

La cuestión del extranjero. Una mirada desde la teoría de Simmel.

Ana Paula Penchaszadeh

Introducción

El extranjero es el ‘afuera’ por definición. Convoca una serie de imágenes vagas y ambiguas, pero a la vez concretas y estructurantes del espacio social y político. Cómo opera esta figura en el interior y en los bordes de toda sociedad es el objetivo de este trabajo exploratorio. Nuestra intención aquí no es dar una respuesta cerrada a la pregunta por el extranjero, sino más bien acercar algunas de las cuestiones centrales con las que ésta se encuentra vinculada. El extranjero permite dar forma a la frontera de lo social: para que exista un *nosotros* tiene que haber un límite de extensión, esto es una distancia de *lo otro*, de lo que no somos. La pregunta del extranjero nos retrotrae a las condiciones no-incluyentes de toda inclusión, de todo (no)ser-con-otros.

Este ensayo se divide en cinco momentos en los cuales se aborda la cuestión del extranjero desde distintos niveles y problemas. En los dos primeros momentos buscamos asir esta figura haciendo eje en distintas formas que estructuran para Simmel la experiencia social de la identidad y la diferencia. El lugar que ocupa el extranjero entre la sospecha y la objetividad constituye el tercer momento de este ensayo. Luego, examinamos la cuestión de la extrañeza partiendo de los rituales de interacción goffmanianos. Para finalizar nos abocamos al tema de la identidad y su relación con la centralidad de las determinaciones espacio-temporales para una definición sustantiva de lo social como *ethos*.

El extranjero y las condiciones de lo social

Para Simmel la sociedad tiene lugar allí donde varios individuos entran en acción recíproca. Es una unión de elementos diversos afectados por múltiples influencias recíprocas; de ahí que sea definida en contraposición a la idea de ‘indiferencia’. Las formas de socialización implican ciertas unidades y marcos dentro de los cuales se realizan los contenidos entendidos como ‘motivaciones individuales’. Las distintas formas y maneras de acción recíproca mediante las cuales los contenidos individuales se vuelven ‘sociales’ constituyen, pues, el objeto de su teoría social¹.

Los procesos de socialización se objetivizan haciendo posible descripciones típicas de los fenómenos sociales a través de sus formas. Fiel a la teoría kantiana de las categorías y las formas que hacen posible toda experiencia, Simmel responde a la pregunta ¿cómo es posible la sociedad? a través de una serie de *a priori* que harán posible la estructura empírica del individuo como ser social. Ahora bien, para nuestro autor la experiencia de la naturaleza es completamente distinta a la de lo social.

“(...) la unidad social, estando compuesta de elementos conscientes que practican una actividad sintética, se realiza sin más y no necesita de ningún contemplador” puesto que en lo social “los objetos de la síntesis son seres independientes, centros espirituales, unidades personales, que se resisten a la fusión absoluta en el alma de otro sujeto, a que en cambio tienen que someterse las cosas inanimadas por su carencia de personalidad” (Simmel, 1986; 39-40).

Son tres los *a priori* que hacen posible la sociedad como ‘forma objetiva de almas subjetivas’. Con una fuerte concepción de la individualidad, Simmel sostiene que, para conducirnos prácticamente nos captamos a nosotros mismos y a los demás en función de ciertos “tipos”. La mirada del otro completa nuestro carácter fragmentario convirtiéndonos a cada uno, en función de ciertos tipos sociales, en algo que no somos, ni seremos nunca pura y enteramente (*Ibid.*; 44). Este método fundamental por el cual nos es dado convertir a cada fragmento en un tipo general y evaluarnos a nosotros mismos a partir de una personalidad ideal es el primer *a priori* de las acciones recíprocas.

“Dentro de un círculo ligado por la comunidad de profesión o de interés, cada miembro ve al otro, no de un modo puramente empírico, sino sobre el fundamento de un *a priori* que este círculo impone a todos los que en él participan” (*Ibid*; 45).

¹ A partir del énfasis en lo formal, Simmel busca aislar el ‘hecho puro’ de la socialización que existe en de todo grupo social. La sociedad se define por una intercalación de numerosas síntesis poco extensas, de diversas formas sociales microscópicas y moleculares, no sólo por los procesos macrosociales, y sus cristalizaciones en grandes organizaciones. A través de microformas se tejen los delicados hilos, las relaciones mínimas entre los hombres, que constituyen los procesos primarios que dan sustento a los procesos macroscópicos.

El segundo *a priori* de las acciones recíprocas descansa sobre el postulado de que la vida social no transcurre psicológicamente sino fenomenológicamente mediante la unión fenoménica inmediata del destino individual con el todo social: “Nuestra vida cognoscitiva descansa en el supuesto de una armonía preestablecida entre nuestras energías espirituales (por individuales que sean) y la existencia exterior, objetiva” (*Ibid.*; 54). La socialización se manifiesta inmediatamente en las prácticas en la medida en que cada individuo halla su lugar en la estructura social y se torna elemento social.

El tercer *a priori* guarda una fuerte afinidad con la idea kantiana de la insociable sociabilidad humana. El individuo, en tanto elemento de un grupo, nunca se integra y se orienta absolutamente a la sociedad; una parte de él queda necesariamente excluida de ella, constituyendo este hecho el segundo *a priori* de la socialización. Los tipos sociales que se definen por el hecho de encontrarse excluidos de la sociedad - por ejemplo, los extranjeros - cumplen un rol central para la existencia y la delimitación de la sociedad misma; pues, dice Simmel, “la colectividad social se refiere a seres a los que no abarca por completo” (*Ibid.*; 46). A la definición de la sociedad le es inherente la definición de lo que se encuentra por fuera de ella, de lo que le es extraño. Lo social (la forma como límite) no agota el concepto de vida humana. Existe un hiato entre individuo y sociedad constitutivo tanto de la dimensión de la personalidad (del contenido) como de la dimensión social (de la forma).

