

Emigración e ilegalización: una mirada ética

Gabriel Bello Reguera

Universidad de La Laguna

gabello@ull.es

Migrations and Illegality: an Ethical View

RESUMEN: El trabajo adopta como marco general la ética de la alteridad de E. Levinas, desde la que intenta explorar la mala respuesta que los estados receptores dan a los otros, los emigrantes ilegalizados. La hipótesis en juego apunta a una contradicción radical interna la ética política de esos estados. Por un lado, adoptan la ética liberal que subyace a los derechos humanos universales pero, por el otro, se identifican con la ética realista comunitarista que defiende los intereses de sus ciudadanos y legitima el no reconocimiento de la ciudadanía de los emigrantes ilegalizados. En segundo lugar el trabajo trata de contextualizar esta situación en un marco histórico y filosófico más amplio y llega a la colonización europea moderna que inspira, en el plano filosófico, la legitimación hegeliana de la esclavización colonialista de los otros y, en consecuencia, del racismo implícito en ella. Esta "ética" racista y esclavista resurge con la llegada de los emigrantes a Europa no forma de neoracismo. Frente a ella y a su legitimación hegeliana se levanta la ética de la alteridad en figuras como Charles Taylor y, sobre todo, Levinas que, paradójicamente, se distancian de individualismo abstracto y posesivo del igualitarismo liberal.

ABSTRACT: This essay takes as its framework the ethics of alterity of Emmanuel Levinas from which it aims to explore the bad response which the receptive countries gave to the others, the illegalized migrants. The hypothesis at play points to a radical contradiction in the political ethics of these countries. On the one hand, they adopt the liberal ethics implicit in universal human rights but, on the other, they are identified with the ethics of the political realism and with the communitarian ethics which defend the interest of its members and legitimate the non recognition of the citizenship of illegal(ized) migrants. The essay, then, aims to frame this situation in a more large historical and philosophical context and arrives at the modern European colonization and the Hegelian justification of colonial slavery and its implicit racism. This racist and slave "ethics" is recovered in Europe with migrations in the form of neo-racism. In front of that and its Hegelian justification rises the ethics of alterity by authors like Charles Taylor and Emmanuel Levinas who, at the same time, fall out from the abstract and possessive individualism of the liberal egalitarianism.

PALABRAS-CLAVE: emigración, ilegalización, derechos humanos, ética liberal, ética realista, ética comunitarista, colonización, racismo, neoracismo

KEYWORDS: migration, ethics, illegality, human rights, citizenship, liberal ethics, realist ethics, communitarian ethics, settlement, racism, neo-racism

Marco general

En el año 2002 se publica un libro editado por Javier de Lucas y Francisco Torres, titulado *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Las malas respuestas se refieren – dicho de forma muy sintética – a la carencia de una política inmigratoria que garantice los derechos humanos de los inmigrantes por encima de su instrumentalización económica y electoralista y que vaya más allá de actitudes más o menos compasivas pero políticamente insignificantes; y a la percepción de los inmigrantes como una amenaza para nuestra

ISSN 1989-7022

ILEMATA año 4 (2012), nº 8, 83-97



Received: 19/12/2011

Accepted: 14/01/2012

identidad cultural, nuestra forma de vida y, en último término, nuestra seguridad. Todo lo cual constituye una ecología cultural y política y cultural favorable a la xenofobia que a veces se solapa con el racismo o, como se dice hoy, con el neoracismo².

Lo que me interesa resaltar no es sólo que las respuestas que damos a los emigrantes sean *malas*, sino que sean *respuestas*. Si respondemos, aunque sea mal, es porque los destinatarios, los *otros*, nos han colocado en posición de responder o de ser responsables, y eso ocurre porque hemos sido interpelados por ellos, desde su *exterioridad*. Emerge así la relación de *interpelación/respuesta* como la estructura socio-comunicativa básica, cuya significación originaria es ética, ya que pone en juego la *responsabilidad* que siempre es "ante otro o "para otro". Este es el mensaje elemental de la ética de la alteridad en la versión levinasiana que, sin embargo, no es la única, como se verá más adelante.

Por el momento me limitaré a destacar la distinción entre i) la acción de *responder* o *dar* una respuesta a una interpelación y ii) la acción de *elegir* la respuesta. La primera viene dada por la situación socio-histórica y es inintencional o involuntaria: nosotros no decidimos que los emigrantes vengan ni que seamos interpelados por ellos antes de que hayamos podido hacer nada. Eso es lo que nos sitúa en una posición ambivalente entre la pasividad del interpelado y la actividad del que responde, ambas inevitables. La consecuencia es que *no podemos no responder*. Negarse a responder o refugiarse en la indiferencia son modalidades de respuesta igual que lo es el rechazo más o menos violento o la acogida más o menos hospitalaria. Esta situación lleva a sociólogos como Beck y Z. Bauman a llamar la atención sobre "el encuentro involuntario con el otro extraño", el extranjero, que define la era de la globalización³.

