

# Alteridad, vulnerabilidad migratoria y responsabilidad asimétrica\*.

Gabriel Bello

Universidad de la Laguna

RESUMEN: El trabajo enfoca la emigración desde la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas, lo cual exige ciertas decisiones metodológicas. Primero reivindicar para la alteridad la misma legitimidad filosófica de categorías consolidadas como la identidad. Después explorar las diferencias internas a la alteridad en su despliegue temporal o histórico y espacial o (multi)cultural. Tercero, asociar la alteridad a la ética y sus diferencias para, en cuarto lugar, centrar el argumento en la alteridad ética de Emmanuel Levinas articulada, como se sabe, en torno a la categoría del "otro" que, al presentarse como "rostro", aparece como la expresión de la vulnerabilidad misma. Esta vulnerabilidad abstracta – en quinto lugar – se concreta como vulnerabilidad migratoria, efecto de condiciones socio-culturales determinadas cuyo portador, el emigrante (sobre todo el musulmán y el subsahariano) encarna por derecho propio la figura filosófica del otro levinasiano y su interpelación por la justicia. En este contexto, finalmente, la responsabilidad asimétrica se revela como la imposibilidad de que los interpelados no den/demos una respuesta.

ABSTRACT: This essay aims to look at the migration from the ethics of alterity of Emmanuel Levinas, what demands some methodological decisions. First, to vindicate for the alterity the same philosophical right as that of another categories more and better established like identity. After, to explore the internal differences of the alterity on its opening to the historical time and to the (multi)cultural space. Third, to associate the alterity and its differences to the ethics in order to – fourth - to focus the argument on the Emmanuel Levinas's ethical alterity, what is, as one knows, is articulated around the "other" who, on presenting himself as a "face", appears as the expression of the vulnerability itself. This abstract vulnerability – fifth - takes the concrete form of the migrant vulnerability, which is the effect of some socio-cultural conditions and whose bearer, the migrant (especially if muslim and african) personifies on his own right the philosophical figure of the levinasian other and his plea for justice. On this context, finally, the asymmetrical responsibility discloses itself as the impossibility that the asked for justice not to give a reply.

PALABRAS-CLAVE: alteridad, identidad, ética, otro, rostro, vulnerabilidad, emigración, emigrantes, historia, cultural globalización, responsabilidad asimétrica

KEYWORDS : alterity, identity, ethics, other, face, vulnerability, migration, migrant, history, culture, globality, asymmetrical responsibility

La palabra *alteridad* deriva del pronombre indefinido latino *alter*, en castellano *otro*, del que, a su vez, proviene *otredad* menos usual que la primera. Alteridad u otredad significan la "condición de otro", lo cual sólo se entiende en relación con una *identidad*, del latín *idem*, vertido al castellano como "mismo" o "uno mismo" a lo largo del tiempo y diferente del otro. Identidad y alteridad son, por lo tanto, términos del mismo rango gramatical, y están relacionados entre sí por oposición binaria, dos términos opuestos y, a la vez, complementarios. Uno se opone al otro pero sin él carece de sentido.

Este trabajo se llevó a cabo en el marco del Proyecto HUM2007-65099 del MEC.



Recibido: 2010-2-15  
Aceptado: 2010-4-20

ISSN 1989-7022

ILEMATA año 2 (2010), nº 3, 119-127



Sin embargo, la identidad parece haber preocupado y preocupar a la gente mucho más que la alteridad y, de hecho, su lenguaje está mucho más desarrollado y difundido en la filosofía, la literatura, la política y los medios de comunicación que el de la alteridad. En filosofía, por ejemplo, la identidad ha sido y sigue siendo un concepto central y fuerte desde sus comienzos, como ejemplifica el principio de identidad, "A es A y no es no-A", que aun pasa por ser la ley de la realidad, de la racionalidad y de la positividad. En cambio la alteridad no ha logrado dejar de ser una categoría marginal: el lugar de la irracionalidad, la irrealidad y la negatividad. En política, el nacionalismo, el multiculturalismo, la supuesta guerra de civilizaciones y la globalización, han fortalecido aun más el significado y el valor de la identidad, sea nacional, cultural o étnica, civilizatoria o genérica. Cada quien se preocupa de su propio ombligo identitario y de sus vínculos de pertenencia, y a mirarlos y a protegerlos sólo a ellos ignorando a los otros, o percibiéndolos sólo como amenazas o peligros más o menos inminentes. El hecho, sin embargo, es que los otros están ahí igual que nosotros, y que la alteridad es una condición humana tan genuina como la identidad, aunque aun no se haya reconocido en todo su alcance.