En el tercer *a priori* pueden distinguirse dos formas de exterioridad/alteridad: una propiamente social y otra que cae por fuera de lo social pero no por ello menos constitutiva. Nuestro trabajo se centrará en esta primera dimensión ‘social’. El extranjero, una de las figuras típicas de la alteridad/exterioridad, cumple un rol fundamental en la constitución del ‘nosotros’; ilumina los hilos de la trama identitaria que se logra mediante la diferencia. Para Simmel existe “simultaneidad de la unión hacia el interior y del cierre hacia el exterior (Simmel, 2002, 50)

“En las investigaciones que siguen veremos algunos tipos cuyo sentido sociológico queda fijado en su esencia y fundamento, justamente por el hecho de estar excluidos en cierto modo de la sociedad, para la cual sin embargo es importante su existencia; así ocurre con el extranjero, el enemigo, el delincuente y aun el pobre”. (Simmel, 1986; 46)

Como ya dijimos también es posible remarcar una exterioridad distinta de lo social, un punto de indiferencia dado por el carácter monológico de la materia de lo social, por la

personalidad: “(...) el hecho de que las sociedades están constituidas por seres que al mismo tiempo se hallan dentro y fuera de ellas, forma la base para uno de los más importantes fenómenos sociológicos, a saber: que entre una sociedad y los individuos que la forman puede existir una relación como la que existe entre dos partidos, e incluso que esta relación, declarada o latente, existe siempre” (*Ibid*; 48). A través del segundo *a priori*, por un lado, accedemos a la centralidad del exterior constitutivo como afirmación negativa de la forma, pero, por otro lado, tenemos la posibilidad de acceder a la esencia misma de la vida como constante superación de los límites, esto es, de las formas².

Simmel en muchos aspectos es heredero de la tensión liberal que cobra forma a lo largo del S. XIX entre sociedad e individuo. Dentro de las cuestiones que remarca para diferenciar estas dos unidades es que, por ejemplo, una sociedad, a diferencia del individuo, puede extirpar partes de sí mismas sin que su existencia se vea comprometida (Simmel, 2002; 57). Asimismo, sostiene que, a diferencia del individuo, los grupos sociales pueden cambiar de orientaciones de acción sin perder el horizonte desde el cual se ordenan las categorías de amigo/enemigo (*Ibíd.*; 58). Otro aspecto interesante que diferencia a la sociedad es la serie de fines primitivos en torno de los cuales se realiza su unidad; para Simmel ésta participa de un “mínimo ético” (de ahí que remarque la superioridad de individuo sobre la masa).

La tragedia sociológica para Simmel consiste en que la dimensión moral tiende a eclipsarse cuando se produce el encuentro con la masa de los comunes (cuestión que permitiría explicar la banalidad del mal, por ejemplo). Existe una diferencia reflexiva y moral entre el ‘sujeto individuo’ y el ‘sujeto masa’. Para nuestro autor, la masa no es una mera suma de individualidades, “sino de aquellas partes del carácter de cada uno en las que coincide con

² A través de la personalidad Simmel prepara el terreno para un desbordamiento ‘vitalista’, aún no presente en *Sociología* pero sí en *Intuición de la Vida*, del legado formal kantiano. A lo largo del presente trabajo llevaremos a cabo una suerte de justificación de la necesidad de la diferencia para la identidad haciendo pie en la lucha como forma de socialización altamente productiva y eficaz. Pero, si bien no podemos dejar de sacar a la luz esta escandalosa evidencia, nos gustaría poder trazar algunas líneas en esta introducción para, en otra instancia, trascender este enfoque claramente ‘territorial’ de la identidad. Para ello creemos que en el último texto de Simmel, *Intuición de la vida*, podemos encontrar una nueva clave. Ya en su primera sociología, en referencia al segundo *a priori* de la vida social empírica, Simmel sostiene que “la vida no es enteramente social” (*Ibid*; 48) Luego, en *Intuición...*, agrega que la vida por un lado se constituye en torno de ciertos límites - como las formas que toma nuestro actuar con los demás - pero también que también consiste en una lucha constante por rebasar estos límites. Apuesta así a una concepción de la vida humana mucho más amplia que la que se encuentra contenida y reducida a las formas, en este caso a la sociedad.

En el hiato entre individuo (contenido) y sociedad (forma) se esconde la posibilidad de rebasamiento de los límites y la idea de que existe una discordancia permanente e inerradicable entre la indeterminación del mundo y sus representaciones. Algo siempre queda por fuera de la socialización. Este margen es constitutivo de la posición del hombre en el mundo. Por un lado, nuestra existencia es posible gracias a una estructura formal en la cual vertimos nuestros contenidos; por otro lado, la posibilidad de extrañamiento respecto de lo social implica la posibilidad de trascendencia de los límites en la medida en que se reserva un espacio privilegiado a la instancia individual como centro de irradiación de la vida.

los demás y que no pueden ser otras que las más primitivas y del nivel más bajo en la evolución orgánica" (Ibíd.; 68). La sociedad se constituye a partir del nivel común más bajo de sus miembros: "lo que es común a todos sólo puede ser posesión del que menos posee" (Ibíd., 73). Simmel plantea que las masas persiguen sus objetos de forma una forma 'irresponsable' (la ecuación se presenta para ella en términos muy simples: una opción, un objeto, un camino, una decisión). Priman en ella 'el sentimiento' y una acusada e ilimitada 'voluntad de sacrificio'.