En cambio sí es o puede ser voluntaria e intencional la elección de la respuesta que damos al otro en ese encuentro. Por ejemplo, elegimos entre legalizar a unos e ilegalizar a otros. Al legalizar o regularizar a unos 20 millones de inmigrantes la UE los ha reconocido como ciudadanos de igual derecho, aunque no en todo su espectro, de los cuales 5.7 millones, el 14% de su población, corresponden a España⁴ (sin distinguir entre legalizados e ilegalizados). Se trata, a no dudarlo, de una respuesta buena que compensa la mala respuesta de la que comencé hablando, lo cual es un indicio de que la UE y sus estados miembros o tienen más de una respuesta que dar a los inmigrantes o la respuesta que pueden dar es compleja o *ambivalente*. Otro elemento de complejidad es que los inmigrantes no sólo interpelan por su vida sino también por la nuestra. Interpelan por su supervivencia y su mejora progresiva en términos de inserción ciudadana y laboral, e interpelan por nuestra

vida porque en la respuesta que les damos nos *exponemos* a nosotros mismos y exteriorizamos nuestra identidad cultural y su núcleo ético y político. Dicho de otro modo: lo quiera o no, en su respuesta a los inmigrantes el nosotros europeo (o el de cualquiera de sus estados), *da cuenta de sí mismo*: de su *mismidad* sea la que sea.

Dar cuenta de nosotros mismos

Y esto es, justamente, lo que ocurre con la respuesta que, como europeos, estamos dando a la interpelación migratoria procedente del Norte de África. Si hacemos caso a un Editorial de *El País* del día 11 de Abril pasado, lo que nos caracterizaba era el *desconcierto* ante la llegada, hasta ese día, de unos 25.000 desesperados norteafricanos a la isla italiana de Lampedusa huyendo de la violencia generada por las revueltas populares en Túnez y Libia⁵. Y ante los que no pudieron como fue el caso de unos 1000 libios que murieron en el viaje en los últimos tres meses hasta el 10 de Mayo)⁶.

De Libia habrían salido 700.000 refugiados de los que a Europa solo han llegado unos en torno a 5.000, mientras que los otros 500.000 han entrado en Túnez⁷. En 2008, antes de la crisis, había en Europa 8.000.000 de indocumentados que, si se suman a los 12.000.000⁸ que residían en EE.UU, la cifra sube a 20.000.000 (sin contar otros países receptores como Australia). Ello en el contexto de una emigración global de entorno a 200.000.000⁹, a los que, de algún modo, habría que sumar otros 700.000.000 que incluyen a la emigración entre sus planes de vida¹⁰. En España, en el año 2002, cuando se publicó el libro citado al comienzo, había 1.300.000 inmigrantes legalizados y 250.000 ilegales, que suponían el 3,64% de la población española. Hoy son 5.800.000, que suponen un 14% de la población.

Estos datos pueden servir para enmarcar el desconcierto que *El País* atribuye a la política inmigratoria europea en su doble cara, la interior y la exterior. En la interior estaríamos ante la quiebra del acuerdo o concierto que afloró entre Italia y Francia sobre la libertad de circulación por el territorio de la UE, que la primera pretendió utilizar para exportar sus propios inmigrantes y la segunda se negó a acoger, contradiciendo la legalidad común, habiendo de por medio en ambos casos razones electorales. Más adelante se sumarán a Francia Finlandia y Dinamarca, al blindar sus propias fronteras. Pero este desacuerdo interno no afecta para nada al acuerdo sobre la frontera exterior, común a todos ellos, a su estabilidad y su seguridad, que es la que convierte a Europa en una fortaleza ante la emigración, conocida como espacio Schengen que *El País* tampoco cuestiona.

¿En qué consiste, entonces, el desconcierto en la política migratoria exterior? Según *El País*, en su Editorial citado, en la ausencia de acuerdo entre: i) entre las declaraciones retóricas de apoyo a las revueltas democráticas del mundo árabe, que en Libia llegan hasta la ayuda militar, y ii) el rechazo de que sus protagonistas son objeto aquí cuando llegan como inmigrantes. Francia, por ejemplo, que fue la primera en atacar militarmente al Coronel Gadafi, para defender a los rebeldes libios, se niega frontalmente a que los emigrantes de este país (como los de Túnez) traspasen su frontera. Además de desconcertante, esta situación puede ser definida como contradictoria, hipócrita, cínica y ambivalente dada la doble valoración implicada, positiva para nosotros y negativa para ellos.

Ilegalización y ética

Lo que pretendo es extender el desconcierto que *El País* denuncia en los episodios recientes, a toda la política inmigratoria de la UE. Y para ello iré directamente a la secuencia práctica en la se materializa: *detención-ilegalización-internamiento-expulsión* en cuyos detalles no puedo entrar. El núcleo de esta secuencia es, desde mi argumento, la *ilegalización*, la respuesta más frecuente que damos a personas que llegan de sus países de origen con la intención de mejorar su vida sin haber cometido delito alguno ni allí ni aquí. Aunque entre ellos puede haber delincuentes como en todas partes. Es el desconcierto de un menor senegalés retenido en un centro de internamiento de Tenerife, que se quejaba a uno de sus cuidadores con toda la ingenuidad del mundo: "mi padre me dijo que viniera a trabajar: ¿por qué me encierran en un sitio como éste?". O el desconcierto que subyace al grito de un grupo de manifestantes neoyorkinos en apoyo de los inmigrantes latinoamericanos: "ninguna persona es ilegal".