Me propongo contribuir a reforzar la significación de la alteridad para lo cual comenzaré por distinguir tres tipos de otros: nuestros antecesores, nuestros sucesores, y nuestros contemporáneos, ya sean de nuestra propia cultura o de otras. Nuestros antepasados son los otros muertos y su alteridad es la del pasado como, por ejemplo, las víctimas de la Guerra Civil española, en torno a los cuales gira la política de la memoria. Pero también los muertos a causa del terrorismo islamista o no islamista, las víctimas de la violencia de género, etc. Nuestros sucesores, por su parte, son nuestros "otros" venideros, las generaciones futuras que, en la medida en son "nuestras", nos preocupa el legado que les dejaremos, no sólo ecológico, sino también social: económico, cultural, político y ético. Y nuestros otros contemporáneos, finalmente, deben ser clasificados en dos grupos, los de nuestra cultura y los otros de otras culturas. Los primeros representan nuestra alteridad sociológica: el otro sexo y/o género, la otra clase, el otro grupo, el otro partido, la otra nación (o nacionalidad). Por su parte, los otros de otras culturas encarnan nuestra alteridad cultural, de la que hoy son portadores, mayoritariamente, los emigrantes, aunque haya otro tipo de extranjeros (turistas, ejecutivos y académicos cosmopolitas, etc.). Los otros de las otras culturas también tienen sus propios muertos y sus generaciones futuras entre los que cabe mencionar a los muertos en los viajes migratorios y los inmigrantes de segunda y tercera generación. ¿Quién entre nosotros, los europeos, se ocupa de unos y otros?

El otro hace posible la experiencia de la alteridad, que puede ser valorada y vivida de forma positiva o negativa, de aceptación o rechazo. Es esta experiencia, seguramente, la que lleva a H. Eco a sostener que "cuando entra en escena el otro aparece la ética"<sup>1</sup>, pero esta declaración de principios debe ser matizada según los diversos tipos de otros analizados en el párrafo anterior. Por ejemplo, Benjamin, Adorno y Finkielkraut afirman no sólo que hay una ética de la memoria que prescribe el deber de hacer justicia a los muertos, sino que este deber constituye el paradigma del deber moral en sí mismo<sup>2</sup>. La ética de la memoria como paradigma de la ética. Un segundo grupo de autores y autoras nos apremia con la exigencia de reconocimiento de quienes o no son reconocidos o son mal reconocidos y sufren heridas de identidad: los otros de otras culturas; por ejemplo los emigrantes musulmanes o subsaharianos<sup>3</sup>, o del otro género objeto de la violencia de la misma denominación<sup>4</sup>. Un tercer grupo de autores y autoras, más numeroso, trabajan en una ética para con las generaciones futuras, la ética ecológica, con la convicción de que esta ética constituye nuestra prioridad actual, dada la urgencia de los problemas

que amenazan la supervivencia de la especie humana como el cambio climático provocado por el calentamiento artificial del planeta<sup>5</sup>.

### **Alteridad y vulnerabilidad.**

Si hablamos de la ética asociada a la figura del otro o los otros, es un deber intelectual hacer justicia a la *ética de la alteridad* del filósofo judío-lituano-francés Emmanuel Levinas que, en la línea de los grupos de autores anteriores, sitúa al otro y a la alteridad en el primer plano del discurso filosófico, al que redefine como prioritariamente ético ¿De qué alteridad nos habla esta ética que no sea la de la memoria del otro muerto, la del otro por nacer en las generaciones futuras, la del otro cultural o sexo-genérico? En realidad se trata de "un otro" que es diferente y, a la vez, semejante a todos ellos. Diferente porque se define por su *vulnerabilidad*, mientras que los "otros otros" se caracterizan por su pasado, su futuro o su extranjería cultural y genérica. Pero no es enteramente diferente porque ellos también son vulnerables. Los muertos ya no pueden hacer nada por su crédito moral que está en nuestras manos según el uso que hagamos de la memoria, y las generaciones futuras son vulnerables al legado ecológico que les dejemos – además del cultural, institucional, ético y político - al que tendrán que adaptarse para sobrevivir. Como lo son muchos de nuestros contemporáneos, sobre todo muchas mujeres, emigrantes o no, cuya situación ha llevado a acuñar la expresión "feminización de la pobreza".

Levinas condensa toda esta vulnerabilidad en una categoría ética nueva, el *rostro*<sup>6</sup>, utilizando metafóricamente el término que designa la cara, debido a que es la única parte del cuerpo que, como siempre o casi siempre va descubierta o desnuda, parece más expuesta a la vulnerabilidad. Pero esta vulnerabilidad fisiológica no es más que una metáfora de la vulnerabilidad ética, la vulnerabilidad de nuestra *sensibilidad humana*<sup>7</sup>.

