



LA EMIGRACIÓN ANTE EL MURO HUMANISTA¹

GABRIEL BELLO REGUERA

EL CONTEXTO

Tomaré como punto de partida un hecho histórico-político al que me he referido por extenso en otra ocasión². La Europa que hoy es el destino migratorio para mucha gente de tres continentes –América Latina, África y Asia– y de una parte de la propia Europa, la del Este, es el escenario de dos procesos de largo alcance, uno de deslocalización y otro de relocalización. La deslocalización, conlleva dos efectos de largo alcance. Uno es el desplazamiento de Europa de su lugar en el mundo, el centro, de donde procedía la expresión “eurocentrismo” que ya ha perdido su vigencia. No sólo en el sentido cultural y político, sino también en el económico: Europa ya no es el centro del capitalismo imperialista y su red financiera global que se desplaza, con la sede imperial, a Norteamérica, aunque seguirá siendo un importante enclave capitalista y mercantil. El otro, el proceso de descolonización mediante el cual las otrora colonias europeas se independizan del poder colonial. Como consecuencia, Europa acaba replegada sobre su propio territorio continental y en los territorios postimperiales surgen una serie de *estados postcoloniales* de dos tipos. Uno constituido por megaestados como el ya mencionado EE.UU., Japón, India, China, Brasil, México, etc., que han superado ampliamente a su antigua metrópoli, y que difieren de ella en que nunca han sido monoculturales, al estilo de cierta autoimagen europea hoy obsoleta, sino multiculturales. Unos y otros se juntan hoy en el G-20. Y un segundo constituido por estados fallidos o fracasados en parte por el diseño colonialista europeo de muchos de ellos. Este segundo grupo de estados postcoloniales son el punto de partida de muchos de sus miembros, postcolonizados, que se desplazan hacia la replegada Europa como emigrantes en un viaje siempre incierto y a veces trágico.

Simultáneamente, esta reestructuración de la geopolítica global produce un movimiento de relocalización o redelimitación de Europa que se pone en marcha en la

década de 1950, justo al comienzo de la era postcolonial o postimperial: el proyecto de una Unión Europea que acabará unas décadas más tarde eliminando sus fronteras interiores entre los estados miembros, y redefiniendo su frontera exterior común: su posición ante los otros. En eso consiste, básicamente, el “acuerdo Schengen” que da lugar a la constitución del “espacio Schengen”³. Pero al hablar de los otros de Europa y de los europeos, de nuestros otros, es preciso distinguir dos modalidades: los “otros significativos” y los “otros constitutivos”. Los otros significativos son aquellos con los que nos identificamos positivamente, a los que queremos parecernos al menos en parte. Con ellos compartimos el sentimiento de pertenencia a un espacio identitario común, definido o delimitado por ciertos elementos culturales comunes como la democracia y el capitalismo. Los “otros constitutivos”, en cambio, son aquellos con los que nos identificamos negativamente, mediante la oposición binaria entre nuestra identidad positiva interna y su diferencia negativa externa. Esta relación constitutiva es ambivalente, paradójica o contradictoria en sí misma. Como exterioridad negativa quedan excluidos de nuestro espacio identitario, pero como un elemento constitutivo de dicho espacio, si bien negativamente, están vinculados a nosotros de forma inevitable.

Esta distinción entre dos tipos de otros, explica la diferencia entre los límites y fronteras que interponemos entre nosotros y cada uno de los dos tipos de otros. Para unos fronteras líquidas o cuando menos permeables y flexibles, para los otros fronteras sólidas o lo más sólidas que sea posible. No hace falta esforzarse mucho para asociar a los otros significativos a muchos miembros de los megaestados postcoloniales, sobre todo EE.UU. y Japón, la primera y la segunda economía del mundo, y a los segundos a la gran mayoría de los habitantes de los estados fallidos o fracasados.

Exploremos un poco ambas situaciones.

