

## ¿POLICÍA O POLÍTICA DE EXTRANJEROS?<sup>1</sup>

Edouard Delruelle<sup>2</sup>

*Cuando se plantea la cuestión de la acogida que nuestras sociedades reservan a los inmigrantes hay que plantearse una reflexión sobre los diferentes desafíos, complejos e interdependientes, que condicionan las prácticas de dicha acogida. ¿En qué medida nuestra sociedad es igualitaria o desigual, acogedora o desconfiada, solidaria o individualista? ¿Qué actores influyen y determinan la evolución de nuestra sociedad en un sentido o en otro, y cuáles son sus intereses? ¿Estamos de acuerdo con las orientaciones actuales? ¿En qué tipo de sociedad nos gustaría vivir dentro de 10, 20 ó 30 años? ¿Qué podemos hacer para influir en ello?*

*La mirada de un filósofo sobre estos desafíos invita a tomar una distancia crítica hacia aspectos concretos de las prácticas de acogida, con el fin de resituar los términos del debate en una perspectiva más amplia, bosquejando así las principales tendencias que atraviesan a estos desafíos.*

Hace ya tiempo que el filósofo se siente obligado a realizar "reflexiones" sobre la acogida a los extranjeros y la lucha contra el racismo y la xenofobia. Pero, ¿cuál puede ser realmente su contribución en este tema? En mi opinión, el filósofo no es (o ya no es) alguien que se encargue de juzgar el mundo y los hombres partiendo de valores superiores comunes a todos. El filósofo no es un portavoz universal de la verdad y de la justicia (como todavía lo fue Sartre, por ejemplo)<sup>3</sup>. Al contrario, el filósofo es hoy en día aquel cuyo trabajo crítico se esfuerza en mostrar el carácter histórico, contingente y relativo de las construcciones culturales con las que vivimos. El filósofo debe interrogar, sospechar y deconstruir aquello que parezca evidente, que se presente como natural y universal, con el fin de ofrecer la posibilidad de repensar de otra manera el cuadro en el que vivimos. No se trata pues de, desde fuera, decir a los demás lo que deben hacer, decirles cuál es su verdad, sino de explorar lo que puede cambiarse gracias al ejercicio de la crítica, de la sospecha, de la desmitificación. Esto es lo que me gustaría hacer aquí: no tanto buscar los fundamentos y valores para legitimar "desde arriba" tal o cual concepción de la acogida a los extranjeros, como interrogar estos conceptos para mostrar su carácter histórico, evolutivo. Mi objetivo consiste pues en lograr cierta distancia crítica con respecto a las instituciones y a las prácticas actualmente en vigor, sin otra ambición que la de remover ciertos cuestionamientos, sugerir que las preguntas habitualmente planteadas no son siempre las más pertinentes.

---

<sup>1</sup> Documento extraído del dossier pedagógico *Penser l'accueil autrement* (noviembre 2001) perteneciente a la campaña de Educación para el Desarrollo *Annoncer la Couleur*, iniciativa de la Secretaría de Estado para la Cooperación al Desarrollo de Bélgica. Traducción para CIP-FUHEM: Eric Jalain Fernández.

<sup>2</sup> Edouard Delruelle es filósofo y profesor en la Universidad de Liège, Bélgica.

<sup>3</sup> Con respecto al problema que nos interesa, consultar el "clásico" *Réflexions sur la question juive*.

Primera distancia crítica necesaria: nuestra sociedad occidental actual no es, en comparación a todas las que le han precedido, ni mejor ni peor. Hay que evitar una doble fantasía: la que afirma que nuestra sociedad es la más racista y xenófoba jamás conocida (como si las sociedades tradicionales fueran "por naturaleza" hospitalarias y tolerantes); y la que afirma que por fin, tras siglos de rechazo al otro, la vía hacia una sociedad cosmopolita y humanista ya está abierta. En ambos casos se cede a la fantasía de que existe una medida única del bien y del mal, cuya vara permitiría juzgar todas las sociedades. Pero tal vara de medir no existe, sencillamente porque una cuestión como la extranjería no se plantea para nada de la misma forma en las sociedades tradicionales y en la sociedad moderna, denominada "democrática". Comparar desde un punto de vista moral la una con respecto a las otras (o viceversa) sería como comparar manzanas y peras. Si por algo resulta innegablemente interesante comparar "nuestra" actitud hacia los extranjeros con la de las otras sociedades, es para demostrar hasta qué punto la situación propia de la sociedad moderna resulta inédita. Nuestro desafío consiste precisamente en inventar un relación con el extranjero, una forma de acogerle que no tenga precedente alguno (ni positivo ni negativo) en el pasado.