En este punto se podría objetar que la vulnerabilidad no es un rasgo característico del otro, de su alteridad y su diferencia, sino que es propio de la condición humana común a unos y otros. Todos seríamos igual y universalmente vulnerables y no habría razón alguna para que la vulnerabilidad tenga que ser un rasgo propio y diferenciado de un "otro" ético como el levinasiano. Hay diversos filósofos contemporáneos sensibles a esta supuesta vulnerabilidad común. A algunos de ellos les preocupa la vulnerabilidad de nuestra identidad personal, expuesta a los ataques verbales como los insultos y los estereotipos negativos: sudaca, negrata, moro de mierda, ilegal, terrorista, etc. El filósofo norteamericano R. Rorty sostiene que todos estamos igualmente expuestos a *ser humillados* en nuestra identidad, lo cual nos convierte a todos en igualmente vulnerables. Se trataría de una vulnerabilidad lingüística, causada por una violencia igualmente lingüística, de la que también se encuentra un buen análisis en J. Butler<sup>8</sup>. Y el filósofo alemán J. Habermas se acaba de referir a una vulnerabilidad humana básica, que sólo se puede remediar mediante unas relaciones sociales inspiradas en significados y principios morales articulados en torno al reconocimiento de la igual dignidad de unos y de otros<sup>9</sup>.

Creo, sin embargo, que el enfoque de la "vulnerabilidad humana" es insuficiente y, por lo tanto, erróneo. Es erróneo representarnos a todos como *igualmente* vulnerables o como *iguales* en vulnerabilidad, como *simétricamente* vulnerables. El hecho humano básico es que la vulnerabilidad es desigual o *asimétrica* entre unos y otros, o bien que unos y otros nos relacionamos desde nuestra vulnerabilidad asimétrica. Este modo de relación es fundacional para la ética de la alteridad, a diferencia de la

corriente principal de la ética clásica, antigua o moderna, que parte de la *igualdad* o simetría abstractas de todos los individuos humanos en tanto que "seres racionales". Ello aconseja que nos interroguemos por las dimensiones de la vulnerabilidad asimétrica, para lo cual volveré a tomar como hilo conductor a Levinas.

En primer lugar, está la vulnerabilidad asociada a mortalidad biológica, que incluye la posibilidad de que el otro sea abatido o asesinado (por un yo prepotente). El otro es el que, en un contexto de poder, está expuesto a ser excluido de la vida por algún método violento. El otro es aquel al que *no se puede matar* aunque sea algo tan fácil y trivial hacerlo. La ética surge, justamente, como imposibilidad de matar que irrumpe en las entrañas éticas del ser<sup>10</sup>. Por ejemplo en un escenario de dominio violento explícito o implícito – un campo de explotación laboral y de tortura, una ocupación militar, un estado totalitario, una sociedad global militarizada, etc.-, donde la vulnerabilidad es radicalmente asimétrica entre quien mata y quien muere (sin a penas posibilidad de inversión). Esta vulnerabilidad es política pero en ella se acusa la presencia de otra más radical, la biológica u orgánica, la mortalidad, la exposición de la "nuda vida" que, irónicamente, se da siempre en un marco político y no natural.

En segundo lugar, está la vulnerabilidad que Levinas asocia a las tres figuras ya citadas, "extranjero, la viuda y el huérfano"<sup>11</sup>, que representan la vulnerabilidad de quienes han sido excluidos de las relaciones sociales significativas y nutrientes, como las comunidades de pertenencia, cultural o familiar, y quedan sin identidad, expuestos a heridas de identidad. Se trata, otra vez, de una vulnerabilidad asimétrica ya que los vulnerables son los excluidos y desplazados, y no quienes permanecen en sus nichos identitarios. Hoy habría que incluir en esta figura de la vulnerabilidad a los exiliados y a los emigrantes aunque sólo sea porque todos son extranjeros y entre ellos se dan figuras del desamparo parecidas a la viuda y el huérfano.

Finalmente está la vulnerabilidad asociada a las relaciones erótico-amorosas, relacionadas con la fecundidad y con la transmisión de la vida y su crianza y, más en general, con las generaciones futuras. Levinas tiende a asociar esta vulnerabilidad al género femenino, y lo femenino a la alteridad, por lo que a veces ha sido criticado desde posiciones feministas. Pero la mayor vulnerabilidad del mundo femenino está reconocida hoy en términos socioeconómicos en lo que se conoce como "feminización de la pobreza global", ya mencionada, mucha de la cual se convierte en pobreza migratoria<sup>12</sup>.

A partir de la clasificación anterior se puede concluir que la vulnerabilidad "humana" como exposición a la humillación, a la enfermedad y a la muerte, no está distribuida de forma igualitaria o simétrica. No todos somos *igualmente* vulnerables. Unos somos vulnerables a la obesidad y al colesterol: al exceso. Otros lo son al hambre y a la carencia de medicinas: al defecto. Hay quien vive en un estado bien organizado que protege los derechos de sus ciudadanos y les proporciona un entorno identitario seguro y rico y hay quien ha tenido que abandonar el suyo porque falla en sus funciones básicas. La vulnerabilidad biológica ante la enfermedad y la muerte, y la vulnerabilidad identitaria ante la humillación, supuestamente comunes a todos los seres humanos, son diferentes según el grado de protección o desprotección política.