Un aspecto nada irrelevante de la relocalización de Europa como un espacio único y unido es el proyecto de constituir un “espacio de convergencia para la educación superior europea” (acuerdo de Bolonia) con el que se pretende “adecuar” o “asimilar” el sistema universitario europeo unificado al de algunos de los megaestados postcoloniales, como los EE.UU. o Japón, por razones de competitividad económica. Lo cual puede significar, a largo plazo, una redefinición profunda de uno de los elementos básicos de identificación de los europeos cultos: su pretendido humanismo perpetuado y transmitido hasta ahora mediante el cultivo de las “humanidades”, de futuro incierto. Incierto no sólo porque las humanidades se ven desplazadas por la cultura científica y tecnológica, sino porque se remiten a su núcleo duro: el humanismo universalista, y este a su origen en la Europa Imperial, hoy deslocalizada. Y

la cuestión del humanismo pasa, hoy, por responder a preguntas como las siguientes: ¿debería reconstituirse Europa como una corporación multinacional especializada en la producción y distribución global, con denominación de origen, del humanismo o de productos humanistas? ¿O bien el humanismo debe ser reivindicado como el núcleo etnocéntrico de la nueva identidad provincial europea, al margen de otras provincias, mayores o menores del mundo global? ¿O bien, en tercer lugar, como la contribución europea al inevitable diálogo intercultural sobre una identidad humana atravesada hoy por el movimiento de la diferencia y por las turbulencias de la alteridad, a la vez lejana y próxima?

LA FRACTURA INTRAHUMANISTA

Estas preguntas —que voy a dejar en el aire— tienen sentido en el contexto del humanismo ilustrado europeo que incluía la universalidad en su definición de la humanidad. Sólo que esta universalidad quedaba restringida a la humanidad europea particular, blanca y patriarcal, lo cual implicaba la exclusión de la humanidad de los otros o humanidad otra, la de los colonizados no blancos (asimilados en parte a las mujeres).

En su esclarecedor ensayo *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del dominio cultural europeo?* el intelectual hindú D. Chakrabarty se refiere a “la lucha de Fanon por conservar la idea ilustrada de lo humano —aun cuando sabía que el imperialismo europeo la había reducido esa idea a la figura del hombre blanco colonizador.”⁴ ¿Qué es lo “reducido”: el concepto de “humanidad”, su contenido universal, o bien su aplicación a *un solo* caso particular? Otras expresiones del autor no aclaran la cuestión del todo. Atribuye al argelino H. Djait acusar a la Europa imperialista de “negar su propia concepción del hombre” lo cual hace suponer que se refiere a su aplicación particularista a los no europeos, lo cual se refuerza con otras declaraciones como: “el colonizador europeo del siglo XIX predicaba este humanismo de la ilustración a los colonizados y, al mismo tiempo, lo negaba en la práctica”⁵. Por otro lado, en cambio, hay otras expresiones como las siguientes: “las ideas europeas que eran universales...habían surgido de tradiciones históricas muy particulares, las cuales no podían aspirar a ninguna validez universal”, “...Marx no argumentaba contra la *idea en sí* de los universales, sino que subrayaba que el universal es una figura de gran inestabilidad, una variable necesaria...”; “el hecho de ser un emigrante me hizo ver... la relación, necesariamente inestable, entre toda idea abstracta y su instanciación concreta”, “una idea abstracta y universal...[por ejemplo de la dignidad del ser humano] puede tener un aspecto totalmente distinto en contextos históricos diferentes”⁶.

De estas diferentes expresiones de D. Chakrabarty se infiere que en la cuestión de la universalidad y los universales hay tres niveles diferentes: (a) el universal o la universalidad como idea en sí, una fantasía platónica, como algo distinto de las existencias particulares; (b) la atribución a esa idea de un contenido lógico abstracto, su definición, por ejemplo en el caso de la humanidad o la dignidad tal como fueron definidas por Kant y otros; y (c) la aplicación de esta definición a casos particulares como el de los europeos y los no europeos, y dentro de los primeros a los hombres y a las mujeres. El tercer nivel puede entrar en contradicción con los dos anteriores, y el segundo, la definición, puede no ser única e inamovible, según el modelo platónico, sino flexible, inestable y modificable según el contexto. La actitud europea se caracteriza por presentar como estable e inamovible una definición que es inestable y, además, contradecirla en su aplicación a los otros. Una manipulación en regla con la que consigue i) excluir a los otros de la posibilidad de redefinir ulteriormente, lo cual es ii) una exclusión pragmática o política del espacio humano normativo delimitado por *su* definición *propia, exclusiva y excluyente*. Como sugieren los subrayados, se trata de una aplicación de la ética del individualismo posesivo al poder de performar la definición del significado universal de “humanidad” y a la aplicación de esa definición a los casos particulares. Y no se debe olvidar que el efecto de aplicar el criterio moral de posesividad es la exclusión del otro de la relación entre el poseedor y lo poseído.

