

# LOS REFUGIADOS Y LA CUESTIÓN DE LA OTREDAD. ALGUNOS LINEAMIENTOS TEÓRICOS

REFUGEES AND THE QUESTION OF *OTHERNESS*. SOME THEORETICAL OUTLINES

**Flavio Borghi**

Universidad Católica de Córdoba  
flavio.borghi@gmail.com



*Flavio Borghi es Licenciado en Comunicación Social (ECI, UNC) y Magíster en Comunicación y cultura contemporánea (CEA, UNC). Además, se desempeña como participante del Programa de Estudios de Medio Oriente (CEA, UNC). En el ámbito docente, es Profesor Titular de la Cátedra Antropología Cultural, de la Licenciatura en Psicología (UCC) y Director de la Cátedra Libre Modernidad y religión: aproximaciones socioculturales a través del cine (UCC).*



**Resumen** | | El presente trabajo aborda algunos aspectos de la construcción de la *otredad cultural* en un mundo globalizado, interconectado y con múltiples posibilidades de tránsito y movimiento. La designación de *extranjero* adquiere sesgos estigmatizantes particulares en el marco de las migraciones masivas que se observan en las primeras décadas del siglo XXI y por cuya magnitud el fenómeno recibió desde la prensa el rótulo genérico de *Crisis de los refugiados*. Según su procedencia y rasgos étnico-culturales-religiosos, estos extranjeros que arriban a las fronteras de los países más prósperos o desarrollados por vías irregulares, son percibidos como una *otredad amenazante*, propia de un enemigo invasor que constituye un peligro del que hay que resguardarse.

**Palabras clave** | | Extranjero, Refugiado, Xenofobia, Terrorista, Miedo

**Abstract** | | This work addresses some aspects of the construction of *cultural otherness* in a globalized world, interconnected with multiple possibilities of transit and movement. The designation of *foreigner* acquires particular stigmatizing biases in the framework of the massive migrations observed in the first decades of the 21st century and whose magnitude, the phenomenon received was named for the press with the generic label of *Refugee crisis*. According to their origin and ethnic-cultural-religious traits, these foreigners who arrive at the borders of the most prosperous or developed countries through irregular routes, are perceived like a *threatening otherness*, typical of an invading enemy that constitutes a danger that must be protected.

**Keywords** | | Alien, Refugee, Xenophobia, Terrorist, Fear



## Introducción

Tematizar la *otredad* no es algo nuevo, aunque adquiere sus matices según el contexto que se trate. *Enemigos, bárbaros o extraños*, son algunos de los términos que cobran relevancia para nombrar una alteridad socio cultural que cuestiona, amenaza, o se presume que lo hace, el propio estilo de vida. El planteo se torna problemático cuando esa alteridad es identificada desde una herencia de los valores de la modernidad ilustrada que se pretenden universales. En la colonización planetaria de las pautas culturales del capitalismo occidental, individualista, consumista y laico/secular, ¿quién es el *otro*? La irrupción en la agenda noticiosa de flujos migratorios masivos hacia los países centrales (la llamada *Crisis de los refugiados* en la Unión Europea de 2015); y el impacto de sucesivos atentados terroristas, perpetrados en grandes ciudades, vinculados a movimientos islamistas radicales, apuran la consideración de categorizar esa *otredad*, sobre todo, porque también parecen renacer fortalecidas las banderas de los nacionalismos, imbricados en nuevas variantes de la xenofobia.

## Enemigos y extranjeros

En una conferencia de tono distendido, aunque con su agudeza habitual, Umberto Eco comenta “la utilidad” de tener un enemigo: no solo sirve para definir la identidad sino también para probar los propios sistemas de valores (2013: 15). Siguiendo distintos ejemplos de la historia, Eco apunta a visualizar el “proceso de producción y demonización” que se despliega para significar a ese sujeto (individual o colectivo) que será considerado como adversario. Así pues, el enemigo será el otro, el distinto, que por sus hábitos, costumbres, apariencia,

o procedencia, es moralmente cuestionable. El pagano, el judío, el negro, el feo, el hediondo, la mujer (y específicamente, la bruja), etc., podrán caer en esa categorización de lo repudiable. En definitiva, todo aquel que de algún modo se lo considere portador o encarnación terrena del *mal*. Y, por supuesto, en su construcción simbólica discursiva, será el depositario de todos aquellos rasgos reales o imaginarios considerados dignos de la más absoluta repulsa, porque, casi por definición, los “enemigos son distintos de nosotros y siguen costumbres que no son las nuestras”; su diversidad misma es la que lo convierte en “señal de amenaza” (Eco, 2013: 16).