Si la ilegalización tiene como destinatarios a individuos que no han cometido actos ilegales, se trata de una práctica política que performa o construye lo que ella misma nombra: la situación *fuera de la ley* que impone a quienes afecta. Y aunque su formalidad es jurídica, se trata de una práctica política tanto en la decisión que la motiva como en su significación inmediata: la exclusión de los ilegalizados del espacio público del estado ilegalizador. La impresión generalizada, tanto en la opinión pública como en estudios especializados, es que la soberanía democrática de los estados que ilegalizan es razón suficiente para justificarlo.

Sin embargo, creo que hay una mirada ética posible que permite ver las cosas de otro modo. Merece, pues, la pena una exploración más detenida desde esta perspectiva.

El primer paso es reconocer el papel que juega la ética del *igualitarismo liberal* o *igualitarismo universalista*, cuyo principio básico es la igual dignidad de todos los seres humanos. De este principio se derivan al menos tres normas ético-políticas: (i) los seres humanos individuales son libres de proseguir sus propios proyectos vitales y de elegir sus propias opciones mientras no interfieran negativamente en las de los demás; (ii) los individuos de un estado que no puede satisfacer las necesidades de sus miembros están moralmente legitimados para emigrar y buscar dicha satisfacción en otro estado, lo cual garantiza la *libertad de movimiento* de un estado a otro; (iii) los estados ricos y bien constituidos están moralmente obligados a ayudar a los estados pobres a satisfacer las necesidades de sus miembros, lo cual implica rebajar la rigidez defensiva de sus fronteras frente a la inmigración. Más aún, si la libertad de movimiento migratorio es universal e irrestricta, cualquier obstáculo a la misma como las fronteras estatales debería ser eliminado.

Sin proponérselo explícitamente el argumento liberal nos emplaza en el imaginario cosmopolita en el que, más allá de las particiones de las fronteras estatales y su inhospitalidad estructural, sólo quedan las del planeta tierra, susceptibles de proporcionar una hospitalidad irrestricta o universal. Se abre, de este modo, un conflicto frontal entre un imaginario ético universalista y la realidad particularista de los estados-nación que, al autodefinirse como "de derecho", se autoidentifican con los valores y principios universalistas. Esta contradicción lógica y política es susceptible de interpretaciones diversas. Por ejemplo, la que la define como una fractura irreparable entre el compromiso moral con las personas, como los inmigrantes, y el compromiso político con la razón de estado y su nihilismo ético. Esta fractura o contradicción es lo que estaría inmediatamente detrás de la ilegalización y no sólo es sólo práctica o política sino también teórica o intelectual ya que los mismos autores que enuncian y defienden en abstracto la ética liberal¹¹ a la hora de aplicarla en el contexto particular de un estado, defienden su razón soberana para ilegalizar indiscriminadamente. Lo cual implica el abandono de la ética liberal y los derechos que comporta.

¿Se puede acusar a estos autores y a quienes, como ellos, defienden la legitimidad estatal de la ilegalización de inmigrantes, de moralmente nihilistas? ¿Se les puede achacar a unos y a otros, la "suspensión política de la ética"?¹² Antes de responder a estas preguntas con un sí rotundo me gustaría examinar otras alternativas. Por ejemplo que, pese a su universalismo, la ética liberal no es la única ética que hay por lo que rechazar *esa* ética no implica el rechazo de *la* ética. Y si es así, el conflicto ya no es (no solo) entre la ética liberal y el nihilismo moral de

la razón de estado, sino también entre éticas diversas y, por lo tanto, interno a la esfera de la moralidad. Pues bien, esto es lo que ocurre si se tiene en cuenta a los defensores de éticas no liberales como la ética "realista" o del realismo político y la ética comunitarista.

Por "ética del realismo político" entiendo, con Hendrikson¹³, aquella que pone el énfasis en la obligación moral del Estado y sus funcionarios, derivada del pacto que subyace a toda unidad política, de defender los intereses de sus miembros centrados en el valor de la *seguridad* para sus vidas, su riqueza, su trabajo, sus instituciones y su cultura, etc. Por eso el estado es soberano a la hora de poner en práctica la política inmigratoria de la UE: detener, ilegalizar encerrar y expulsar por métodos más o menos violentos. De esta ética surge la "fortaleza antiinmigratoria europea", defendida por un complejo fronterizo (jurídico, informático, político y semimilitar, comunicativo, etc.) que, sin embargo, no evita cierta porosidad que permite la entrada a millones de ilegales cuyo destino es el mercado de trabajo ilegal. Por eso hay quien sospecha que esa porosidad es intencionada o, cuando menos, tolerada¹⁴.