El humanismo vino al mundo como un conjunto de prácticas lingüísticas, cuyo efecto performativo sistemático era la inclusión de los nuestros y de exclusión de los otros en la idea normativa de humanidad que definía o delimitaba. De este modo, el humanismo eurocentrista trazaba o delimitaba dos imágenes de la humanidad, la humanista o “humanidad tal como deber ser”, nosotros mismos, y la extrahumanista, la humanidad tal como es de hecho, ejemplificada por los otros. Coherentemente, los voceros del humanismo –todos nosotros– sólo hemos prestado atención a una sola de sus caras, la humanizadora hacia dentro, la iluminada e iluminista, y hemos ignorado o silenciado de forma persistente y sistemática la otra, la deshumanizadora o oscura y oscurecedora, salvo en casos puntuales como el nazi. Están aquí dos de las peores raíces del mal: el efecto *deshumanizador* del humanismo, un veneno moral y político incrustado en su misma entraña, y su olvido o ignorancia culpables mediante el oscurecimiento u *ocultamiento* y el silencio cómplices de ese veneno. Es la hipocresía humanista doblemente perversa: por responsable de la violencia deshumanizadora, y por encubridora de la misma.

EL MURO DEL CAPITAL

Esta hipocresía se ha reactivado en el proceso de relocalización de Europa, ante la llegada masiva de otros, los millones de inmigrantes procedentes de los estados postcoloniales fracasados o fallidos que nutren los desplazamientos migratorios. Y si se ha reactivado la hipocresía es porque aquello que ha de ocultar o encubrir, el huevo de la serpiente, ha vuelto a germinar. Y lo ha hecho en la política o políticas de extranjería que redefinen las relaciones de la UE con sus “otros” y que se articulan en torno al objetivo de la reconstrucción o redefinición de una *nueva frontera* Sur, la franja europea del “El Gran Muro del Capital”⁷. Sin ser estrictamente territorial, se trata de que sea lo más sólida posible asentándola sobre tres pilares: (i) la instauración de un régimen de “excepcionalidad jurídica” centrado en la ilegalización; (ii) la deslocalización, flexibilización o licuefacción del minucioso sistema panóptico de fronteras como el desplazamiento del control policial de la tierra al mar (Frontex), y del territorio español al de estados africanos con los que se “negocia” el control de salida de los flujos y la admisión de los expulsados del territorio español; (iii) un sistema de centros de internamiento/acogida de inmigrantes sin papeles diseminados por toda Europa en régimen semicarcerario; (iv) un sistema discursivo-mediático que performa la naturalización/despersonalización de categorías aparentemente “humanitarias” (y/o humanitaristas) como el “refugiado”, “el menor (inmigrante)”, el “náufrago”, “el ilegal”, etc., y construye una imagen del inmigrante legal/ilegal como extraño bien con el sentido de peligro y amenaza bien con el de un ser inferior.

La espina dorsal de esta nueva frontera es el punto (i), la doble operación de *legalizar e ilegalizar*, que es la puesta al día del proyecto humanista de humanizar y deshumanizar. Porque la legalización incluye al legalizado en la humanidad normal o normativa, tal como debe ser en la democracia europea. Mientras que la ilegalización lo que hace es excluir de ella a los ilegalizados, abandonándolos en el lado oscuro de la humanidad o del humanismo. La ilegalización afecta a los ilegalizados residentes en Europa, 8.000.000 al comienzo del verano de 2008 (12 millones en los EE.UU.). Afecta o ha afectado a todos los que han sido expulsados después de haber sido ilegalizados durante, pongamos, los últimos 20/30 años, de los cuales ni las instituciones ni los medios de comunicación quieren acordarse. A todos ellos habría que añadir los *ilegalizables*: los que aun no han venido pero vendrán, a juzgar por tres tipos de datos. Primero, el goteo persistente y tenaz de llegadas en transportes marítimos de mala muerte (nunca mejor dicho: barcos desechados, cayucos, pateras, etc.) y de aviones procedentes