En tal sentido, una figura que carga los atributos de lo distinto y diverso es el extranjero. Desde su designación como *bárbaro* en la Grecia antigua, el extranjero ya portaba el significado de una cierta deshumanización o gradación de humanidad. Tzvetan Todorov (2014) comenta que el concepto de *bárbaro* se constituía sobre dos ejes complementarios de oposición, uno relativo y uno absoluto. La distinción nosotros-ellos (concepto relativo), era una descripción de hecho que llamaba bárbaro al que no hablaba el idioma local o lo hablaba mal, justamente, por ser extranjero (un *no-griego*). Por su parte, la oposición civilización-barbarie (concepto absoluto), explicitaba un juicio de valor sobre aquellos extranjeros-bárbaros cuyas costumbres no respetaban la humanidad del *otro*, y, por lo tanto, por su crueldad, se los situaba fuera de lo civilizado, es decir, fuera de *lo humano*. En ambos casos, como lo notan Eco y Todorov, el bárbaro no era considerado del todo integrante de “la humanidad”. Sus deficiencias lingüísticas trasuntaban una falencia de pensamiento (Eco, 2013: 16), y sus actos valorados inhumanos lo ubicaban del lado del salvajismo (Todorov, 2014: 36). Como veremos más adelante en el caso migratorio, la deshumanización del extranjero conduce con facilidad al consecuente



despojo de sus derechos (Cf.: Bauman, 2016: 78).

Volviendo a la designación de *enemigo*, esta es clara en una situación manifiesta de agresión o guerra (Todorov, 2014: 147). Empero, quien planteó esta idea en una dimensión de escala global, fue Samuel P. Huntington con su ensayo de 1996 sobre el “choque de las civilizaciones” (Huntington, 2000). La tesis de Huntington sostenía que, tras el fin de la Guerra Fría, ya no son las ideologías las que confrontan, sino que ahora son los estilos de vida particulares, “las civilizaciones” las que se conducen al (inevitable) conflicto (choque). La amenaza a Occidente (identificado con Estados Unidos y algunos países europeos), proviene entonces principalmente de China y el islam. Esta afirmación pareció confirmarse de manera irrefutable por el ataque al *World Trade Center* del 11 de septiembre de 2001, atribuido a *Al Qaeda* y reivindicada por su líder Osama Bin Laden, quien explícitamente adhirió al diagnóstico de choque total entre el islam y Occidente (Todorov, 2014: 135).

No obstante, como apunta una nutrida bibliografía crítica, el concepto de “civilización” que suscribe Huntington es cuanto menos falaz. El autor concibe a las civilizaciones como grandes culturas homogéneas, con un núcleo identitario esencial, inalterable, sagrado y definitorio, que se expresa en la religión. Con ello, desconoce la infinidad de matices que conlleva cada cultura, y que no necesariamente se expresa o visualiza desde un fundamento religioso.

Todorov aboga que las civilizaciones y las culturas tienden más a encontrarse que a chocar. Las culturas vivas están en constante transformación y proceso de hibridación (Cf.: García Canclini, 2008), producto de la interacción y la mezcla. Incluso este fenómeno se encarna en cada individuo, que es “portador de múltiples culturas” (Todorov, 2014: 132). Todo individuo es pluricultural, ya que las culturas no son islas monolíticas, sino aluviones que

se entrecruzan (Todorov, 2014: 85). En los términos de Kwame A. Appiah, la diversidad de filiaciones y lealtades de los individuos respecto de la cercanía y adscripción a diversas creencias políticas, sociales, estéticas y religiosas, constituyen “identidades plurales”, y estas se manifiestan de múltiples maneras que no necesariamente siempre coinciden con una vertiente religiosa que tiñe a la totalidad (2007: 92-93; Cf.: también Sen, 2008).

Estos procesos de constitución identitaria se han visto exponencialmente incrementados y acelerados con el desarrollo tecnológico desplegado por la globalización: tanto las posibilidades de movilidad física (viajes) como de comunicación (acceso instantáneo de textos e imágenes de casi cualquier parte del mundo), no solo han promovido el contacto con el otro mediante la superación de barreras físicas, espaciales y comunicacionales sino también de intercambio. Por ende, en las sociedades actuales puede constatarse la coexistencia y yuxtaposición de modos de vida tradicionales, arcaicos y ultramodernos (Todorov, 2014: 14), muy lejos de una homogeneidad uniforme y absolutamente libre de mezcla. Esto no significa que no haya conflictos con el otro, pero no a la manera “maniquea” que plantea Huntington.