## Vulnerabilidad y emigración.

Para proseguir el debate sobre la vulnerabilidad, transferiré la que Levinas expresa mediante el rostro del extranjero, la viuda y el huérfano, al rostro del inmigrante cuya presencia real e imaginaria, mediática, está bien difundida entre nosotros. Aún así, la figura del "emigrante" es excesivamente genérica y es preciso introducir diferencias. En Europa, por ejemplo, incluida España, el que personifica al "otro" es el emigrante islámico o musulmán<sup>13</sup>, colocado por diversos actos terroristas en el primer plano de la escena global. Pero en algunos lugares como las islas Canarias, el "otro" es, ante todo, el inmigrante subsahariano, de raza negra, que llega en cayuco afectado de hipotermia y muerto de hambre, cuya vulnerabilidad contrasta vivamente con las "fuerzas del orden" que lo detienen y lo encierran, bien alimentadas, uniformadas entrenadas en el ejercicio físico y en técnicas de intervención, pertrechadas con medios de comunicación y armamento, y protegidas por toda una organización autónoma, estatal y multiestatal.

La asimetría entre la vulnerabilidad de los emigrantes y la invulnerabilidad de las fuerzas armadas que los detienen no es algo puntual, que ocurre accidentalmente en determinados lugares fronterizos de ciertos estados conocidos como receptores. Ocurren, más bien, en un contexto más amplio cuya comprensión pasa por las coordenadas que enmarcan cualquier acontecimiento: la sincronía o simultaneidad espacial la diacronía o temporalidad.

### *La mirada sincrónica.*

La mirada sincrónica sitúa el fenómeno migratorio en el presente global o globalizado, pero como el significado de la palabra "globalización" no es unívoco, trataré de aclarar el que quiero darle. Es preciso distinguir, para empezar, una globalización sólida, la totalidad geográfica del globo terráqueo, y una globalización líquida, asociada a los "flujos", "corrientes", "mareas" o "avalanchas" de información, de capitales (blancos o negros), o de personas que van de un lado del globo a otro<sup>14</sup>. Las migraciones combinan ambas perspectivas. Es verdad que implican territorios, el de origen, el de destino y los de transcurso, pero también lo es que entran en la metáfora de la liquidez: de los flujos, corrientes, mareas o avalanchas. Hay que añadir inmediatamente que estas metáforas, la "liquidez" y la "solidez" son significativas pero también peligrosas. Convierten a la emigración en un fenómeno natural, objeto de conocimiento científico, y de racionalidad técnica, lo cual pasa por alto que los emigrantes son personas que deberían ser tratadas como tales, desde la racionalidad comunicativa y el lenguaje de la responsabilidad ante quienes son más vulnerables que nosotros.

Las metáforas de la solidez y la liquidez, por lo demás, tienen que ver con las fronteras en el espacio global. La globalización tiende a disolver o "licuar" las fronteras territoriales, sólidas, y, a la vez, a resaltar ciertas fronteras líquidas como las que separan en Norte del Sur y Occidente de Oriente con sus variantes noroccidental, sudoriental, etc., de indudable incidencia migratoria. Hay un cierto consenso en que el eje Norte-Sur es la matriz de la vulnerabilidad económica, mientras que el eje Oriente-Occidente es el lugar de la alteridad y la diversidad culturales. Refiriéndose al primero, el sociólogo italiano A. Dal Lago se refiere a "la frontera por excelencia ... una línea entre los países ricos, enrocados en la defensa de su propia supremacía, y el mundo que Occidente considera externo, ya sea como yacimiento de recursos por saquear, de humanidad utilizable para el trabajo o de peligros reales o imaginarios"<sup>15</sup>.

Los "peligros reales imaginarios" están relacionados, aparentemente, con las diferencias culturales con el mundo musulmán, pero es más que evidente que son más significativas cuando están asociadas con las desigualdades económicas. De hecho, las relaciones entre ambas

Son complejas y su elaboración conceptual ha dado lugar a diversas teorías de la sociedad en las que no voy a entrar aquí. Me limitaré a señalar que no son tan separados e independientes como parece.

Una primera explicación es que usamos la alteridad cultural y su diferencia respecto a nuestra identidad, para encubrir o disimular la desigualdad económica entre nosotros y ellos, con la consiguiente asimetría en la vulnerabilidad, porque pondría en evidencia una situación injusta, y nuestra responsabilidad en ella. De este modo, la alteridad cultural distrae la atención de nuestra irresponsabilidad moral. En este sentido se ha reprochado a la corriente multiculturalista que, al fijarse sólo en las diferencias culturales, se olvida de las desigualdades económicas<sup>16</sup>. Hay ejemplos significativos como los de Irak o Palestina, el énfasis en su alteridad cultural musulmana, demonizada como fundamentalista y terrorista, encubre el hecho de la apropiación de la riqueza petrolífera iraquí por parte del complejo industrial-militar norteamericano, y del territorio palestino y sus recursos - la tierra y el agua - por la del estado israelí. Y en casos como los del velo de las adolescentes musulmanas en Europa, los disturbios en los suburbios de París, los atentados terroristas de Madrid y Londres, las reacciones airadas a la publicación de unas caricaturas de Mahoma en Dinamarca, y el énfasis en la identidad musulmana de los protagonistas no deja de encubrir su condición socio-económica de inmigrantes legales o ilegales en situación de marginación, miseria y vacío de futuro. De vulnerabilidad económica, que sería la causa real y efectiva, la *última ratio*, de las reacciones más o menos airadas comunes a todos esos casos<sup>17</sup>.