de América Latina, que se vienen produciendo desde hace más de veinte años. Estas llegadas ininterrumpidas, en segundo lugar, permiten inferir la existencia de decenas de millones de “inmigrantes potenciales”⁸ producidos por el desequilibrio (la asimetría, la desigualdad, etc.) social, económica y política, entre en Norte y el Sur. En tercer lugar, para un recuento más adecuado hay que añadir otro contingente: los *no ilegalizables*, los que han muerto en el viaje migratorio, cuya cantidad se ignora porque no se recuperan todos los cadáveres, pero que según algunas estimaciones podrían situarse aproximarse con cierta verosimilitud a los 100.000 en los últimos veinte años⁹. Estos muertos, a diferencia de los muertos por terrorismo o por violencia doméstica, mucho menos numerosos, nunca han sido cuantificados en su totalidad y, que yo sepa, tampoco son objeto de ninguna política de la memoria¹⁰, lo cual pone de manifiesto que el racismo implícito también alcanza a los muertos.

La ilegalización es presentada a la opinión pública como una práctica jurídico-política legítima, justificada por las leyes de extranjería como leyes democráticas. De este modo, la ilegalización justifica, por su parte, todas las consecuencias derivadas de ella: la expulsión, el encierro en centros de retención, el abandono cuando salen de ellos, la deriva hacia el mercado de trabajo negro, incluido el trabajo sexual de muchas inmigrantes. O el endurecimiento de las políticas de inmigración como el aumento a 18 meses del período de retención en los centros de internamiento (en España es de 40/70 días), o la penalización de los actos de solidaridad con los inmigrantes de cualquier condición¹¹. Sin embargo, la ilegalización de inmigrantes puede ser redefinida o redescrita en otros términos como, por ejemplo, los de la ética.

Se podría hablar, por ejemplo, de *suspensión política de la ética* expresión que permite a S. Zizek análisis interesantes sobre la violencia migratoria¹². Sin negar el acierto y el impacto que indudablemente tiene el enfoque de Zizek, yo prefiero redefinir la ilegalización de migrantes como un caso de *hipocresía democrática* entendiendo por tal una hipocresía institucional, jurídico-política, en la cual nadie se consideraría un hipócrita activo, pero todos somos cómplices al menos por pasiva. Una especie de “hipocresía sin hipócritas”. Hipocresía porque hay en escena una doble moral con lo que ello implica de ocultación, simulación y doble juego. Sin hipócritas porque, al ser institucional o social, su estructura no coincide con la psicología moral de la hipocresía individual, lo cual nos implica de forma inconsciente al apoyar pasiva e indiscriminadamente los elementos legales e institucionales que la producen.

El asunto es susceptible de un análisis complejo y prolijo pero en este contexto me limitaré a una pregunta, la que interroga por la doble moral que nos convierte en hipócritas. Una de ellas es la ética de los derechos humanos que inspira las constituciones democráticas europeas y que se aplica a las prácticas institucionales y personales de los demócratas. Se articula en torno a la idea de una *humanidad normativa* a la que se refiere el término *humano* en la expresión “derechos humanos”. Y justifica, aparentemente y en primera instancia, la ilegalización de los inmigrantes desde la legalidad democrática. La otra, en cambio, es una ética que inspira la violación de los derechos humanos y de la humanidad normativa implícita en ellos, tal como ocurre en la ilegalización. La ilegalización consiste, entre otras cosas, en la exclusión de los ilegalizados de la ciudadanía democrática, luego de los derechos del ciudadano, ante la cual el reconocimiento de los derechos del hombre queda reducido a algo inservible: a basura moral¹³. Vista así, la legitimidad democrática de la ilegalización sólo es aparente, una máscara o simulacro de legitimidad. Los derechos humanos no pueden justificar la violación de los derechos humanos.

LA ÉTICA DE LA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Ahora bien, si la ética de los derechos humanos no puede justificar su violación ¿cuál es o puede ser la que sí puede y lo hace de hecho?