La ética comunitarista, por su parte, pone su énfasis en el valor la identidad cultural y/o nacional de un estado-nación, o de un conjunto de estados-nación como la UE. Hay ejemplos tanto teóricos como prácticos. De los primeros merece la pena mencionar el del italiano G. Sartori¹⁵ quien propone la exclusión de los inmigrantes musulmanes porque su fundamentalismo los convierte en "inintegrables" en la democracia pluralista y liberal europea. El efecto inmediato sería el encierro de Europa dentro de los muros de la comunidad liberal, lo cual es contradictorio con la crítica al comunitarismo de Ch. Taylor al que acusa de encerrar a cada cultura dentro de sus propios muros identitarios, lo cual volvería imposible la integración de las sociedades multiculturales. En un contexto como este se sitúan los ejemplos prácticos como la expulsión de gitanos en Francia e Italia, la prohibición del velo y el *burka* en la misma Francia o de los minaretes de las mezquitas en Suiza.

La ética comunitarista, centrada en la identidad, es, en realidad, un capítulo de la ética realista cuya prioridad son los intereses de los estados receptores (económicos, políticos y culturales). Estos intereses pueden ser condensados o concentrados en una identidad común que proporciona sentimiento de pertenencia, sentido y orientación vitales, y su radicalización puede dar lugar a políticas abiertamente xenófobas como la que promueve el partido "Plataforma per Catalunya" que en las elecciones del 22 de Mayo pasado ha obtenido 66.000 votos traducidos en 67 concejales lo cual debe poner en relación con altas tasas de inmigración¹⁶.

El análisis anterior muestra que el desconcierto europeo tiene más de un perfil. Ya no se trata del dilema entre la ética (liberal) y el nihilismo moral de la razón de estado, sino de un desacuerdo o desencuentro interno a la moralidad: entre la ética liberal, idealista y universalista, y la ética realista y comunitarista, ambas particularistas. El fondo del problema es una cuestión de límites. Límites como fronteras territoriales que delimitan el interior y el exterior de los estados de derecho como estados-nación. Límites como limitaciones jurídicas y políticas inherentes al realismo y al comunitarismo éticos impuestos por las fronteras anteriores: por ejemplo en la admisión de inmigrantes. Y límites como limitaciones a las exigencias universalistas del idealismo ético que demanda reconocimiento de los derechos de ciudadanía para todos. Este breve recuento muestra que los límites y limitaciones no son sólo territoriales o espaciales sino también temporales y merece la pena explorar su dialéctica histórica.

Futuró(polis)

El mejor espejo en que las limitaciones en cuestión se pueden ver reflejadas es la anticipación imaginaria de un futuro cosmopolita cuya significación consiste en i) representar las insuficiencias particularistas del estado-nación y su lógica excluyente e inhospitalaria, y ii) superarlas mediante un formato político más amplio e inclusivo que supera las limitaciones particularistas aunque aun no esté muy claro cómo. Pero eso no importa. Lo relevante es el énfasis en el universalismo superador de las limitaciones particularistas. Un buen ejemplo es el de S. Benhabib cuando aborda desde Norteamérica la emigración europea. Es lúcidamente consciente de la contradicción a la que me vengo refiriendo entre el universalismo igualitarista liberal y el particularismo realista y comunitarista de los estados de derecho actuales. Hasta el punto de que la define como *hipocresía* entre la esperanza en la hospitalidad cosmopolita, que incluye a todos los seres humanos, y la inhospitalidad del particularismo estatal para con los inmigrantes. Benhabib llega a reconocer una hipocresía organizada e institucionalizada¹⁷ que, pese a todo, justifica con dos argumentos: que los estados-nación europeos no pueden no ser inhóspitos con los emigrantes a riesgo de su propia supervivencia, y que esta situación se resolverá con el advenimiento del cosmopolitismo.

Ahora bien, por mucho que pese a la fe y a la esperanza cosmopolitas de Benhabib y sus correligionarios, los emigrantes no viajan a *Cosmópolis* sino al Noroeste del planeta: la UE y los EEUU. Parafraseando el dicho de Epicuro - "cuando estamos nosotros no está la muerte y

cuando está la muerte no estamos nosotros”, luego no hay que temerla - se puede decir que “cuando están los emigrantes no está *Cosmópolis* y cuándo esté *Cosmópolis* no estarán los emigrantes”. Luego no hay que contar con ella.