### Desconocidos y extraños

Sin dudas, a mayor contacto, mayor posibilidad de conflicto. Pero una característica de las sociedades modernas (y más de las tardo modernas), es el nuevo entramado de convivencia humana que se constituye en ellas. Como señala Appiah (2007: 13), en el pasado, los miembros de la comunidad conocían a sus vecinos, porque eran partícipes en común de su historia. En el vivir diario era una excepción cruzarse con un *extraño*.



Por el contrario, en la actualidad, la vida cotidiana está poblada de desconocidos (y la mayoría de los cuales incluso aportan recursos e insumos que son esenciales para la subsistencia), lo cual abre una insalvable brecha hacia la incertidumbre. Zygmunt Bauman, indagando sobre este nutriente de insondables temores, lo describió con la categoría de miedo líquido (dentro de su conceptualización general de la *modernidad líquida*): “El miedo —dice— es el nombre que damos a nuestra incertidumbre: a nuestra ignorancia respecto a la amenaza, y a lo que hay que hacer...para detenerla...” (Bauman, 2007: 10). El *miedo líquido* es, pues, una latente, potencial e indeterminada percepción de amenaza que se cierne en una proximidad inevitable, porque si hay algo que nos imponen las sociedades contemporáneas es la inextirpable cercanía de *extraños*.

Los *extraños* de por sí fueron siempre considerados como heraldos de malos augurios, prefiguración del derrumbe del orden y presagios del fin del mundo (ordenado y conocido): “Los *extraños* tienden a causar inquietud precisamente por el hecho mismo de ser ‘*extraños*’, es decir, aterradoramente impredecibles, a diferencia de las personas con las que interactuamos a diario y de quienes creemos saber qué esperar...” (Bauman, 2016: 15-16).

En una de sus últimas reflexiones, Bauman conecta el tema, asiduamente visitado por él, de la sociología del *extraño* en la modernidad líquida (Cf. Borghi, 2008), con la denominada *Crisis de refugiados* en Europa del presente siglo. El título por demás sugestivo, *Extraños llamando a la puerta*, remite a la emoción dominante de miedo que provoca la irrupción de oleadas inmanejables de foráneos en la comunidad receptora, y el horror a que ese acontecimiento atente con el derrumbe del *orden* establecido. No es menos sintomático el diseño estético que ilustra las portadas de distintas

publicaciones referidas al tema como el texto del sociólogo polaco: en ellas se comparte la imagen del tendido de alambres de púa usados para impedir el paso de “los indeseables” (Cf. Bauman, 2016; Sen, 2008; Chomsky et al., 2017).

La sensación de inseguridad y vulnerabilidad generada por la llegada multitudinaria de migrantes provoca una perturbación difícil de asimilar: “Es imposible abstraerse de la percepción de que nosotros (los europeos) no hemos provocado la masiva y repentina aparición de *extraños* en nuestras calles ni tenemos control sobre semejante fenómeno. Nadie nos consultó; nadie pidió nuestro consentimiento” (Bauman, 2016: 20). No obstante, tal desconcierto o estupor procede de estar obligados a mirar un “resto invisible” de la humanidad que se desearía no existiera o no estuviera ahora “llamando —insistentemente— a la puerta” exigiendo una respuesta (Bauman, 2016: 21, 82-83).

## Migraciones y amenazas

Como recuerda Bauman, las migraciones masivas no son nuevas, pues forman parte de la dinámica misma de la modernidad. Tienen que ver con el incesante proceso de producción de *personas superfluas*. En el nombre del progreso, los migrantes económicos son impelidos a buscar horizontes más pródigos cuando en su lugar de origen situaciones adversas los hacen caer en la categoría de “localmente inútiles”, “excedentes” o “inempleables” (Bauman, 2016: 10-13). Saskia Sassen (2012: 167-171) puntualiza que las migraciones se producen por factores de expulsión (pobreza y desempleo), y factores de atracción (empleo y mejor paga). El fenómeno sigue la lógica misma de la expansión global del capitalismo que necesita la circulación de la fuerza de trabajo disponible. En las zonas de



acogida, los migrantes económicos pueden ser bien recibidos en tanto mano de obra especializada (si se desempeñan como profesionales o técnicos), pero también *mano de obra barata* (y, en este caso, muchas veces dispuesta a realizar las ingratas labores que los locales rehúyen; cuando sino también, en el peor de los casos, sometida a trabajo ilegal y esclavo de todo tipo). Así pues, Claire Rodier señala que los inmigrantes constituyen una mano de obra flexible y explotable de la cual las economías de los países industrializados no necesariamente desean prescindir (Rodier, 2015: 24).