Se trata de una ética cuyo rastro es preciso seguir por dos razones de fondo. Por un lado, está incrustada en las democracias occidentales realmente existentes desde sus mismos comienzos. De un modo u otro, y tomadas en conjunto, lo han sido en el interior de sus sociedades, al tiempo que en su exterior se han comportado como imperios colonialistas o neocolonialistas. Actualizado por los EE.UU. entre 2001 y 2008, el modelo había sido patentado en Europa en su propia época imperial. Se trata, por tanto, de una ética autoritaria que ha logrado convivir en la entraña misma de las democracias supuestamente más avanzadas. Es la ética que, disfrazada, otra vez, o aliada con el humanismo más ignorante de su cara oscura, un humanismo hipócrita, justifica la “injerencia humanitaria” de las democracias occidentales en estados fallidos o semifallidos como Kosovo, Afganistán e Irak con objetivos explícitamente humanitarias e implícitamente estratégicos. Uno de los efectos menos atendidos de esta injerencia humanitaria es la humanización y la deshumanización que implementan como elemento justificante¹⁴. Una ética que hoy está justificando, ya no tan en la sombra, la deriva de la democracia europea hacia un *autoritarismo mediático*¹⁵ cuyo paradigma es la Italia de Berlusconi y, en menor medida,

la Francia de Sarkozy, de cuya conjunción surge el *berluscozysmo* como la denominan algunos analistas políticos¹⁶. Y que, sobre todo en Italia, tiene a los inmigrantes ilegales y su vulnerabilidad como sus destinatarios preferentes aunque no únicos. También están los enfermos terminales a los que un estado inspirado por el autoritarismo teocrático vaticano niega una muerte digna.

Esta ética autoritaria, que resurge en el proceso de relocalización de Europa en el mundo global, es difícil de identificar porque no se reduce al autoritarismo teocrático ni al autoritarismo imperial(ista), pero está enraizada en ambos. Tampoco ha sido definida o redefinida como tal porque tampoco ha sido identificada adecuadamente. Sus diversos elementos no son novedosos sino viejos, lo nuevo está en su actuación conjunta. Lo que voy a exponer a continuación es un intento en ese sentido.

La ética del realismo estatal, según la cual el estado tiene el deber moral de proteger sus intereses a costa de lo que sea, incluida la violencia y la guerra contra el otro o los otros, si el estado en cuestión decide que constituyen un peligro. Esta ética justifica que Israel destruya Gaza para proteger la vida de sus habitantes (integridad física y vidas), como que la Unión Europea ilegalice a los emigrantes que llegan para proteger los intereses de los suyos: el territorio, la identidad, las propiedades, la seguridad, el trabajo (sobre todo ahora, con la crisis). Si hiciera falta, también se emplearía la violencia con los emigrantes como ilustra la petición del Parlamento Canario al Gobierno español de que interviniera la Armada para proteger las costas canarias de la “invasión migratoria”, que el Gobierno Central rechazó, pero intensificó la actividad del Frontex¹⁷. Ahora bien, esta ética es más compleja de lo que parece, pues está configurada por una serie de capas o estratos arqueológicos que deben ser descubiertas una a una.

La ética del individualismo posesivo. Se trata de una ética aparentemente simple cuyo principio básico establece que es un deber moral la defensa de la propiedad privada individual comenzando por la de la “propia vida” (valga la redundancia) que nos constituye a cada uno de nosotros en “individuos posesivos”¹⁸. Es la ética liberal que legitima la democracia capitalista o el capitalismo democrático. La expresión “individuo posesivo” es polivalente. Según los casos y las circunstancias esa expresión puede significar: a) el “individuo que es propietario de sus propiedades mayores o menores, de las que vive cotidianamente: todos nosotros; pero también puede significar, b) el individuo que trata de “poseer cada vez más” o de acrecentar sus propiedades ilimitadamente, para lo cual necesita “apropiarse cada vez de más recursos económicos”. Lo que convierte a esta ética en perversa, quizá en

uno de los peores males, es que la “posesión ilimitada” de recursos, implica *la exclusión* de los otros, igualmente ilimitada: de territorios, de materias primas, del producto de su trabajo y, cuando hace falta, de su vida (Israel en Palestina, los EE.UU. en Irán, y todos en Afganistán). De este modo ya no hay posibilidad de que los otros sean competidores en la carrera por la apropiación ilimitada. Toda la violencia colonialista y neocolonialista, imperialista y neoimperialista, primero europea y ahora norteamericano-israelí (con la ayuda europea, moralmente confusa: me voy de Irak pero colaboro en Afganistán), encaja en esta modalidad.