Coincidencia y diferencia son las dos grandes tendencias que atraviesan el desarrollo interior y exterior de la unidad social: "ambas son los dos grandes principios de todo desarrollo exterior e interior, de modo que la historia cultural de la humanidad se puede definir como la historia de la lucha y de los intentos de reconciliación entre ellos". Sin embargo, la diferencia tiene para Simmel un rol más significativo que la coincidencia.

"Parece como si el individuo sintiera de tal modo su importancia únicamente en contraste con otros, que se crea este contraste artificialmente donde en un principio no existe, e incluso donde todo lo común, dentro de lo que se busca la diferencia, se basa precisamente en la uniformidad frente a los contrastes" (Ibíd.; 65)

Basándonos en los «géneros de extranjería» desarrollados por Simmel, indagaremos, pues, dos tipos de identidad/diferencia: aquella que se logra mediante fronteras *externas*, determinando la no-pertenencia a un determinado grupo, y aquella que se logra mediante fronteras *internas*, asociada a la exclusión al interior de un determinado grupo. La frontera externa, por definición, es la frontera nacional sobre la cual se asientan las unidades estatales en la modernidad. La ilusión fundamental que opera en el interior del orden político moderno secular es que existe una unidad entre Nación y Estado. El esfuerzo de identificación de ambos términos ha consistido, desde que existen estas grandes unidades políticas, en una fuerte ponderación hegemónica de las diferencias para la constitución de la 'nacionalidad' y, luego, de la 'ciudadanía': «En el caso del Estado Nacional, la colectivización requiere adoctrinamiento y fuerza; el artificio de la realidad construida legalmente; y la movilización de la solidaridad con una comunidad imaginada de cara a universalizar los patrones cognitivos/conductuales asociados con la amistad dentro de los límites del país» (Bauman, 1986 ; 107). Esta frontera regula y determina, en las sociedades capitalistas, la participación de los individuos; pone juego una serie implicancias 'reales' asociadas a la ciudadanía, en tanto abre (y cierra) ámbitos de acción legítimos y protegidos para los *nativos*.

La ley - que determina en términos generales los distintos derechos y deberes que hacen a la ciudadanía – y el conjunto de mecanismos sociales, económicos y culturales, sobre

los que se asientan las sociedades particulares, deben ser interpelados en tanto fronteras *interiores* por las cuales se da la exclusión en la inclusión dentro de ellas. Las personas que, perteneciendo a un determinado grupo, se definen por encontrarse excluidas de él cumplen un rol determinante para la identidad.

Tan lejos, tan cerca: extranjeros y extraños

En su *Digresión sobre el Extranjero*, Simmel sostiene que el extranjero es una figura, por definición, ambigua y móvil en la cual convergen la vinculación y la no vinculación a un espacio (emigración/sedentariedad) entendido éste como determinación fundamental de la condición y del sentido de las relaciones con el hombre. El extranjero es el ‘emigrante en potencia’, ‘el que viene hoy y se queda mañana’, es el que no tiene aseguradas ni una partida ni una permanencia en el lugar; su carácter de extranjero, de aquel que porta cualidades distintas, es lo que lo define en un determinado círculo espacial. Los conceptos de proximidad y alejamiento adquieren en esta visión espacial de las relaciones sociales una unión particular: «la distancia, dentro de la relación, significa que el próximo está lejano, pero el ser extranjero significa que el lejano está próximo» (Simmel, 1986; 716-7). El extranjero es el que se encuentra en el horizonte espacial de un grupo social dado, que es parte del grupo, pero se integra a éste mediante su exclusión. Dentro de esta categoría entran, pues, todas aquellas clases de ‘enemigos interiores’ (los locos, los pobres, los desviados, etc.) que si bien de alguna forma son parte del conjunto social, en otra especialmente determinante están ‘por fuera y enfrente’.

Simmel también menciona otro género de extranjería determinado por lo que nosotros hemos definido aquí como las fronteras externas. En este tipo, el extranjero propiamente dicho aparece definido en términos puramente negativos; la relación con él es una no-relación basada, en los casos más extremos, en la negación de su carácter humano. El ejemplo elegido por nuestro autor para explicar este tipo de relación negativa extrema es la de los griegos con los bárbaros³. Sin embargo, en este tipo de relación, aun cuando no se le niegue al extranjero su igualdad general humana, al ser la cualidad que los une de carácter tan general, se tiende a acentuar lo no común para establecimiento de la relación que se presenta como desindividualizada: «Por eso a los extranjeros no se los siente como propiamente individuos,

³La *otredad* en la Grecia clásica podía asumir el carácter de *xénos*, que representaba aquél 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 *heteros*, que era el

sino como extranjeros de un tipo determinado. Frente a ellos, el elemento del alejamiento no es menos general que el de la proximidad» (*Ibid.*; 721).

Ahondando sobre línea simmeliana, Beck diferencia las categorías de ‘extraño’ y ‘extranjero’. Mientras que este último se encuentra determinado por las fronteras externas - las leyes de los Estados Nacionales por las cuales mantiene una relación social de tipo *negativo*, de no pertenencia al grupo -, el ‘extraño’ se define por las fronteras internas de un grupo determinado: siendo del grupo se encuentra excluido de sus categorías. El extraño se caracteriza por resistirse a la categorización social, atentando contra el conjunto de construcciones sociales que establece las diferencias y las distancias: «el extraño es una refutación viviente de los perfiles aparentemente claros y de los principios naturales por los que se definen las pertenencias e identidades en los Estados Nacionales» (Beck, 1995.; 132).