### **El extranjero en las sociedades tradicionales: la misoxenia**

En palabras un poco duras, en las sociedades tradicionales, predemocráticas, el extranjero no supone ningún problema político. En este tipo de sociedad no hay ningún debate en torno al estatuto y acogida de los extranjeros, pues se da por supuesto que estos no pueden ser "semejantes" ni "iguales". Este tipo de sociedad, en efecto, está concebida como un cuerpo, es decir, como una totalidad homogénea y jerarquizada donde cada individuo ocupa un lugar y una función preestablecidas. Las desigualdades de rango (nobles/villanos), así como las relaciones de dependencia (amos/sirvientes) son consideradas "naturales". Resulta "natural" que la mujer sea inferior al hombre, el esclavo al amo, el campesino al guerrero, el guerrero al sacerdote, etc. Por las mismas, es "natural" que el extranjero sea inferior en derechos y en dignidad a los autóctonos. Incluso en la "democracia" ateniense del siglo V antes de nuestra era, se daba por supuesto que la actividad política quedaba limitada únicamente a los ciudadanos varones y libres, excluyendo específicamente a las mujeres, a los esclavos y a los metecos (inmigrantes procedentes de otras ciudades griegas), y por fuerza también a los bárbaros (inmigrantes no griegos)<sup>4</sup>.

Tal concepción del otro no tiene demasiado que ver con el "racismo" tal y como lo entendemos hoy en día. Hay que entender que en una

---

<sup>4</sup> La etimología misma de la denominación manifiesta la exclusión cultural a la que estos últimos eran condenados: el *bárbaro* es aquel cuyos farfalleos (*bla- bla, bara- bara*) resultan inconexos e incomprensibles. En una sociedad que se define por el logos (el discurso, la razón), el bárbaro es el no-griego, por lo tanto "el excéntrico", "el inferior". Puede vivir y trabajar en Atenas, a veces puede incluso ganar una fortuna o prestigio, esto no quita que su estatus político siga siendo el de un ser inferior. Sobre esta cuestión, ver M-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles-Lettres, 1984, p. 82.

sociedad que se instituye y se representa como un cuerpo, las referencias de lo que es exterior e interior, superior e inferior, noble y vil, no están sujetas a ninguna discusión. Estas referencias han sido además supuestamente fijadas por los dioses y transmitidas por la tradición generación tras generación. No hablemos pues en este caso de racismo sino de misoxenia: el xenos (extranjero) resulta desvalorizado, pero sólo en la medida en que no tiene un sitio en la comunidad, que es considerada como la única fuente de sentido. El antropólogo Claude Lévi-Strauss observa así que toda cultura llamada "primitiva" "se afirma como la única verdadera y digna de ser vivida; ignora las otras (...) y se autodenomina con palabras que significan "los verdaderos", "los buenos", "los excelentes", o bien sencillamente "los hombres"; y aplica a los otros calificativos que niegan su condición humana, como "monos de tierra" o "huevos de pulga"<sup>5</sup>". Tal actitud puede parecer chocante, pero no lo es, si tenemos en cuenta que los miembros de esas sociedades no tienen más horizonte que el mundo cerrado y jerarquizado que han heredado de sus ancestros. No cuentan por lo tanto con ningún medio cultural para relativizar su punto de vista, para caer en la cuenta por ejemplo que da igual comer cerdo o no comerlo, creer en tal o cual dios, casarse con una o varias mujeres, etc. Los valores de grupo forman un todo del que no es posible separarse.

Teniendo siempre como base esta misoxenia fundamental, las relaciones con los extranjeros pueden ser de hospitalidad u hostilidad, según las circunstancias, pero siempre quedan sujetas a regulaciones y códigos. Es por ello que en estas sociedades no hay debate sobre los extranjeros: a cada situación le corresponde una actitud social (guerra, acogida, desconfianza, etc.) que no depende de las voluntades o decisiones propias de los actores, pues es dictada por la tradición, garante del mantenimiento del orden inmutable de las cosas.