La ética de la fuerza y del poder. La desigualdad en lo que se llama la “relación de fuerzas” entre los emigrantes, individualmente tomados o en grupos, y los estados de la UE y sus medios policiales semimilitares es un dato de partida. Pero este dato tiene a su favor una larga tradición de “ética de la fuerza” de la que voy a mencionar tres versiones.

La definición de la justicia propuesta por Trasímaco, uno de los personajes que discutían con Sócrates en la *República* platónica, según la cual, “la justicia es lo que conviene al más fuerte”¹⁹. Aunque Platón corrige a Trasímaco por boca de Sócrates, la definición de este de la justicia no lo mejora mucho porque Platón define a la humanidad de forma radicalmente desigualitaria. Su definición de la justicia como “dar a cada uno lo suyo” se adapta a la definición platónica de “lo suyo de cada uno” radicalmente desigualitaria. Lo decisivo aquí es que la definición trasimáquea es la que llevó a la práctica el Imperio Romano, que prevaleció sobre la república romana y sobre la democracia griegas (ya demediadas como tales), y constituyó el modelo ideal del poder político en la Europa: desde el Imperio Romano hasta el imperio norteamericano. Que no prevalezca sobre la democracia actual depende, también, de nosotros mismos.

La ética implícita en la filosofía política hobbesiana que legitimó al estado moderno, en la que es posible diferenciar dos elementos. Uno es el “deseo de poder tras poder que solo cesa con la muerte”, y que es una continuación del elemento natural o una expresión de la ley de la naturaleza, cuyo efecto inmediato es la lucha por el poder y la violencia generalizada, con el consiguiente riesgo de extinción colectiva. El otro, que para evitarla los que luchan por el poder establecen un contrato por el cual ceden todo el poder al Estado y, con el, el monopolio de la violencia. Pero este pacto sólo incluye a los poderosos (propietarios), excluye a las mujeres (C. Pateman) a los no propietarios (Marx) y, progresivamente, a los colonizados (Fanon, Said, etc.), lo cual legitima y refuerza el poder de los estados imperiales europeos.

La ética del darwinismo social o socialdarwinista. Su principio general proviene de la teoría de la evolución de Darwin, según los dos valores prioritarios en el mundo de la vida son dos: la supervivencia de la vida en sus diversas formas, y la “maximización de la aptitud para sobrevivir”, que revela por sí misma una mayor acumulación de valor de supervivencia. A partir de aquí, H. Spencer, un filósofo británico contemporáneo de Darwin, hizo una adaptación para la vida social y política, según la cual, (a) el más apto para sobrevivir es el más fuerte, luego (b) lo justo y lo bueno es que la vida más fuerte prevalezca sobre la más débil (menos apta para sobrevivir), por cualquier medio. M. Foucault habría de encontrar en este razonamiento “evolutivo” una justificación moral del racismo²⁰.

Esta ética fue utilizada para justificar el poder del imperialismo colonialista británico de finales del XIX y comienzos del XX, y para la formación y ascenso del poder imperialista y neocolonialista norteamericano que desplazó a los imperialismos europeos y que arrastra con él a buena parte de la Europa postimperial como ocurrió en Irak, y ocurre en Palestina, en Afganistán. Hoy reaparece sin rubor para explicar la diferencia entre los estados viables, capaces de sobrevivir por sí mismos debido al desarrollo tecnológico que han logrado, y los estados inviables, incapaces de sobrevivir por sí mismos, faltos del mismo tipo de progreso²¹.