Detrás de la distinción de ‘extraños’ y ‘extranjeros’ hay una idea particular de la realidad social compartida tanto por Beck como por Bauman. Según este último el hombre dota al mundo de una estructura y un orden a través del lenguaje y las clasificaciones, poniendo coto a la contingencia y haciendo posible, para los actores, actuar en un marco específico de significados y categorías. A través de la interiorización de este marco común, el mundo aparece ante nosotros como coherente. La ambivalencia, como contracara, muestra los límites del mundo y atenta contra el conjunto de expectativas y patrones de acción; se cuelan con ella el caos, la indeterminación y la contingencia. El primer acto de inclusión/exclusión es un acto lingüístico violento por el cual se recorta el mundo a través de los nombres; pero la ambivalencia surge con ese mismo acto poniendo en tensión la clasificación, pues es imposible eliminar la arbitrariedad del recorte y todo aquello que el nombre deja afuera.

El esfuerzo moderno puede ser entendido, en este marco, como una lucha feroz contra la ambivalencia y el caos. La búsqueda del orden constituye el principal motor del mundo secularizado en el que el vacío de fundamento acecha con su indeterminación. Sin embargo, el caos como amenaza inerradicable sobre el orden del mundo, funda a su vez la condición de la reflexividad, como la ‘conciencia del carácter no concluyente del orden existente’ (Bauman, 1996; 83). Tanto Derrida como Foucault abrevan en esta línea que remarca la centralidad crítica y reflexiva de los márgenes: la oscuridad y la ambivalencia nos recuerdan siempre la arbitrariedad del mundo y la posibilidad de reinterpretación y reestructuración de éste, puesto que siempre hay un afuera.

absolutamente otro, el inasimilable, el no humano, el esclavo y el bárbaro (los contrarios, los enemigos, el partido opuesto, distinto, diferente, desgraciado, funesto, adverso, malo).

El postulado foucaultiano de la necesidad de *reconversión del lenguaje reflexivo* a partir del ‘pensamiento del afuera’, enfatiza la centralidad crítica de lo *otro*, de lo excluido en toda denominación. La labor reflexiva consiste en asumir radicalmente la contingencia sobre la que descansa el mundo, dando pie a un discurso sin conclusión - sin patria y sin ley - por el cual se hace posible la denuncia de la arbitrariedad de lo establecido: «Hay que dirigirlo [al lenguaje reflexivo] no ya hacia una confirmación interior, - hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más – sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer» (Foucault, 2000; 24).

Desde estas perspectivas lo político cumple una función central en la definición, determinación y clausura del orden. Todos los campos de acción instituidos socialmente se mantienen a través de diversos elementos de coerción moral y física. Así, podemos pensar que la distinción amigo/enemigo, siguiendo la línea schmittiana, es una primera decisión político-existencial fundamental a través de la cual se establecen fronteras: “El enemigo es simplemente el otro, el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero ‘descomprometido’ y por eso ‘imparcial’” (Schmitt, 1963; 23). En el juego político de diferenciación y dicotomización se generan figuras de inclusión y de exclusión asimétricas en las que la autoafirmación y el aislamiento forzoso aparecen como dos caras de una misma moneda. Según Bauman, “son los amigos quienes definen a los enemigos y la apariencia de simetrías es, en sí misma de su poder asimétrico de definir. Son los amigos los que controlan la clasificación y la asignación” (Bauman, 1996; 93). Sobre esta clasificación central adosan toda una serie de clasificaciones morales y estéticas que se van superponiendo a este primer esquema inclusivo/excluyente por la propia existencia se afirma.

Sin embargo, la particularidad del ‘extraño’ es que aparece como un tercer elemento que destruye la armonía dual del mundo. El ‘extraño’ como categoría inclasificable escapa al juego de antinomias que la política propone para la comprensión del mundo social. El ‘extraño’ como la figura de la ambivalencia representa un problema capital y existencial; representa lo inasible en todo grupo social. A diferencia del ‘extranjero’ que es fácilmente clasificable a partir de oposiciones del tipo nativo/extranjero o amigo/enemigo, el ‘extraño’ se presenta sin antónimo; lo inaceptable e irritable de éste es que, perteneciendo al grupo, no

pertenece. Con su presencia no sólo no ratifica sino que atenta contra los sistemas de clasificación binarios sobre los que se asienta el mundo del gran simplificador humano.

La necesidad social de categorización lleva finalmente a forzar la clasificación de todos aquellos que se encuentran en las fronteras. No en vano Bauman sostiene que los ‘extraños’ corren serios peligros ya que la incertidumbre que ellos ponen al descubierto clama por ser erradicada; de ‘extraño’ a ‘enemigo’ hay tan sólo una decisión política existencial: «quien no sólo está fuera de lugar, sino que además, sin hogar, puede convertirse en un atractivo objeto de genocidio» (*Ibid.*; 109). Asimismo Beck, reflexionando sobre los judíos alemanes, sostiene que para que fuera posible su expulsión y extrañamiento fue necesaria la invención de una serie de diferencias aunque altamente eficaz en términos de su potencial categorial excluyente -‘socialista’, ‘burgués’, ‘usurero’, ‘infrahumano’, etc.-, se mostraba claramente contradictoria para aquellos que querían (o podían) verlo. El objetivo es siempre generar fronteras que permitieran separarlos a *ellos* - los judíos, el mal - de *nosotros* – de los alemanes, la verdad liberadora-. La pertenencia nacional, que se sustantiva y adhiere al *nosotros*, cumple una función central en el ocultamiento del carácter difuso, ambivalente y artificial de las identidades culturales como construcciones sociales y políticas.

Los otros: entre la sospecha y el interés

Otras dos dimensiones de la extranjería remarcadas por Simmel pueden arrojar luz sobre un tema central: la identidad en relación, por un lado, con la ‘sospecha’ y, por otro lado, con la ‘objetividad’ del extranjero. Si bien estas dimensiones constituyen dos caras de una misma moneda, deben ser definidas en tanto distintos momentos de la distancia social. Respecto del grupo social, el extranjero se sitúa en una situación de lejanía/proximidad y de interés/desinterés por la cual se vuelve un *sujeto libre* en términos de las determinaciones y los prejuicios del grupo específico del que está excluido/incluido. Ahora bien, esta misma libertad que lo puede hacer sujeto de confidencias y objetividad al mantener relaciones de carácter más abstracto, encierra en sí misma la posibilidad de ser visto como el que pone en peligro lazos orgánicos específicos de determinado grupo.