Otras críticas menos expeditivas y más sofisticadas al cosmopolitismo no lo dejan mejor parado. Por ejemplo la que E. Mendieta, colombiano afincado en Nueva York, dirige al cosmopolitismo kantiano, al que se remite Benhabib. Mendieta lo acusa lisa y llanamente de *imperialista*. Porque, entre otras cosas, es irreflexivo e inconsciente sobre el emplazamiento imperial de su propia génesis y, sobre todo, elimina de su espacio normativo al *otro concreto* con su diferencia y su alteridad. Mendieta sigue aquí al sociólogo alemán U. Beck quien propone sustituir el cosmopolitismo normativo kantiano por un cosmopolitismo descriptivo o, mejor aún, por la *cosmopolitización*, el movimiento que, partiendo, en el espacio de la globalización, del “encuentro involuntario con el otro extraño” continúa en forma de una “hermenéutica del otro”. A partir de aquí, Mendieta propone un cosmopolitismo “dialogico” o cosmopolitismo del otro¹⁸ que nos devuelve a la relación involuntaria con el otro extraño. Una relación que, por un lado, puede ocurrir dentro o fuera de las fronteras estatales a las que desafía calladamente y, por el otro, converge no menos involuntariamente con la ética de la alteridad mencionada al comienzo.

El pasado (racista)

Como decía allí, la versión más conocida de esta ética es la de Emmanuel Levinas y de ella se puede decir, en general, que confronta al mismo o la mismidad de un estado, un grupo o un miembro individual de cualquiera de ellos, con su otro o sus otros lo cual implica el cuestionamiento de la identidad de aquellos. Es, pues, un desafío radical a la ética realista y comunitarista ya que el intento de defender a muerte una identidad común y las fronteras que la delimitan da lugar a episodios de “limpieza identitaria” que degenera en episodios de violencia étnico-nacionalista y fundamentalista. Es el caso de la reacción nazi ante sus otros, los judíos, que inspiró a Levinas la ética de la alteridad¹⁹. O de otros genocidios posteriores. Una segunda versión de esa ética que yo mismo he sugerido²⁰, incluye en ella a la política del reconocimiento y a la ética de la autenticidad de Charles Taylor. El reconocimiento lo es, explícitamente, de otras culturas pero implícitamente, también lo es de los identificados con ellas o por ellas: los otros, sin los cuales el reconocimiento perdería su significación. El reconocimiento aparece, así, como una forma de relación positiva con el otro, que viene

a sustituir a sus negativos como el “no reconocimiento” o el “mal reconocimiento”, característicos del imperialismo y el colonialismo culturales, modernos, y de sus restos postmodernos.

En este contexto, surge una tercera imagen de la ética de la alteridad, propuesta recientemente por una profesora de Alemán de la Universidad de Harvard, Beatrice Hanssen, en un ensayo del año 2000 – titulado “La ética del otro”. En este trabajo, Levinas y Taylor son presentados compartiendo un marco más amplio: el delimitado por la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, dialéctica del “reconocimiento”, que enfoca la alteridad del otro en la condición de esclavo y, por lo tanto, víctima de la discriminación racista. Entre las diversas interpretaciones que tiene en cuenta Hanssen destaca la de F. Fanon, conocido militante anticolonialista en la Argelia francesa, según la cual el pasaje hegeliano puede ser visto como “la justificación filosófica del colonialismo occidental” y, por lo tanto, de la política colonialista y del estado imperialista que lo ponen en práctica. En dicha justificación, además, opera la idea de que “un hombre es humano en la medida en que trata de imponer su existencia a otro ser humano para ser reconocido por él. Lo cual implica una “violencia de imposición” que fuerza el reconocimiento por el otro sometido y que estaría vinculada al estado de naturaleza hobbesiano y su lucha de todos contra todos²¹. Sin pacto político que la limite ya que este solo tiene lugar entre los colonizadores, no entre colonizadores y colonizados. Por lo cual Fanon creía justificada la violencia anticolonialista en nombre de la liberación de los colonizados, de igual modo que la tradición marxista lo creía en relación con la violencia revolucionaria en contra la explotación capitalista y en defensa del proletariado.

Sobre este trasfondo reconstruido por ella misma Hanssen propone la que, probablemente, es la interpretación más adecuada de las posiciones de Levinas y Taylor y su común denominador: la ética de la alteridad. Los dos están, como Fanon, en contra de la justificación hegeliana de la discriminación racista y su violencia esclavista, sea la que llevó a cabo el colonialismo (Taylor) o bien la que perpetró el nazismo (Levinas). Pero a diferencia de él no aceptan la violencia del oprimido contra el opresor como método de liberación de la violencia racista y la sustituyen por su respectiva versión de la ética de la alteridad a la que me referiré al final.

El presente (neorracista)

La revisión del pasado de Hassen, que he interpretado muy sintéticamente y quizá muy a mi manera, no obedece tanto al objetivo académico usual de la erudición por la erudición, en un limbo moral y político

que la vuelve irrelevante. Ella toma partido inequívoco por la causa postcolonialista abierta por autores extraeuropeos como el palestino E. Said y su libro de 1978, *Orientalism*, de amplia influencia en los estudios culturales de habla inglesa²². A riesgo de equivocarme, diré que la "causa postcolonialista" consiste, entre otras cosas, en la recuperación o reconstrucción de lo que Arjun Appadurai, procedente de la India pero americanizado como Said, denomina la *modernidad ensanchada* (*modernity at large*)²³. Se trata de modernidad globalizada que contrasta vivamente con la modernidad localista, de condición eurocentrista y centrada en la ilustración iluminista, que ignora u olvida sistemáticamente su lado oscuro: el colonialismo y el imperialismo que definían la proyección exterior de la modernidad europea y que, según el Fanon de Hassen, Hegel justificaba en términos de "racionalidad filosófica". Los nacientes estados europeos que hacia dentro se identificaban con la democracia y de derecho, hacia fuera eran imperios colonialistas, pre-democráticos y antidemocráticos, que sustituían el derecho por los intereses económicos y su última *ratio*: la violencia inherente a la ocupación, el dominio y la apropiación irrestrictos.