La ética implícita en la biopolítica definida por M. Foucault como “el poder de hacer vivir y dejar morir”. Retomado el concepto por G. Agamben lo utiliza para describir la situación global vigente como el “campo de concentración planetario”. La expresión parece un poco fuerte, pero basta mirar cómo el poder occidental “hace vivir y deja morir” según sus intereses, sobre todo en Oriente Medio y África. Teniendo en cuenta los flujos migratorios, de exilados por causas diversas, de solicitantes de asilo y de refugiados en campos en diversas partes del mundo, la descripción de la realidad vigente como biopolítica no parece exagerada. Sobre todo se añade a todo esto, los “campos de tortura” abierta y justificada como Abu-Ghraib, Guantánamo y las cárceles secretas de la CIA, y la red de centros de retención construidos por la UE a lo largo de su frontera Sur. Otros utilizan la expresión “apartheid planetario” que, además de ser sinónima, está emparentada con la biopolítica pues ambas se nutren de la misma ética implícita. ¿Cuál es esta ética?

Se trata de una ética que opera como uno de los ingredientes básicos de todas las mencionadas en este epígrafe: *la ética racista*. Todas esas éticas acaban convirtiéndose en brutales e inhumanas porque tratan a los otros de forma deshumanizada, lo cual debe ser juzgado como una violación del humanismo o de la humanidad como criterio normativo. Pues bien, la ética racista la nega-

tividad de este diagnóstico y del correspondiente juicio negativo mediante un último paso: la ética racista que, para ir al grano, presentaré de forma sintética. La clave de esta ética es el juicio racista, que puede ser explícito o implícito, cuya estructura es la de un juicio de comparación moral entre nosotros, los agentes del juicio racista, y los otros, los sujetos pacientes de ese mismo. El juicio en cuestión redefine al nosotros que lo emite como *superior*, humana o moralmente, y a los otros como inferiores o infrahumanos; o bien, simplemente, a nosotros como humanos y los otros como inhumanos. La conclusión práctica, política, de estas premisas éticas es que si los otros no son humanos o son menos que humanos entonces les podemos hacer cualquier cosa: desde robarlos y explotarlos hasta asesinarlos y torturarlos, pasando por ilegalizarlos, encerrarlos, expulsarlos o abandonarlos a su suerte²².

La ética racista justifica la ética del realismo estatal con todas sus derivaciones. Quizá por eso ha estado presente en los peores momentos de nuestra historia: el esclavismo antiguo, el colonialismo moderno igualmente esclavista, cuyo racismo pervivió en Sudáfrica hasta la década de 1990 y sigue vivo en Palestina por parte del sionismo. Y regresa hoy a Europa con los flujos migratorios, en cuyo medio ecológico rebrota ante la presencia de los descendientes de los viejos colonizados que llegan como emigrantes. Sólo que, al topar con la cultura antirracista desarrollada en la segunda mitad del siglo pasado, se disimula bajo la forma de racismo institucional, racismo implícito o sutil, racismo cultural o simbólico. Algunos lo denominan neoracismo: un racismo hipócrita que no se manifiesta como tal haciendo su trabajo a la callada. ¿Un racismo sin racistas?

En todo caso, es el último eslabón de la democracia hipócrita de la que formamos parte. Otra vuelta de tuerca en la redefinición de nosotros mismos como “neoeuropeos”.

Como europeos del siglo XXI.