En *La hospitalidad*, Derrida afirma que el extranjero como sujeto de hospitalidad guarda una relación ambivalente con el lugar que lo recibe. Para recibarlo, primero hay que diferenciarlo de *nosotros* (los de la casa) y luego hay que establecer una relación asimétrica por la cual nos presentemos en tanto *anfitriones*: «Es el déspota familiar, el padre, el esposo y el patrón, el dueño de casa quien hace las leyes de hospitalidad» (Derrida, 2000; 147). Estas

operaciones que dan cuenta de la hospitalidad en tiempo y espacio, esto es según la ley y el derecho que acoge y subordina al extranjero, conllevan en sí mismas un gran potencial de pervertibilidad, puesto la inclusión se fundamenta primariamente en la exclusión – la condición para ser sujeto de hospitalidad es no pertenecer y ésta es una condición que signa de aquí en más al conjunto de relaciones que se establece con el anfitrión-. Tan pronto es atraído, tan pronto es rechazado, el ‘extranjero’ se mantiene en una relación de libertad y sospecha constantes. De ahí que la pregunta sobre el ‘extranjero’ es siempre una pregunta ontológico-política que nos fuerza a interrogarnos sobre el propio lugar y los fundamentos que se ven amenazados cuando accede a éste algún elemento extraño. Esta figura entraña ciertas cuestiones centrales para la fundamentación del ser de lo social en tiempo y espacio: es el afuera inerradicable que debe ser recibido y a su vez expulsado.

Tanto la sospecha como el privilegio epistemológico se relacionan con el carácter específico o general de los elementos compartidos por un determinado grupo. Para Simmel, en la medida en que los elementos compartidos son más generales y abstractos la relación social en un grupo determinado se vuelve más fría y menos significativa: «El extranjero nos es próximo en cuanto sentimos que entre él y nosotros se dan igualdades sociales, profesionales o simplemente humanas; en cambio, nos es lejano en cuanto que esas igualdades están por encima de ambos, y sólo nos ligan porque ligan asimismo a muchos otros» (Simmel, 1977; 720). Al perder su carácter único las relaciones sociales se vuelven poco significativas produciéndose un alejamiento y una ‘extrañeza’.

Beck relaciona la extrañeza con el hecho de que en la modernidad la existencia social se ve constantemente minada por los procesos de individualización, desvaneciéndose así lo propio y lo común (esto es el ‘*nosotros*’) y cobrando forma una ‘existencia móvil’ donde la excepción se vuelve la regla. El extraño se convierte en la categoría fundamental de una nueva forma de vida general en la cual lo social se desvanece. Esta extrañeza generalizada, como señala Simmel, genera un doble fenómeno de atracción y de rechazo que tiende a tomar formas desindividualizadas por las cuales la relación pasa a establecerse a nivel grupal (los judíos, los turcos, los negros, etc.). De esta forma, la fragmentación de la vida social se manifiesta, en un primer momento, en procesos de individualización que diluyen lo común; pero, en un segundo momento, la extrañeza producto de la individualización, genera un fenómeno claramente desindividualizado por el cual no se considera al individuo sino en tanto que perteneciente a un determinado grupo social.

Beck estaría en contra de una ‘teoría territorial de la identidad’, según la cual la propia identidad sólo sería posible mediante una fuerte frontera externa y la creación de enemigos

externos. La idea de que el extrañamiento es un proceso vivo, una labor activa y política, abre todo tipo de posibilidades reflexivas y críticas. Sin embargo es difícil imaginar qué puede basarse la identidad, si no es en la creación de un afuera. De hecho, Beck señala que frente a los procesos de individualización y desintegración de lo social surgen nuevas búsquedas frenéticas y fragmentadas de fronteras para definir el adentro, es decir, un marco que nos permita actuar en el mundo. En este apartado quedaremos en deuda con esta cuestión de la identidad, que será retomada en el último apartado cuando desarrollemos qué es lo que defienden los ‘locales’ cuando de ‘extraños’ y ‘extranjeros’ se trata.

Extraños en el orden social expresivo. Goffman y Camus

La cuestión del extrañamiento será abordada aquí a partir de los rituales de interacción de Goffman, del conjunto de códigos y ceremoniales que se ponen en marcha cuando actuamos y nos encontramos *cara a cara* con otros. Salvar la *cara* es la condición básica de toda interacción y constituye el aspecto formal de toda interacción social. A través de la interacción se revelan el juego y el código a los que los participantes adhieren, con independencia de los motivos de acción mentados por éstos. Desde este nivel más micro se puede repensar el tema de las categorías sociales y el extraño como aquel que viene a atentar contra ellas. Cuando el extraño amenaza nuestras categorías se ponen en marcha un conjunto de mecanismos sociales para forzar su entrada en alguna de ellas. Aquí abordaremos pues cómo funcionan efectivamente estos mecanismos morales y coercitivos en el marco de la interacción social.