El olvido sistemático de esta "cara oscura" o "cara exterior" de la ilustración europea moderna, por parte del ombliguismo eurocentrista de la filosofía y la intelectualidad occidentales se traduce en inconsciencia de la configuración postcolonial y neocolonial del mundo que, irónicamente, le está pasando una doble factura a las otrora potencias coloniales europeas. Por un lado, la pérdida del eurocentrismo, el desconcierto en la política global y la inseguridad económica creciente ante las potencias emergentes: excolonias convertidas en megaestados como China, India o Brasil. Por el otro la presencia creciente de los miembros de los estados fallidos e inviables, igualmente postcoloniales, que llegan a ellas como emigrantes e interpelan calladamente por una justicia con tintes inequívocamente históricos.

Con la llegada de los emigrantes desde las antiguas colonias llega, también, el racismo de aquel tiempo solo que transfigurado en lo que los estudiosos denominan *neorracismo*²⁴. La clave del prefijo *neo* antepuesto al sustantivo "racismo" y al adjetivo "racista" está en disimularse como tal, para sortear la crítica antirracista, desarrollada a partir de la Segunda Guerra Mundial. Y ese disimulo ha puesto en juego algunas estrategias que, a juicio de P. Taguieff, convierten al antirracismo al uso en "conmemorativo"²⁵ porque ha quedado desfasado por las mutaciones del racismo viejo. Una de ellas es la conjunción de "dos lógicas racistas"²⁶ que, según el sociólogo francés Michel Wiebiorka, una procede del "paradigma colonialista" y otra del "paradigma nazi". La primera consiste en la inferiorización moral del otro que justifica su empla-

miento en el estrato más bajo de la sociedad colonial con el objetivo de su explotación económica hasta la muerte. Y la segunda, en la deshumanización del otro con el fin de excluirle de la sociedad por los medios más eficaces. La deshumanización como exclusión moral que justifica la exclusión social, económica y política. Ahora bien, estas dos lógicas se expresan en formas menos brutales y atroces que las de sus respectivos paradigmas, que yo mismo he definido como "deshumanización de baja intensidad"²⁷.

Esta primera diferencia neorracista permite entrar un poco más en el corazón del presente. El neorracismo es la discriminación propia de la era postcolonialista y neocolonialista y tiene lugar, mayormente, en la emigración y mediante la emigración. Y la emigraciones una actividad – no un fenómeno natural – medio voluntaria y medio involuntaria y, por lo tanto, forzada, por la desigualdad económica repetida y aumentada por el capitalismo global postcolonialista (en relación con Europa) y neocolonialista (en relación con EEUU). Y es justo aquí donde entran en juego las dos lógicas racistas: la inferiorización y la exclusión. La desigualdad económica constituye, de suyo, una forma de inferiorizar al otro (o a la otra) y destinarle a los estratos más bajos de la sociedad global: cosa que ocurre los estados fallidos o inviables (postcoloniales) donde quienes pueden ejercen el derecho de huida en busca de mejores oportunidades de vida que, por lo que sabemos, solo encuentran en los estratos más bajos de los estados ricos y bien organizados (al menos hasta la crisis aun en curso). Y los más bajos de los más bajos son, precisamente, los destinados a los inmigrantes *ilegalizados*, forzados a vender su fuerza de trabajo en el mercado ilegal o negro que, en contra de lo que suele ocurrir, que este mercado encarece el precio de las mercancías, el de la fuerza de trabajo ilegal se abarata por debajo del salario mínimo. Salvo en el caso del mercado del sexo, en el que, al no haber un precio de mercado establecido, es difícil precisar si el de la fuerza de trabajo pertinente, de origen migratorio, baja o sube. Y eso, cuando el ilegalizado o la ilegalizada de turno no son excluidos sin más y expulsados a su país de origen, el de su primera exclusión.

En cuanto a la exclusión es preciso resaltar su estructura básica: que está vinculada a *dos estados* excluyentes. Primero el de procedencia, fallido o inviable, que excluye forzando a sus miembros a emigrar, ya que él mismo ha sido excluido por la globalización económica de los estados viables, bien organizados y ricos (al menos hasta ahora). Segundo el estado de llegada, viable o exitoso, de derecho, que les excluye al ilegalizarlos, detenerlos, encerrarlos y expulsarlos, devolviéndolos al lugar de la primera exclusión. Esta exclusión doble está detrás de la "suspensión política de la ética" mencionada más atrás, ya que los derechos morales o humanos sin su reconocimiento efectivo como derechos de ciudadanía quedan degradados al

nivel de otros productos culturales desechados como la ropa usada y las medicinas caducadas. Unos y otros son objeto de "donación solidaria y generosa" a los pobres del Sur. Por otro lado, las víctimas de esta doble exclusión son ejemplos vivientes de la *vida desnuda* que G. Agamben define como *homo sacer* que, desnudado de cualquier vestimenta jurídica y política como los derechos de ciudadanía, quedan en una situación de extrema vulnerabilidad: la de mera biología.