Desde esta perspectiva resulta comprensible, por ejemplo, la actitud aparentemente ambigua de las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) hacia los "otros". Algunos pasajes de la Biblia o del Corán conminan a los fieles a respetar "a los otros", a acogerlos; pero otros pasajes incitan a excluirlos, a veces incluso a exterminarlos. ¿Contradicción? No: estas religiones han nacido en sociedades tradicionales que no albergaban ninguna duda de su superioridad intrínseca sobre los demás (misoxenia). Esta superioridad es de hecho subrayada con fuerza en los propios textos sagrados, que precisan a la par las condiciones bajo las cuales el fiel podrá tolerar al otro. Así, el cristianismo y el islam son religiones que consideran que su Dios vale para todo el mundo, por lo que aplican una política de conversión que es fuente tanto de tolerancia (para cristianos y musulmanes la acogida, la hospitalidad son deberes sagrados) como de intolerancia (los que se han negado a convertirse lo han pagado a menudo con sus propias vidas). Insistimos: estas religiones son fruto de sociedades en las cuales las relaciones de hostilidad y de hospitalidad hacia los extranjeros quedan prefijadas para evitar cualquier amenaza hacia la cohesión interna de la comunidad.

---

<sup>5</sup> Cf. Lévi-Strauss, *Race et culture*, Le regard éloigné, Plon, 1983, p.26.

## La revolución democrática

La sociedad democrática lleva a cabo una triple revolución que trastorna totalmente las coordenadas del problema: fomenta mayor igualdad en las condiciones de vida, mayor autonomía del hombre y una creciente independencia de los individuos. Los ciudadanos quedan liberados de las jerarquías y de las redes de pertenencia que, en la sociedad tradicional, "naturalizaban" las desigualdades y las diferencias. Qué duda cabe que aún existen desigualdades y diferencias, pero son percibidas como construcciones sociales más o menos legítimas. Las relaciones entre hombres y mujeres, patronos y obreros, autóctonos y extranjeros, evolucionan, lo que quiere decir claramente que quedan sujetas a la historia, es decir, al debate y a la contestación. Ya no hay ningún fundamento religioso que sancione desde arriba las relaciones de unos con los otros. La sociedad ya no se presenta como un cuerpo donde cada uno ocupa un lugar y una función preestablecidas. Asistimos a una "descorporativización" de la sociedad, y por lo tanto a una disgregación tanto de sus referentes internos (entre gobernantes y gobernados, notables y "nadies", etc.) como de sus referentes externos (ellos y nosotros, nacionales y extranjeros)<sup>6</sup>.

Esta disgregación de las jerarquías y de los referentes conlleva que ya no hay ninguna relación de pertenencia (a tal casta, rango, grupo, etc.) que sea considerada esencial. En consecuencia, los hombres caen en la cuenta que son parecidos, es decir, que pertenecen a la misma humanidad. Resulta esencial comprender que este sentimiento de pertenencia a una común humanidad no es "natural" ni espontáneo, sino el fruto de una revolución política y cultural acaecida en nuestra civilización en etapas sucesivas entre los siglos XVI y XIX<sup>7</sup>.

En efecto, para que tal sentimiento de universalidad se impusiera ha sido necesario que las diferencias entre unos y otros (superiores e inferiores, autóctonos y extranjeros, etc.) fueran percibidas como artificiales, históricas. Dicho de otra manera, la universalidad no es algo dado: es una conquista de la historia. Asimismo no es una "solución" (como cierto moralismo humanista querría hacernos creer), sino un problema. Un problema fértil, pero un problema al fin y al cabo. ¿Por qué? Porque el horizonte de universalidad que bordea nuestras sociedades modernas resulta ser una fuente infinita de contestación, de permanente cuestionamiento. Antes era evidente, "natural", que una frontera intangible separara hombres de mujeres, nobles de villanos, nacionales de extranjeros. Pero ahora, ¿en qué se fundamentan las diferencias?, ¿qué las define? Si el extranjero es mi semejante, y en consecuencia su religión, su lengua y sus costumbres "valen" tanto como las mías, ¿por qué debería entonces mantener las propias? Con otras palabras: si el extranjero es mi "igual", ¿no supone acaso esto cuestionar de cabo a rabo mi propia

---

<sup>6</sup> Sobre la democracia como proceso de descorporativización del poder, ver Cl. Lefort, *La question de la démocratie, Essais sur le politique. XIXe-XXe siècle*, Seuil, 1986.