El interaccionismo simbólico supone la primacía de lo espacio-temporal y nos invita a pensar la centralidad de las microinteracciones para concebir lo social como algo *vivo* y en movimiento. El trabajo de Goffman sobre los rituales de interacción y los problemas que aparecen cuando los códigos, sobre los que éstos se asientan, no son compartidos o respetados, puede ser de gran ayuda para entender los *procesos* de extrañamiento. Todos los actores involucrados en una interacción cumplen una serie de rituales para resguardar su *cara*, esto es, la imagen definida en términos ‘atributos sociales aprobados’. Arendt, en *La Condición humana*, sostiene algo similar cuando plantea que en la dimensión de la acción, como el espacio por excelencia de interacción con otros, lo que se revela es el *quién* que aparece ante los otros y se esconde al propio actor. Arendt rescata la idea de felicidad griega (*eudaimonia*) entendida como la imagen (*daimon*) que se desprende de uno según la mirada de los otros, y que en términos goffmanianos, podríamos definir como ‘deseo de deferencia’ y

‘aprobación’: «Si el individuo pudiera otorgarse la deferencia que deseara, la sociedad tendería a desintegrarse en islas habitadas por hombres de culto solitario, cada uno en continua adoración de su propio altar» (Goffman, 1991; 57). En el contacto con otros se hacen presentes, pues, una serie de líneas institucionalizadas y legítimas que hacen aprehensible al actor para el conjunto de los otros que lo observan; existe una fuerte afinidad entre la teoría goffmaniana con el concepto de *tipo social* propuesto por Simmel como primer *a priori* de las interacciones recíprocas.

Cuando el actor actúa se hace inmediatamente presente el mundo social al que pertenece y el lugar que en él ocupa (de lo contrario la persona *está sin cara* – o dicho de forma criolla ‘no tiene cara, es un desubicado’). Las reglas de conducta, y el orden ceremonial que con ellas se configura, confieren regularidad en los asuntos humanos; de ellas dependen el conjunto de expectativas y obligaciones según las cuales nos integramos a una determinada sociedad y nos reconocemos a nosotros mismos en ella. La interacción y las relaciones sociales son, de esta forma, los únicos mecanismos por los cuales las personas obtienen deferencia *comprometiéndose* con otros.

El orden social es posible porque las personas acceden voluntariamente a salvar su *cara* autoexcluyéndose de ciertos espacios en los cuales ella se podría ver amenazada. El individuo es educado en ciertos rituales para poder llevar a cabo su vida en un marco social (esto es, reglado y codificado ritualmente): «se le enseña a ser perceptivo, a tener sentimientos vinculados con el yo y un yo expresado por medio de la cara; a tener orgullo, honor, dignidad, a mostrar consideración, a tener tacto y cierta proporción de aplomo» (*Ibid.*; 46).

Goffman afirma que, cuando se producen estados rituales insatisfactorios, existen procesos correctivos a través de los cuales se intenta reestablecer el equilibrio: «La imagen del equilibrio es adecuada en este caso, porque la prolongación e intensidad del esfuerzo correctivo se adapta a la persistencia e intensidad de la amenaza. *La cara de uno, entonces, es una cosa sagrada, y por lo tanto el orden expresivo necesario para sostenerla es de orden ritual*» (*Ibid.*; 25). Ahora bien, lo interesante del proceso correctivo señalado por este autor, es que este sólo es posible si el ofensor comparte y entiende el código expresivo. Cuando el ofensor es incapaz o se niega a corregir su conducta, aparece ante los demás como irresponsable frente al proceso ritual⁴. Esta es una situación insostenible para los que

⁴ En esta misma línea, Aristóteles consideraba que había una diferencia entre el ‘vicioso’ y el ‘incontinente’: a diferencia del primero, el ‘incontinente’ era aquél capaz de arrepentimiento ya que conservaba el principio de la acción. En otras palabras, el incontinente, a diferencia del vicioso, tiene presentes las opiniones generalmente admitidas (*éndoxa* = código expresivo?) en las cuales se educó y por las cuales se define la moral, de ahí el arrepentimiento: “La virtud es la capacidad de dominio, emanada de la parte racional pero desarrollada por

participan en el ritual de interacción, ya que no sólo el ofensor queda *sin cara* sino que a su vez pone en peligro la *cara* de los demás que participan en la interacción. Frente a esta amenaza de perder la propia cara, los ofendidos pueden recurrir a la destrucción y negación violenta del ofensor.

En *El extranjero* de Camus podemos entrever este proceso que lleva a una determinada persona a convertirse en un ‘extraño’; en aquel que atenta contra el conjunto de categorías y rituales de un grupo social. En desmedro del conjunto de motivos que lo colocarían social y binariamente, entre el bien y el mal, el señor Mersault se resiste a salvar su *cara* aduciendo como principal motivo del conjunto de su acciones tener calor. Si consideramos que nadie puede aducir calor para una serie de acciones en las cuales se atenta contra importantes rituales de interacción (el entierro de una madre, la institución del matrimonio, el asesinato y, finalmente, el juicio), el señor Mersault se vuelve un extraño en su grupo. La indiferencia del personaje es lo que más exaspera a los que finalmente determinan su muerte; como bien dice Goffman, es la no ratificación del orden expresivo – por ejemplo, mediante el reconocimiento y el arrepentimiento – lo que vuelve insostenible la posición de este personaje para el tribunal que finalmente lo juzga: «Decía que, en realidad, yo no tenía alma en absoluto y que no me era accesible ni lo humano, ni uno solo de los principios morales que custodian el corazón de los hombres. ‘Sin duda’, agregó, ‘no podríamos reprochárselo. No podemos quejarnos de que le falte aquello que no es capaz de adquirir. Pero cuando se trata de este Tribunal, la virtud enteramente negativa de la tolerancia debe convertirse en la menos fácil, pero más elevada de la justicia. Sobre todo cuando el vacío de un corazón, tal como se descubre en este hombre, se transforma en un abismo en el que la sociedad puede sucumbir’» (Camus, 1949; 145). Este trágico pasaje resume bellamente la amenaza real que (re)presentan para la sociedad, ese frágil orden humano, aquellas personas que, perteneciendo, se colocan por fuera y enfrente de ella.