Una segunda explicación sostiene que utilizamos la alteridad cultural de los otros para justificar no sólo la desigualdad económica a nuestro favor y en su contra, sino su inclusión y exclusión en nuestros territorios según nuestros propios intereses, y su explotación económica en el mercado de trabajo ilegal, incluido el mercado del sexo. Esta explicación entra de lleno en la categoría de *neorracismo*<sup>18</sup> que, pese al nombre, reactualiza una vieja forma de exclusión moral como justificación de la exclusión social, económica y política. El neorracismo surge en el Norte postcolonialista (Europa y Norteamérica) como consecuencia de la llegada de emigrantes del Sur, y es una réplica del racismo colonialista de otro tiempo. Y entre ambos hay algo que cambia y algo que permanece. Cambia la retórica o el léxico, que en el viejo era biologista, la desigualdad racial, y en el nuevo es culturalista, la diferencia de cultura (inconmensurable, incomunicable e irreconciliable). Permanece la *infrahumanización* del otro, el definirle como menos que humano y, por lo tanto, inferior a nosotros que nos creemos el ejemplo de cómo debe ser un ser humano, con lo cual justificamos su sometimiento a nuestra voluntad, la humillación de su identidad diversa, con cualquier excusa, y su explotación económica y sexual.

En todo caso, el neorracismo, al expresarse en términos culturales y al disimularse como tal elude la crítica antirracista al viejo estilo, el biologista, lo cual exige que el antirracismo se reconvierta en antineorracismo. He pretendido contribuir a ello con mi trabajo sobre Charles Taylor<sup>19</sup>, al defender una interpretación abierta de la cultura, en relación crítica con la interpretación cerrada que le asigna, entre otros, el crítico italiano G. Sartori. Si, como pretende Sartori, las culturas son espacios cerrados sobre sí mismos, sobre su pureza identitaria o civilizatoria, de tal forma que si

se mezclan e invaden, se ensucian e infectan unos a otros, estamos en el neorracismo que promueve la derecha europea y norteamericana. De ahí la importancia de una estrategia antineorracista que integra al menos tres elementos: i) una idea de cultura como un espacio abierto a la interacción con otros, con los que se entra en relaciones de mestizaje y heterogeneidad dando lugar a espacios de enriquecimiento y complejidad identitarios; y ii) la tesis de que todas las culturas tienen igual valor, aun cuando algunos elementos concretos de alguna de ellas puedan ser reprobables (como el tratamiento de la sexualidad femenina en el islamismo, o el colonialismo y el neocolonialismo occidentales); iii) la idea de que, más allá de la violencia intercultural o de la guerra de civilizaciones, no sólo está la paz o la colaboración entre culturas, sino también la violencia económica estructural, que renueva una y otra vez la exclusión cultural para justificarse y disimularse en ella.

De este modo, la interpretación abierta del multiculturalismo es un antídoto contra el neorracismo y sus funciones en la estructura social de la desigualdad y la vulnerabilidad económicas.

#### *La mirada diacrónica.*

La tensión entre el racismo viejo y el racismo nuevo o neorracismo nos introduce en la dimensión del pasado, el espacio de la mirada diacrónica. Ni la globalización ni sus dos fracturas o ejes – Norte-Sur y Oriente-Occidente – surgieron de pronto en 1989 con la caída del Muro de Berlín. La desaparición de la cartografía de Guerra Fría – el Oeste capitalista y democrático frente al Este soviético, socialista y dictatorial – abrió el mundo a dimensiones nuevas e hizo visibles otras hasta entonces invisibles. Fue dejando en evidencia que la globalización como unificación técnica, comunicacional, y mercantil del mundo no era ni tan nueva ni tan unificada. No era tan nueva porque se trataba de la culminación de un proceso iniciado en Europa varios siglos antes con la unificación de los cinco continentes bajo la dominación del imperialismo colonialista europeo. Es la constitución del “sistema mundo” o de la “economía mundo”<sup>20</sup> – sendas referencias al capitalismo –, al que se puede considerar la primera globalización, la europea, que termina en la década de 1940 con la intensificación de los movimientos de descolonización, la fundación de la ONU y la Carta de los Derechos Humanos. Pero, sobre todo, con la victoria de los EEUU en la Segunda Guerra Mundial y el desplazamiento de la sede imperial de Europa a Norteamérica, hecho que no se recocerá formalmente hasta el cambio de siglo con ocasión de los atentados terroristas del 11-S de 2001 y las guerras posteriores.