<sup>7</sup> R. Legros, *L'avènement de la démocratie*, Grasset, 2000.

identidad, mis propios valores? Y ¿dónde reside ahora la diferencia entre "él" y "yo"? En la sociedad moderna el extranjero constituye pues un problema político mayor, que revela muchos otros problemas, puesto que apunta hacia la diferencia existente entre hombres que en teoría son fundamentalmente semejantes los unos a los otros. Este es el desafío propio de la modernidad: la subordinación de toda identidad, de toda diferencia entre yo o nosotros y los otros, a la supuesta universalidad de todos los hombres.

La evidencia de que este proceso de "universalización" es un desafío, un problema (y no un valor en sí mismo, ni mucho menos una solución) la hallamos en el hecho de que no se trata de un proceso unívoco. En efecto, pienso que la modernidad oscila entre dos tipos de universalización. Recogiendo una terminología sugerida por Jacques Rancière<sup>8</sup>, propongo caracterizar ambos tipos de universalización jugando con la etimología de la palabra *polis* (ciudad): tendríamos por un lado unas relaciones sociales policiales que confunden universalización con globalización, y que subordinan el trato a los extranjeros al establecimiento de un "nuevo orden mundial"; y por otro lado tendríamos una política real de relaciones sociales que considera al extranjero un actor total cuya llegada afecta al orden establecido y nos obliga a redefinir constantemente nuestras identidades y nuestros referentes.

### **Policía para extranjeros**

Por policía entiendo pues algo más que los porrazos de las fuerzas de orden, incluso que el funcionamiento del "aparato estatal" (poderes judicial y administrativo). Por policía entiendo fundamentalmente el orden global que, en nuestra sociedad, coloca en su sitio a ricos y a pobres, a dirigentes y a ejecutores, a sabios y a ignorantes, que define las categorías socio-profesionales, e incluso los grupos de presión. La policía controla también lo que debe ser visible y lo que no, lo que es digno de escucharse en el espacio público y lo que debe desecharse como sombra y ruidos. Por ejemplo, la policía no es sólo un poder que organiza la concentración de los "inmigrantes clandestinos" en "centros de internamiento"; también es una forma de representar a los extranjeros como una masa amenazadora de individuos pobres, sucios, incompetentes, intolerantes, o bien de estigmatizar el islam como una religión fanática, retrógrada, etc., en contraste con un Occidente civilizado, pacificado, tolerante, racional. ¿Qué concepto de universalidad está en la base de la policía contemporánea? Una noción abstracta que hace de todo individuo un ser vivo, propietario de su cuerpo y cuya toda humanidad consistiría en la satisfacción de sus necesidades materiales. Todos pertenecemos a la misma humanidad en la medida en que todos nos definimos a partir de las funciones elementales de producción y reproducción. La policía contemporánea se propone organizar a nivel mundial la distribución y desplazamiento de estos individuos "vivos". En este contexto, el inmigrante es sencillamente el nuevo proletario, aquel cuyo cuerpo es una mercancía circulante y transferible al

---

<sup>8</sup> J. Rancière, *La méésentente*, Gallilée, 1993.

más bajo precio. El mercado económico anima a la circulación global de bienes, capitales y trabajadores, delegando en los Estados la función de canalizar los flujos poblacionales provocados. Hay complementariedad entre la lógica del capital y la de la capital: el capital internacionaliza las relaciones de producción, creando una competitividad entre trabajadores que les obliga a aceptar salarios cada vez más bajos, mientras que la capital se encarga de la gestión a nivel nacional de esta competitividad, mediante el enfrentamiento entre la masa de refugiados económicos, procedentes de las naciones dominadas, y los trabajadores "nacionales", a los que dice proteger de la "invasión" de los inmigrantes.

La economía globalizada se beneficia ampliamente de la disgregación de los lazos comunitarios tradicionales. Necesita que todo parezca indiferenciado, equivalente, es decir, reductible a la abstracción monetaria. Por ello precisamente su universalización consiste en un universal abstracto, que engulle la densidad de la vida humana (la riqueza de las culturas, lenguas y tradiciones) según la lógica del cálculo y del beneficio. El horizonte de la policía es la reducción, o en todo caso la subordinación de todas las culturas a la cultura única occidental. En tal contexto no hay lugar para la acogida a los extranjeros, todo se reduce a la gestión de flujos de trabajadores y consumidores que circulan por el mundo. En una sociedad globalizada, ¿tiene acaso algún sentido el concepto de extranjero? Los extranjeros ya no son reconocidos en su "extrañeza" (con su idioma, su especificidad, sus reivindicaciones); no son más que mano de obra que hay que desplazar y disciplinar. Sea cual sea el tratamiento que se les depare, la "policía" aplicada tiene como objetivo reprimir, hacer invisible e inofensiva la "extrañeza" de lo extranjero. Así por ejemplo, el modelo republicano que tiende a integrar y a asimilar a los extranjeros, lo que pretende es neutralizar su "extrañeza". El modelo comunitario, por su parte, gestiona la cohabitación entre autóctonos y forasteros encerrando a estos últimos en guetos. En cualquier caso, en ambos modelos la diferencia esencial ya no gira tanto en torno a autoctonía y extranjería, sino más bien en torno a quiénes ocupan el centro del sistema económico globalizado y quiénes son marginados a su periferia.