Algunas reflexiones finales.

Identidad: a favor y en contra de la humanidad

En este último apartado retomamos el tema de la identidad para asir el conjunto de dimensiones que hemos abordado a lo largo de este trabajo. Hemos sostenido a lo largo de

medio del ejercicio hasta lograr su plena posesión que nos permite refrenar nuestros deseos y temores, nuestras emociones y sensaciones internas, a fin de *adecuar nuestra conducta a un canon de comportamiento impuesto y transmitido por la tradición*” (Guariglia, 1997; 196).

estas páginas que «se trata siempre de responder desde una morada, de su identidad, de su espacio, de sus límites, del *ethos* en cuanto estancia, habitación, casa, hogar, familia, lugar-propio» (Derrida; 2000; 149).

En *Ritual de Interacción* Goffman sostiene que lo que es propiamente humano en el hombre, la dimensión moral, se encuentra determinado por un conjunto de exigencias rituales que hacen a la organización y estructura del grupo de pertenencia, y agrega que «la naturaleza humana universal no es una cosa muy humana» (Goffman, 1991; 46). Puesto que el concepto de humanidad deja al descubierto la propia humanidad del hombre - que sólo consigue llenarse de contenido, y por lo tanto *ser*, en el marco de ciertos grupos definidos - la indeterminación hace insostenible la humanidad misma como horizonte moral y pertenencia. Contrariamente a lo que podríamos pensar, *sacralizar* al hombre implica emanciparlo de su condición propiamente humana y por lo tanto abandonarlo.

Debemos preguntarnos por los distintos procesos a partir de los cuales ciertas personas son colocadas por fuera de las determinaciones sociales específicas; emancipadas en tanto seres humanos ‘sagrados’ y colocadas por *fuerza*.. Acá ensayaremos dos tipos de respuesta: la primera, más universal, relacionada con la *función* central que cumple, en todo grupo social, el sacrificio de algunos de sus miembros; la segunda, referida a la fragmentación y descoordinación de los distintos elementos de la vida que se produce con la diferenciación funcional moderna, dando lugar a una negación de la humanidad (entendida como confluencia de múltiples determinaciones).

En el libro *La violencia y lo sagrado*, Girard nos coloca frente a una posible respuesta a la pregunta sobre las razones profundas de los procesos por los cuales determinados miembros aparecen como ‘extraños’ y, de forma más radical, como *sagrados* y *sacrificables*. Según este autor, para *existir* toda cultura y sociedad debe resolver el tema de la violencia; los hombres tienen naturalmente un apetito de violencia que, cuando no está regulado socialmente y diferido, se desparrama por doquier haciendo imposible la sociedad. El sacrificio cumple una función central, puesto que a través de él se restaura la armonía y se refuerza la unidad social. Ahora bien, el punto más interesante remarcado por Girard en el horizonte de la presente indagación, es el que se refiere a los rasgos comunes al conjunto de las víctimas sacrificiales; éstas se caracterizan principalmente por no pertenecer o pertenecer de forma inacabada al grupo social, esto es, por que no integrarse plenamente (los extranjeros,

los niños, las vírgenes, los animales, los reyes, etc.). La hipótesis de Girard es que entre la comunidad y las víctimas no existe una relación social particularizada.

El análisis del sacrificio tiene como telón de fondo una concepción de la sociabilidad humana como insociable: «Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de discusión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción» (Girard, 1995; 15). Pero el mismo ritual sacrificial encierra en sí mismo una ambivalencia tal que amenaza con develarse ante los hombres como arbitrario y contingente; la paradoja fundamental del sacrificio es que a la vez que se invoca el carácter sagrado de la víctima, éste sólo se ratifica a través de su sacrificio. Lo sagrado y la violencia mantienen así una unión paradójica, pero central, en la perduración del orden social.

Según Girard la justicia se basa principalmente en el orden diferencial. Cuando un grupo social pierde la capacidad de colocar por fuera a ciertas personas en base a ciertos elementos de diferenciación, se pone en jaque al orden sacrificial ya que al no polarizarse la violencia sobre los ‘otros’, los ‘enemigos’ y los ‘diferentes’ la violencia intestina consume al grupo social en un sinfín de acciones y respuestas. De esta forma, insiste en que «las razones que impulsan a los hombres a exterminar algunas de sus criaturas pueden ser sin duda malvadas pero es difícil que sean triviales» (*Ibid.*; 32) y nos invita a pensar en el conjunto de mecanismos por los cuales se ponen en marcha los procesos de exclusión y extrañeza en todos los grupos sociales.

La otra respuesta que queríamos ensayar aquí se relaciona con una cuestión señalada por Bauman al hablar de las sociedades modernas. Según éste, frente a la funcionalización y fragmentación del mundo moderno en diversos campos de acción lo primero que se niega es el carácter polisémico y multifuncional del hombre; es decir, la propia humanidad como principio de libertad y pluralidad. En *Frente al límite* de Todorov, aparece claramente esta cuestión relacionada con el hecho de que lo que hizo posible el Holocausto fue ante todo la fragmentación del mundo moderno; en éste, la especialización técnico-burocrática y la compartmentación y divorcio de los campos de acción atentaron contra la posibilidad de responsabilización y, por lo tanto, contra la conciencia moral. Los campos de concentración aparecen como la forma más acabada y trágica de la hegemonía del pensamiento instrumental a partir del cual todo (cosas y personas) se convierten en un medio para la extensión de la lógica eficientista; frente a éste, nuestra humanidad se ve constantemente amenazada por la *despersonalización* y la fragmentación.