Tampoco son tan nuevas ni aparecieron del golpe o por milagro, con la globalización de 1989, las dos brechas o ejes Norte-Sur y Oriente-Occidente. Son dos fenómenos asociados a la globalización colonial europea – la primera – tanto en su espacio geográfico como en su tiempo histórico. El eje Norte-Sur fue el eje del imperialismo colonialista europeo con el que comenzó el enriquecimiento del Norte y el empobrecimiento del Sur hasta la situación actual del África subsahariana<sup>21</sup>. Y el eje Oriente-Occidente se constituyó como tal cuando comenzó a ser la frontera (imaginaria) entre la civilización occidental y las civilizaciones orientales como el hinduismo y el budismo sobre las que ha ido ganando significación global el islamismo cuya expresión ya clásica es *Orientalismo*, el tan celebrado como criticado libro de E. Said<sup>22</sup>.

Ahora bien conviene recordar otra vez que estos dos ejes, el del imperialismo y el orientalismo, ni están separados ni son independientes uno del otro. Históricamente, el orientalismo formó parte del discurso del poder imperial europeo, inglés y francés, en su dominación de Oriente desde el Mediterráneo al Pacífico, incluidos Oriente Medio, la India y el Sureste asiático. Como ha mostrado E. Said, el orientalismo no

consiste en el estudio "objetivo" de un "oriente" preexistente al "discurso orientalista", creados por el propio orientalismo, sino en la construcción de una imagen de "Oriente" y su cultura funcional a las exigencias del poder imperial de entonces. Una imagen de las culturas de oriente como negativas e inferiores, que justificaba la intervención imperial culturalmente positiva, cuyo objetivo era la explotación económica a cualquier precio. Este orientalismo europeo es la base del neorientalismo norteamericano<sup>23</sup> que reconstruye la imagen negativa de "oriente" como fundamentalista, terrorista, dotado de armas de destrucción masiva e incapaz para la democracia. Este neorientalismo justifica la intervención armada de la nueva potencia imperial corriendo un tupido velo sobre el trasfondo de los intereses petrolíferos del complejo industrial-militar-energético-mediático norteamericano, instalado democráticamente en gobierno republicano de los EEUU de la época. El neorientalismo es, igualmente, el contexto en el que surge el terrorismo islamista, que ha proporcionado una justificación adicional para la guerra en esa zona del mundo y su extensión preventiva global. Es el eje de Abu-Ghraib y de Guantánamo, de otras cárceles secretas en las que tortura por encargo, y que están conectados por los vuelos secretos de la CIA con la complicidad de gobiernos europeos. El eje del terrorismo de estado israelí que dura décadas.

### Responsabilidad asimétrica.

Según la ética de la alteridad levinasiana, cuando el otro aparece ante nosotros somos afectados por su rostro irremediadamente, antes de que podamos poner en juego cualquier actitud. Los emigrantes están aquí, antes de que podamos elaborar nuestras estrategias de reacción y respuesta. Una vez aquí, en nuestro espacio visual (que los medios convierten en "espacio visual a distancia") no podemos evitar ser interpelados por ellos. Su presencia interpelante abre un espacio moral entre ellos y nosotros, y nos coloca en posición de tener que responderles o darles una respuesta; en posición de *responsabilidad*<sup>24</sup> que se puede caracterizar por algunos rasgos. 1) Es una responsabilidad *inevitable*, como la interpelación a la que responde; no podemos eludirla; no dar ninguna respuesta es ya una forma de responder: con la huida, la indiferencia y el desprecio, una respuesta autoengañoso que se disimula como tal. 2) Es una responsabilidad *asimétrica*<sup>25</sup>; ellos nos interpelan desde su vulnerabilidad integral, a nosotros que estamos en situación de comodidad igualmente integral. Nosotros podemos responderles de formas que ellos no pueden devolvernos, ya sea en sentido negativo o positivo; les podemos detener y expulsar, o les podemos acoger, cosas que ellos no pueden hacer con nosotros. 3) Es una responsabilidad *ilimitada* tanto, al menos, como la deuda histórica (económica, política y moral) de Europa y los europeos con Africa y los africanos; una deuda incuantificable como lo que Europa se llevó de allí mediante la violencia colonialista.

De la situación de responsabilidad que se acaba de describir pueden salir dos respuestas, ninguna de las cuales está predeterminada, porque la respuesta ética ha de ser libre, surgida de la posibilidad de elegir su forma. Lo que no es libre es la elección entre responder y no responder, porque la negación de respuesta es una respuesta. Otra forma de responder al otro es el rechazo más o menos violento pues, como sostiene A. Finkelkraut, "en cierto modo nada es más molesto que el prójimo"<sup>26</sup> y, desde luego, los inmigrantes pueden ser vistos como un prójimo muy molesto para los intereses occidentales. De esa molestia real o imaginaria surge el complejo fronterizo que opera como un sistema de inclusión y exclusión en función de dichos intereses, uno de cuyos aspectos es el encierro de indocumentados en centros de internamiento y su expulsión a otros países<sup>27</sup>.