Pero la lógica de la exclusión queda incompleta sin otras dos mutaciones neorracistas. La más socorrida es la sustitución del discurso biologista de la desigualdad genética, como explicación y justificación de la superioridad e inferioridad raciales, por el discurso de las diferencias culturales esencializadas, cerradas sobre sí mismas y, por lo tanto, inconmensurables e incommunicables entre sí. De forma que, al mezclarse, unas ensucian e impurifican a otras que, a la postre, temen quedar desidentificadas de sí mismas y reaccionan defensivamente con mecanismos de "limpieza identitaria" legitimados por la ética comunitarista. Aquí entra en juego otra mutación neorracista: la sustitución de la racionalidad (pseudo)científica que (pseudo)verificaba empíricamente la desigualdad moral como diferencia bio-genética, por la racionalidad jurídico-política que, al legalizar e ilegalizar, performa la desigualdad jurídica y moral de los culturalmente diferentes. Es lo que algunos denominan el "racismo institucional".

En este contexto aparece una imagen de la *ilegalización* distinta de la que difunden los estados de derecho que la practican sistemáticamente. Si para estos se trata de una práctica democrática y, por lo tanto, moral y jurídicamente legítima, en el contexto que estoy describiendo aparece como una práctica *neorracista* en la que convergen las diversas mutaciones del racismo viejo con sus diversas consecuencias. Entre las cuales me gustaría resaltar la performación (construcción o producción) de una humanidad ilegalizada, irregularizada, anormalizada o anormativa, diferenciada de otra legalizada, regularizada, normal(izada) y normativa. De una humanidad inferior y otra superior, que es el significado permanente del racismo en cualquiera de sus versiones: la *re-producción* postmoderna de la lógica antigua y moderna de la (auto)humanización y la (hetero)deshumanización con sus consecuencias éticas y políticas²⁸.

La ética de la alteridad

Estamos ante la raíz (o una de las raíces) del mal que se globaliza banalmente y que se banaliza globalmente ante nuestros ojos, y en este ensayo sugiero la ética de la alteridad como una perspectiva crítica e inspiradora de una política inmigratoria alternativa a la ilegalización y sus consecuencias, lo cual es extremadamente complejo y difícil, sobre

todo en una situación de crisis como la presente. No sólo económica sino también cultural y moral como muestra el conflicto entre la ética de la alteridad, la ética liberal, la ética realista y comunitarista y la suspensión política de la ética, a la hora de afrontar una situación migratoria y neorracista como la presente.

Terminaré, pues, con unos breves apuntes sobre la génesis histórica y la significación teórica de la ética de la alteridad. Ambas tienen que ver, como apunté en su momento (a propósito de B. Hassen), con el doble rechazo de Levinas y Taylor: de la violencia racista y esclavista propia del colonialismo y el nazismo, pero también de la violencia antirracista y antiesclavista de Fanon y la tradición revolucionaria marxista. Irónicamente, sin embargo, ni Levinas ni Taylor recurren al igualitarismo liberal europeo moderno e ilustrado, con su énfasis en la igualdad abstracta, como remedio ético contra la desigualdad racista. Taylor le acusa de ser *ciego* para las diferencias de los otros (*color blind*), ceguera que hace extensiva al "yo racional y abstracto" cartesiano y kantiano, el yo liberal que está conectada, en parte, con la "arrogancia" de creerse superior a otras formas de humanidad diferentes en lo cual consiste, precisamente, el racismo. Por eso propone abiertamente el reconocimiento de esas diferencias y su valor positivo, lo cual implica una redefinición del yo y de la igualdad: de indiferenciados y abstractos en diferenciados y concretos. El fondo del asunto es, para Taylor, la liberación de la *autoimagen negativa* interiorizada por los no reconocidos o mal reconocidos como efecto de la discriminación racista y neorracista que inferioriza o deshumaniza a los racializados o neorracializados²⁹. De ahí la ética de la autenticidad, que pretende rescatar o restaurar identidades discriminadas negativamente, no reconocidas o mal reconocidas, mediante una política del reconocimiento del igual valor de todas culturas y de los identificados con ellas con todas las reservas críticas que se quiera.