Empero, un nuevo matiz se añade con los migrantes de Estados que se encuentran en proceso de *derrumbe* a causa de guerras y conflictos sociales, políticos y étnicos. La pérdida de la *seguridad existencial* de la población civil en estas sociedades suscita una huida caótica, desesperada (por cualquier vía, legal o ilegal; y a cualquier precio, incluyendo el riesgo de perder la vida), y como se ha registrado, multitudinaria (miles y millones de personas, según la magnitud del conflicto, como por ejemplo una guerra civil o catástrofe medioambiental). Paradojalmente, el carácter *irregular* y masivo de este flujo humano pugnando por hallar un lugar en los países desarrollados de Europa, no es reconocido por parte de los organismos de gestión migratoria como una previsible consecuencia directa de las políticas fallidas que las mismas potencias occidentales llevaron adelante sobre esos países en crisis (por caso, sobre las regiones de Oriente Próximo y Medio) (Bauman, 2016: 11; Rodier, 2015: 23). Por el contrario, estos migrantes desesperados son vistos como *verdaderos invasores*, no solo por su número, sino también por los supuestos signos de sus cualidades identitarias. En efecto, el estigma de su *extranjería* permite a una retórica del miedo equipararlos como culpables de los males de la globalización: delincuentes,

defraudadores, enemigos infiltrados o terroristas (Rodier, 2015: 65).

### Estigmatización focalizada

Alain Touraine señalaba que el 11-S incitó la necesidad de aplicar “un nuevo paradigma” para comprender la dinámica de las sociedades (Touraine, 2006: 24). Lo cual también se traduce en lo que respecta a las políticas migratorias. Hasta el 11-S, la migración era promovida en la Unión Europea para frenar el declive demográfico de algunos de sus países miembros, y para fomentar el crecimiento económico. Pero inmediatamente después del atentado a las Torres Gemelas, se produjo un punto de inflexión en “las cuestiones de inmigración y asilo en Europa, que pasarían a ser abordadas con una visión esencialmente represiva”, encuadradas en la denominada “lucha contra el terrorismo internacional”. El sector de la seguridad en las fronteras pasó “a ocupar un lugar preponderante, ya se trate de luchar contra la amenaza terrorista, el crimen internacional o, cada vez en mayor medida, contra la inmigración calificada como clandestina” (Rodier, 2015: 44). De este modo, no solo creció sin cesar el mercado del control y la vigilancia, sino que tendría una orientación selectiva en la identificación de una figura privilegiada: los individuos provenientes de países árabes y de mayoría musulmana, independientemente de su conducta específica (Rodier, 2015: 90-92). Aquello que Corey Robin comenta como la creciente “infraestructura política del miedo” constituida por aparatos burocráticos e instituciones destinadas a la elaboración de perfiles y prácticas de vigilancia orientadas a musulmanes y ciudadanos de origen árabe (Boucheron y Robin, 2016: 35).



El hecho de asociar terrorismo e inmigración, especialmente cuando la sombra del islamismo se desliza entre ambos conceptos, sirve para legitimar bastante más que los controles en las fronteras, pues también refleja la representación binaria de una sociedad occidental, portadora de valores universales y amenazada por los terroristas extranjeros, enemigos de la democracia y de la libertad. (Rodier, 2015: 97)

En este marco de implementación de políticas que intentan el (imposible) blindaje (total) de fronteras, se desplegaron en la Unión Europea estrategias que, por un lado, constituyeron una verdadera “externalización” de las competencias de administración de las migraciones, por caso, la agencia Frontex (Cf. Rodier, 2015: 140-141); y, por otro lado, una serie de procedimientos burocráticos que, más que eficaces para la identificación y captura de terroristas y criminales, sirven para elevar señales de disuasión a las intenciones de un continuo arribo migratorio a los países de acogida. En este aspecto, la proliferación de campos de detención, con una extensa prolongación de controles, procura no tanto la supervisión de la legalidad de los refugiados aceptados, sino más bien afianzar el concepto de que no será fácil transponer las fronteras, aunque se tengan los papeles en regla (Rodier, 2015: 152-153).