La otra respuesta, que se desprende de la ética levinasiana, consiste en hacerse responsable del otro de forma inevitable, asimétrica e ilimitada. Es, también, la respuesta de la hospitalidad cuyo significado ético es justamente el contrario de la violencia y la guerra<sup>28</sup>. Si esta consiste en clausurar el territorio propio a la entrada del otro y eventualmente, en conquistar y ocupar el suyo, aquella, la hospitalidad, se define por acoger al otro, el extranjero o el errante, en el propio territorio, político o cultural-identitario. Al margen las dificultades materiales que implicaría la práctica generalizada de la hospitalidad, que han dado lugar a que hoy se hable hasta de una hospitalidad cosmopolita y una hospitalidad mesiánica, quisiera llamar la atención sobre algunos de sus rasgos. El primero es, otra vez, la *asimetría* entre el sujeto agente y el paciente, entre el que acoge y el que es acogido, cuya irreversibilidad consiste en *dar sin esperar nada a cambio*. La lógica del dar (donar, donación, don, etc.), constituye una forma de relación social que se diferencia de otras como pedir, exigir, intercambiar, comerciar, imponer, expropiar, apoderarse, robar, quitar la vida, que son las usuales en las sociedades "avanzadas" que conocemos en relación con sus otros: sus enemigos. Parece muy ingenua – nadie da nada a cambio de nada, se suele decir – pero no es tan extraña como pudiera parecer. Está presente, por ejemplo, en el trabajo humanitario de las ONG, asomó tímidamente en el discurso de la *con-donación* de la deuda externa de los países pobres, antes de la crisis y del terrorismo, y trata de abrirse paso en las complejas y hasta hoy ineficaces "ayudas al desarrollo"<sup>29</sup>.

La responsabilidad asimétrica y la ética de la donación contribuirían – con todo su irrealismo ideal – a erosionar los axiomas que han configurado la historia moral de Europa en relación con África Oriente. Desde el dominio y la apropiación/explotación violentas de sus territorio y sus recursos naturales y humanos de la época colonial, hasta, en el presente, la relación ambigua con sus emigrantes: entre el arrepentimiento por un pasado ominoso y culpable, el soterrado interés de siempre en su explotación – ahora como trabajadores ilegales en nuestro propio territorio -, y un miedo difuso a que un desplazamiento masivo de africanos acabe como una ocupación de hecho que disuelva de una vez y para siempre la identidad europea<sup>30</sup>.

---

## Notas

1. U. Eco, *Cinco problemas morales*, Barcelona, Lumen, 1998, p. 105.
2. A. Finkelkraut, *Una voz viene de la otra orilla*, Paidós, Barcelona, 2002, cap. 1.
3. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 19993.
4. Por ejemplo N. Frazer en diversas obras, tal como se expone en M.J. Guerra Palmero, "Nancy Frasser: la justicia como redistribución, reconocimiento y redistribución", en R. Maiz (coord.), *Teorías políticas contemporáneas*, Edit. Tirant lo Blanco, Valencia, 2009.
5. El clásico en este punto es H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1979. En otra dimensión, C. Velayos, *Ética y cambio climático*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008.
6. Sobre esta complicada categoría, E. Levinas, *TI.*, pp. 201 y ss., y *Ética e infinito*, Antonio Machado Libros, Madrid, 200, pp. 71 y ss. Una interpretación a tener en cuenta, en J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, el ensayo que da título al volumen.
7. E. Levinas, el epígrafe "Subjetividad y vulnerabilidad", en *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974, pp. 120 y ss. Sobre sensibilidad y vulnerabilidad, *De otro modo que*

- ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 59 y cap. 3.
8. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 105 y 210. J. Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid, 2006, "Introducción: de la vulnerabilidad lingüística".
  9. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.
  10. Sobre el matar y su prohibición ética, E. Levinas, *Ética e infinito*, pp. 72-7, y el comentario de J. Butler, en *o.c.*, pp. 166-170.
  11. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 101.
  12. L. Irigaray, "Questions to Emmanuel Levinas", en M. Whitford, ed., *The Irigaray Reader*, Blackwell, 1994; M.J. Agra Romero, "Justicia de género. La agenda del feminismo global", en C. Ortega y M.J. Guerra Palmero, eds., *Globalización y neoliberalismo ¿Un futuro inevitable?*, Edit. Nóbel, Oviedo, 2002, p. 109; M. Casal y R. Maestre, "Migraciones femeninas", en J. de Lucas y F. Torres, eds., *Inmigrantes. ¿Cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Tálasa, Madrid, 2002, y L. Oso, "Migraciones, género y hogares transnacionales", en J. García Roca y J. Lacomba, eds., *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*, edicions bellaterra, Barcelona, 2008.
  13. A. Bolado, "Musulmanes en Europa", en J. de Lucas y F. Torres, eds., *o.c.*; B. López García y F. Bravo López, "Visiones del Islam y la inmigración musulmana. Un intento de clasificación", en J. García Roca y J. Lacomba, eds., *o.c.*
  14. U. Beck, *La mirada cosmopolita*, Barcelona, Paidós, 2005.
  15. A. Dal Lago, "Fuertes y fronteras. Notas sobre la militarización de la contigüidad", en *Alteridades*, vol. 15, nº 030, Universidad Autónoma Itzapalapa, México, 2005, p. 47.
  16. Me remito al trabajo de M.J. Guerra Palmero sobre Nancy Frasser citado en la nota 4.
  17. El anterior presidente de Francia, J. Chirac, acuñó la expresión "mentir sobre el principio de igualdad" para referirse a la explosión de violencia ocurrida en 2004 en algunos suburbios parisinos en los que había un 40% de paro. Al respecto, G. Keppel, "El mensaje del islam francés", *El País*, 2-09-2004.
  18. L. Cachón, "Las bases sociales de los nuevos racismos", en J. García Roca y J. Lomba, eds., *o.c.*
  19. G. Bello Reguera, *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, Comares, Granada, 2007.
  20. I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
  21. *El País* del 5-5-2010 - p. 39 - publica un reportaje sobre la entrega de los premios de periodismo Ortega y Gasset, en el que se recogen declaraciones de uno de los premiados, José Cendón, por sus fotos sobre episodios de piratería en Somalia, en las que se dice: "Las tragedias más potentes, las guerras más cuentas de este siglo tiene lugar en África, un continente al que Occidente ha dado la espalda porque no tiene intereses económicos que le haga volver la mirada hacia él". El trasfondo de esta situación se puede rastrear en S. Smith, *Negrología. Por qué África se muere*. Ed. Debate, Madrid, 2006; S. Amín, "El cuarto mundo. Subdesarrollo endémico en África", en A. Gunder Frank (y otros), *El nuevo rostro del capitalismo*, Edit, Hacer, Barcelona, 2005; y F. Magdoff, "La existencia precaria de los nuevos condenados de la tierra", en A. Gunder Frank (y otros), *o.c.*
  22. E. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, Nueva York, 1978 (versión castellana, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990). Al respecto B. Ashcroft y P. Alluwallia, *Edward Said. La paradoja de la identidad*, edicions bellaterra, Barcelona, 2000.
  23. El propio E. Said muestra en *Covering Islam* (Vintage, Nueva York, 1981, un estudio sobre el tratamiento de la revolución islámica iraní por parte de los medios norteamericanos, que

detrás del largo conflicto entre los EEUU e Irán está el control del petróleo.

24. Una primera aproximación en E. Levinas, *Ética e infinito*, cit., cap. 8 y *De otro modo que ser*, cit, pp. 52 y 209.
25. E. Levinas, *TI.*, pp. 228-229; G. Bello Reguera, "Política de la responsabilidad asimétrica", en *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006; X. Antich, "La asimetría de la intersubjetividad", en G. González Arnáiz (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Edit. Complutense, Madrid, 1994.
26. A. Finkelkraut, *La sabiduría del amor*, Anagrama, Barcelona, 1986.
27. El trabajo que mejor expresa, en términos críticos, la difusa violencia fronteriza es el de AAV, *Frontera Sur. Nuevas políticas de gestión e internacionalización del control de la inmigración en Europa*, virus editorial, Barcelona, 2008. En un registro más descriptivo, A. López Sala, "El control de los flujos migratorios y la cuestión política de las fronteras en España", en R. Zapata Barrero, (coord.), *Políticas y gobernabilidad de la inmigración en España*, Ariel, Barcelona, 2009., desde una perspectiva sociológica, y A. Muñoz Aunió, *Política migratoria de la Unión Europea*, Edit, Tirant lo Blanc, Valencia, 2008.
28. J. Derrida, *Adios a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Trotta, Madrid, 1998, proporciona lo elementos básicos de una ética de la hospitalidad, a partir de la obra de Levinas. Al respecto G. Bello Reguera, "Hospitalidad, humanización y deshumanización. Dos lecturas recientes de Levinas", en A. Alonso Martos, ed., *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Universitat de Valencia, Valencia, 2008.
29. S. Amín, *El fracaso del desarrollo en África y el tercer mundo*, Iepala, Madrid, 1994. De todos modos, la palabra "fracaso" no es lo único que se puede decir sobre la "ayuda al desarrollo", como sugieren trabajos como los siguientes: J. Glennie, *The Trouble with Aid: Why Less Could Mean Moor for África*, Zed Books, Londres, 2009, y D. Moyo, *Dead Aid: Why Aid is not Working and How there is Another Way for África*, Allen Lane, Londres, 2009.
30. Es una versión diferenciada del argumento de la "pendiente resbaladiza" aplicado a la inmigración, que T. López de la Vieja acaba de reconstruir de forma paradigmática en el campo de la bioética en *La pendiente resbaladiza. La práctica de la argumentación moral*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010.