A lo largo de este trabajo hemos hecho referencia a distintos procesos de desindividualización (léase, despersonalización) relacionados con la extrañeza y los extraños. En este sentido, un punto interesante remarcado por Todorov es el que se relaciona con la interacción en los campos de concentración reenviándonos a los rituales de interacción goffmanianos. Según aquél, un elemento fundamental para que sea posible la despersonalización es evitar el *cara a cara*: «Es precisamente por esta razón por lo que en los campos de exterminio se hace todo lo imaginable por evitar el cara a cara, por impedir que el verdugo vea la mirada de la víctima posarse sobre él. Sólo un ser individual puede mirarnos; huyendo de su mirada, podemos más fácilmente ignorar su persona» (Todorov, 1993; 189). Esto último se refiere a la (no)relación entre víctima y victimario mediante la cual es posible echar por fuera del mundo a ciertas personas. Asimismo, Habermas basándose en el diagnóstico de la modernidad de Simmel plantea que: «En el mismo grado en que las relaciones sociales se objetualizan o cosifican, el subjetivismo libera energías anímicas ya no ligadas. Frente a esta interioridad fragmentada y amorfa de los sujetos, los objetos culturales y sociales se convierten a la vez en poderes extrañados y a la vez autónomos» (Habermas, 1996; 184).

Todorov remarca cómo se establecían las relaciones y las interacciones entre los distintos grupos de víctimas en el campo de concentración. Contrariamente a lo que podríamos pensar, este autor sostiene que la *solidaridad*, entendida como reciprocidad social - distinta de la caridad y del cuidado (de la propia familia)- se definía ante todo nacional y lingüísticamente: «Actuar por solidaridad con su propio grupo era un acto político, no moral; no había elección libre, y se particularizaba el juicio en lugar de universalizarlo» (*Ibid.*; 91). En el *Monolingüismo del otro* Derrida también plantea que «la lengua resiste a todas las movilidades porque se desplaza conmigo» (2000; 93) constituyéndose así en un núcleo duro con el cual *somos* en el mundo.

Vemos así cómo, hasta en los casos más extremos, la referencia a códigos expresivos compartidos y a identidades concretas resultan determinantes para el resguardo de la propia ‘condición humana’: «El cuidado, sentimiento humano imposible de desarraigar, aliviará a quienes tienen padres o hijos, amante o mujer, camarada o amigo. Pero, ¿quién ayudará a los que no conocen a nadie, quién ayudará a los extraños – es decir, a nosotros mismos, pero en otras condiciones, pues todos somos, en potencia, extraños, desconocidos abandonados? Para aquéllos, el cuidado de quienes los aman no es suficiente» (Todorov, 1993; 97).

Haciéndonos eco de los peligros que corren aquellos que caen bajo la categoría de extraños, vale la pena remarcar aquí que en la maraña fragmentada del mundo moderno no

parece demasiado difícil hallarse *fuera de lugar*. Si bien, como dicen Simmel y Todorov, cierto grado de fragmentación es indispensable para ser capaces de actuar en el mundo, su exceso plantea grandes peligros para la humanidad; cuya dignidad sólo se ve resguardada cuando se asume la imposibilidad de asirla mediante dimensiones unívocas. El tema de los extraños y los extranjeros nos reenvía al conjunto de determinaciones contingentes sobre las cuales penden nuestras vidas en los grupos sociales y nos conecta con el sino de nuestra vida-con-otros.

El hombre ambivalente corre serios peligros de extraviarse y extirpar parte de sí en un mundo fragmentado. A esto se refieren muchos autores cuando hablan de la banalidad del mal, no porque no sean catastróficas sus materializaciones, sino porque la ambivalencia humana no deja de manifestarse incluso en aquellas sociedades democráticas que se creen absentas de ella.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. ***Homo Sacer***, Editorial Pretextos, Valencia, 1998.
- ARENKT, H. ***La condición humana***, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.
- BAUMAN, Z., BECK, U., ***Las consecuencias perversas de la modernidad***, Josexto Berian (comp.), Editorial Anthropos, 1996.
- BECK, U. ***La democracia y sus enemigos***, Editorial Paidós, México, 1995.
- CAMUS, A. ***El extranjero***, Editorial Emecé, Buenos Aires, 1949.
- DERRIDA, J. ***La Hospitalidad***, Editorial de la Flor, Buenos Aires, 2000.
- GIRARD, R. ***La violencia y lo sagrado***, Editorial Anagrama, Barcelona, 1995.
- GOFFMAN, E. ***El ritual de la interacción***, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1967.
- SCHMITT, C. ***El concepto de lo político***, Editorial Folios, Buenos Aires, 1963.
- SIMMEL, G. ***Estudio sobre las formas de socialización***, Editorial Alianza, Madrid, 1977.
- Sociología I y II, Estudios sobre las formas de socialización***, Editorial Alianza, Madrid, 1986.
- Intuición de la vida***, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2001.
- Cuestiones fundamentales de sociología, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002.
- TODOROV, T. ***Frente al límite***, Editorial Siglo XXI, México, 1991.
- HABERMAS, J. ***Textos y contextos***, Editorial Ariel, Barcelona, 1996
- FITZI, G. “Comment la société est-elle possible? Développement et signification du ‘paradigme épistémologique’ de la Sociologie de Simmel de 1908” en ***La Sociologie de George Simmel (1908): éléments actuels de***

modélisation sociale, Editorial Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

DEROCHE-GURCEL, L. “L’origine individuelle du social: le niveau individuel et le niveau supra-individuel chez Simmel” en **La Sociologie de George Simmel (1908): éléments actuels de modélisation sociale**, Editorial Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

La lucha constituye una forma de socialización central pues permiten llegar a la unidad a través de la contraposición; es una de las formas más vivas de socialización en términos de reciprocidad y compromiso de las partes, al actuar contra el dualismo disociador.