NOTAS

- ¹ Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación HUM2007-65099 del MEC.
- ² BELLO, G.: "La emigración y la periferia moral europea. Deshumanización de baja intensidad", *Claves de la razón práctica*, nº 185, Septiembre, 2008, Madrid.
- ³ Indymedia, "El cerebro panóptico de la fortaleza europea", en VV.AA., *Frontera Sur. Nuevas políticas de gestión y externalización del control de la emigración en Europa*, Virus Editorial, Barcelona, 2008.
- ⁴ Tusquets, Barcelona, p. 31.
- ⁵ *Op.cit.*, p. 30.
- ⁶ *Op.cit.*, pp. 18-20.
- ⁷ DAVIS, M.: "A modo de conclusión... El Gran Muro del Capital", en AA.VV., *Frontera Sur*, cit., p. 31.
- ⁸ Z. Bauman se refiere a este tipo de emigrantes en *Tiempos líquidos cit.*, p. 75, nota 25, citando a U. Gedetoft, *The Global Turn. National Encounters with the World*, Aalborg University Press, Aarhus (Dinamarca), 2003.
- ⁹ G. Malgessini y C. Jiménez, en su *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Libros de cata-rata, Madrid, 2000, dan la cifra de 50.000 para la década de 1990. Si añadimos otros 50.000 correspondientes a la década 2000-2009, resultan los 100.000.
- ¹⁰ Al contrario: se convierten en objeto de negocio para españoles (y europeos) necesitados; el negocio de identificar cadáveres y devolverlos a su familia por el mismo precio que les había costado llegar, muerto o vivo. Este es el argumento de la película "Retorno a Hamsala", dirigida por Chus Gutiérrez (proyectada el día 29-03-2009).
- ¹¹ Cfr, el manifiesto, difundido por Internet, "Salvemos la hospitalidad" como práctica moral largamente acreditada promovido por un grupo de profesores universitarios. También J. de Lucas, "El derecho de asilo en peligro", *Le Monde diplomatique*, nº 161, Marzo de 2009.
- ¹² S. Zizek, *La suspensión política de la ética*, FCE., Buenos Aires, 2007.
- ¹³ Cfr. los análisis de S. Zizek en *o.c.*, p. 192.
- ¹⁴ Sobre la humanización y la deshumanización adosada a la Guerra de Afganistán, Cfr. J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pp. 176 y ss. Sobre la injerencia humanitaria, I.M. Young, *Global Challenges. War, Selfdetermination and Responsibility for Justice*, Polity Press, 2007.
- ¹⁵ Análogo, sin embargo, al autoritarismo del púlpito, al que no deja de imitar, pero al que supera tecnológicamente. Y en la Italia del estado Vaticano.
- ¹⁶ J. Vidal, "Berlusco-zysmo' y democracia", *El País*, 14-03-2008.
- ¹⁷ D.C. Hendrickson, "Migration in Law and Ethics. A realist Perspective", en B. Barry y R.E Goodin, eds., *Free Movement. Ethical Issues in International Migration of People and Money*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1992.
- ¹⁸ C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid.
- ¹⁹ Platón, *República*, 336e/338c.
- ²⁰ El darwinismo biológico dio lugar, además de al darwinismo social, a la "eugenesia" del primo de Darwin, F. Galton, de infausta memoria asociada al nazismo, que hoy renace como "eugenesia liberal" vinculada a los avances en biología molecular y en biotecnología. Una versión tardía del darwinismo social es la Sociobiología de E.O. Wilson cuya evaluación ideológica y política puede verse en AAVV, *La biología como arma social*, Alhambra, Madrid, 1982. Ayuda un poco, M. Russe, *Sociobiología*, Cátedra, Madrid, 1983.
- ²¹ O. de Rivero, "Darwinismo global", uno de los capítulos de *El mito del desarrollo. Los estados inviables en el siglo XXI*, FCE., 2006.
- ²² Estas ideas básicas sobre el neoracismo o racismo implícito proceden de mi ensayo "Emigración, multiculturalismo y neoracismo", recogido en G. Bello, *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, cit., donde se puede encontrar más bibliografía. Me complace coincidir en lo fundamental con la contundente denuncia del racismo "blanco" que sigue justificando la exclusión global por parte de Samir Amín, *Memorias*, Edit. El viejo Topo, Barcelona, 2008, p.295. Para ampliar la perspectiva puede añadirse E. Balibar, "¿Hay un racismo europeo?", en su libro, *Violencia, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona, 2005. Para una exploración más detenida del trasfondo racista euro-norteamericano: J. MacPhail, *The Retorics of Racism*, The University Press of América, 1994, y D.T. Goldberg, *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*, Basil Blackwell, Oxford, 1993. Para un seguimiento de las actitudes racistas en España desde antes de 1990 se puede recurrir al Centro de Estudios sobre Migraciones y Racismo (CEMIRA) que recoge datos mediante encuestas. Un resumen de la evolución de las actitudes racistas entre los jóvenes españoles puede verse en *El País* de 8-12-2008, p. 31. Sobre el racismo en los medios de comunicación occidentales en general, T. van Dijk, *Racismo y análisis crítico de los medios*, Paidós, Barcelona, 1995, y sobre los españoles M. Nash, *Inmigrantes en nuestro espejo. Emigración y discurso periodístico en la prensa española*, Icaria, Barcelona, 2004.