Levinas, por su parte, marca una distancia filosófica radical respecto de otra versión del individualismo moderno: el individualismo posesivo y autoposesivo, que excluye al otro de su identidad pura, narcisista, definida por sus posesiones y autoposesiones económicas pero también psicológicas y morales expresadas en fórmulas como "mis propiedades", "mis cualidades", "mí carácter", "mis méritos" o "mis derechos"³⁰. Estas expresiones constituyen algunas de las raíces modernas del clasismo y el racismo que justifican la exclusión del otro de un espacio propietario o identitario dado. Cuyo climax es, hoy por hoy, la hiperposesividad que exhiben en los medios globales, de modo hipernarcisista, los individuos singulares conocidos como "altos ejecutivos" del entramado financiero global, representantes paradigmáticos del yo racional y abstracto moderno. Y cuyo efecto estructuralmente perverso es la desposesión global creciente, por ejemplo mediante la provocación de

crisis como la que estamos padeciendo si bien, como siempre, unos más que otros. Frente a todo lo cual Levinas proponía, en su momento, sustituir la relación de posesividad, inevitablemente narcisista y violenta con el otro, por la responsabilidad asimétrica para con él: dar sin esperar nada a cambio que desafía moralmente a la ética del igualitarismo pero, sobre todo, a la política de la apropiación que recurre a la violencia explícita o implícita.

Notas

1. Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación FFI2011-24120 del MCI, titulado "Justicia, ciudadanía y género: feminización de las migraciones y derechos humanos".
2. Talasa, Madrid, pp. 12-13.
3. Z. Bauman, *Ética postmoderna*, U. Beck, *El dios personal. La individualización y el espíritu del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona, 2006.
4. D. Chico Zamanillo, "Inmigración y crisis en la UE", *El País*, 26-05-2011, en la Sección "Rusia hoy".
5. *El País*, 11-04-2011. Editorial.
6. *El País*, 10-05-2011, p. 6.
7. S. Nair, "Revoluciones e inmigración", *El País*, 7-05-2011.
8. Bill Ong Hill, *Deporting Our Souls. Values, Morality and Immigration Policy*, Cambridge University Press, 2006, p. 9.
9. Cfr. T. Faist, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford, Clarendon Press, 200, p. 3.
10. M. Naím, "El plan B: 700 millones desean emigrar", *El País*, 21-02-2010. J. H. Carens, "Migration and morality. A liberal egalitarian perspective", en B. Barry y R.E. Goodin, eds., o.c. pp. 25 y ss.; R. Del Águila, "Tolerancia, respeto y democracia ante la emigración", en R. del Águila, y otros, *Inmigración. Un desafío para España*, Edit. Pablo Iglesias, Madrid, 2005, p. 2.; F.G. Whelan, "Citizenship and Freedom of Movement: An Open Admisión Policy?", en M. Gibney, ed., *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*, Greenwood Press, 1988. Sobre las modalidades y dificultades de esta "ayuda" F.G. Whelan, o.c., pp. 13-16.
11. Me refiero a los autores citados en la nota 10.
12. S. Zizek, *La suspensión política de la ética*, FCE., Buenos Aires, 2005, especialmente las pp. 190 y ss.
13. D.C. Hendrickson, "Migration in Law and Ethics. A Realist Perspective", en B. Barry y E. Godwin, eds, *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, The Pennsylvania State University Press, 1992.
14. F. G. Whelan, o.c., pp. 3-4.

15. G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Multiculturalismo, pluralismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001.
16. Cfr. el amplio reportaje "La xenofobia echa raíces" en *El País*, 29-05-2011, en el que se informa de que en municipios como Vich o Salt la tasa de inmigrantes es del 40% y el 23% respectivamente, cuando la media en España es del 14%. La conferencia de la que procede este texto tuvo lugar el día 3-06-2011.
17. S. Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 156.
18. E. Mendieta, "From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism", *Ethics & Global Politics*, Vol. 2, nº 3, 2009, pp. 246 y 253.
19. R.J. Bernstein, *El mal radical*, Edit. Fineo, México, 2006, p. 248.
20. G. Bello, "Política de la responsabilidad asimétrica", en *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, y "La tolerancia y la experiencia de la alteridad", en *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, Granada, Comares, 2007.
21. B. Hanssen, "The Ethics of the Other", en M. Gerber, B. Hanssen y R. Walkowitz, eds., *The Turn to Ethics*, Routledge, Nueva York, 2000, pp 144 y 146.
22. E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, Nueva York, 1978. B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, Londres, 1997.
23. A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalización*, University of Minnesota Press, Minneápolis/Londres, 1996. P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993.
24. G. Bello Reguera, "Emigración, multiculturalismo y neorracismo", en *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, cit.
25. P. Taguieff, "L'antirracisme en crise. Elements d'une critique reformiste", en M. Webiorka, ed., *Racisme et modernité*, La Decouverte, París, 1999.
26. M. Wiebiorka, "Racism in Europe. Unity and Diversity", en A. Rattansi y S. Westwood, eds, *Racism, Modernity and Identity. On the Western Front*, Polity Press, Londres, 1994, p. 182.
27. G. Bello Reguera, "La emigración y la periferia moral europea. Deshumanización de baja intensidad", en *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011.
28. He abordado esta lógica más ampliamente en mi libro *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011.
29. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993, pp.
30. G. Bello, "La política de los derechos humanos y los derechos de los otros", en *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, Comares, Granada, 2007.