Por otra parte, de manera reactiva a estas demandas migratorias que afecta en distintos frentes a los países más prósperos (de Europa pero también a Estados Unidos), resurgen de su mismo seno (a ambos lados del océano) las banderas nacionalistas y xenóforas, ahora focalizadas en el islam, a raíz de los sucesivos atentados terroristas vinculados a movimientos islamistas radicales; que no obstante, muchos de ellos fueron perpetrados no por inmigrantes ilegales, sino por ciudadanos de los países donde ocurrieron los hechos (Cf., Rodier,

2015: 95). Aun así, la retórica del miedo alimenta el rumor de que entre los inmigrantes hay criminales, y, entre ellos, terroristas islámicos infiltrados (Rodier, 2015). La ideología base es la percepción de peligro, como explícitamente lo declaraba Oriana Fallaci en su evaluación sobre la “nueva Europa”: “Europa ya no es más Europa; es Eurabia, una colonia del islam, donde la invasión islámica no es sólo física, sino mental y cultural” (Chomsky et al., 2016: 11). Esto sirve a los populismos de derecha para fortalecer un discurso xenófobo e islamofóbico en defensa de una pretendida integridad de la cultura y comunidad nacional. Y, si bien todavía son una minoría, en algunos países comienzan a tener una participación clave en las alianzas del poder gobernante (Todorov, 2014: 21). Básicamente, la prédica de estos sectores se alinea en los términos esencialistas de Huntington:

El pueblo es para ellos una entidad transhistórica que engloba a los muertos, los vivos y las generaciones venideras, ligados por un fondo cultural invariable y homogéneo. Lo que induce a la distinción entre los nacionales “de raigambre” y los inmigrantes, en particular extraeuropeos, cuyos derechos de residencia habría que limitar, así como los derechos económicos y sociales. Si la extrema derecha tradicional sigue siendo a la vez antisemita y racista, las derechas radicales privilegian una nueva figura del enemigo, a la vez interior y exterior: el islam, al cual están asociados todos los individuos originarios de países culturalmente musulmanes (Chomsky et al., 2016: 29-30).

El gran riesgo de esta problemática contemporánea de alcance global es, siguiendo a Todorov, que “el miedo a los barbaros” conduzca a la comunidad presuntamente civilizada a transformarse en estados policiales y a extralimitar lo que considere su defensa legítima y, en tales acciones, incurra en los



extremos tan crueles como los de la misma barbarie que pretende combatir (Todorov, 2014: 17-18, 154).

### Referencias bibliográficas

- APPIAH, Kwame Anthony (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz.
- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Zygmunt (2016). *Extraños llamando a la puerta*. Buenos Aires: Paidós.
- BORGHI, Flavio (2010). "Tipificación del 'otro' en el espaciamento cognitivo de la modernidad líquida según Zygmunt Bauman". En: *Revista Astrolabio*. Nro. 4. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/243>
- BOUCHERON, Patrick y ROBIN, Corey (2016). *El miedo. Historia y usos políticos de una emoción*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- CHOMSKY, Noam; MOUFFE, Chantal y otros (AAVV) (2017). *Neofascismo. De Trump a la extrema derecha europea*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- ECO, Umberto (2013). *Construir al enemigo*. Buenos Aires: Lumen.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2008). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- HUNTINGTON, Samuel P. (2000). *El choque de las civilizaciones*. Barcelona: Paidós.
- RODIER, Claire (2015). *El negocio de la desesperación. ¿Qué oculta la tragedia de los refugiados?* Buenos Aires: Capital Intelectual.
- SASSEN, Saskia (2012). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- SEN, Amartya (2008). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- TOURAINÉ, Alain (2006). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- TODOROV, Tzvetan (2014). *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Este artículo corresponde al Dossier especial *Pensar las culturas. Discusiones desde los espacios transnacionales*, correspondiente al Vol. 3, Nro. 1 (enero-junio de 2021) de *1991. Revista de Estudios Internacionales*. Por un error de edición, se publica en el presente número.

**Fecha de recepción:** 23 de agosto de 2021.

**Fecha de aceptación:** 30 de septiembre de 2021.