Nos equivocáramos si afirmáramos que la "policía" global se olvida de todos aquellos que van siendo expulsados, excluidos, que nutren la masa creciente de "los nadie" (los sin trabajo, sin techo, sin papeles, sin recursos). Todo el sector "humanitario" queda precisamente encargado de ocuparse de las víctimas de la globalización. Aunque no hay que precipitarse en una burla hacia los que participan valientemente en todas estas misiones humanitarias, no es menos cierto que la exigencia crítica obliga en cualquier caso a plantearse algunas preguntas, perfectamente formuladas por el filósofo Alain Badiou: "¿Cómo no ver que en las expediciones humanitarias, que en los desembarcos de legionarios caritativos, el supuesto Sujeto universal queda escindido? Por un lado la víctima, animal despavorido expuesto en las pantallas. Por otro lado el bienhechor, conciencia y determinación. ¿Y por qué esta escisión adjudica siempre a los mismos los mismos roles? ¿Cómo no sentir que esta ética de la miseria mundial esconde más que muestra, tras sus Hombres-víctimas, Hombres-buenos,

Hombres-blancos?"<sup>9</sup>. Son palabras duras pero que apuntan, con pertinencia a mi parecer, hacia la complicidad, a veces inquietante, entre lo humanitario y lo securitario, entre la solidaridad sincera con las víctimas de la miseria y las medidas de contención que se les aplica cuando se aproximan a nuestras fronteras.

## La política de extranjeros

¿En qué consiste, en contraste con la policía, la política de extranjeros tal y como la entiendo aquí? No me refiero tanto a la organización de los poderes o al juego regulado de los partidos y de los grupos de presión, sino más bien, desde una óptica más radical, a toda actividad conflictiva que afecte al orden establecido, haga y deshaga los repartos de poder impuestos por la lógica "policial". Se trataría de la invención constante de nuevas relaciones sociales, por ejemplo, entre hombres y mujeres, patrones y obreros, profesores y estudiantes, etc. La política hace posible que se manifiesten las injusticias sufridas por tal o cual grupo, que este salga de la oscuridad de la marginación e irrumpa en el escenario público. Permite a "los nadie" hacerse ver, hacerse escuchar, ser nombrados. Así, hay política de extranjeros cada vez que estos emergen de las sombras a las que se han visto reducidos (centros de internamiento, talleres clandestinos, albergues, etc.) para presentarse como verdaderos actores políticos dotados de palabra, de visibilidad pública. Esta visibilidad no se agota en la conquista (aún con todo indispensable) del derecho a voto de los extranjeros, sino que supone una auténtica reconfiguración de cómo son percibidos, de cómo se les reconoce. Supone igualmente una reinención de las formas de acogida que les esperan: ya no como si fueran delincuentes y/o víctimas, sino como seres humanos que son, en situación y en devenir, que pretenden que se cuente con ellos en un espacio donde hasta ahora carecían de sitio. Acoger al extranjero no consiste en asistir a una víctima, consiste en favorecer los actos de resistencia, la toma de la palabra que los constituye progresivamente como sujetos políticos entre otros sujetos que también se vieron obligados, en el pasado, a forzar "las fronteras de la democracia" para ser reconocidos como actores de la misma (mujeres, obreros, homosexuales, estudiantes, etc.)<sup>10</sup>.

El universal aquí en juego no es ya un universal abstracto, basado en la equivalencia monetaria de la producción económica, sino que es un universal concreto, basado en el diálogo y en la confrontación de los usos y costumbres de unos y otros. Mientras que el universal policial es vertical (impuesto por el capital y la capital), el universal político es "lateral": se constituye en la distancia corta, a medida que los hombres se van encontrando, intercambian sus puntos de vista, se convencen mutuamente. Esto no significa que los extranjeros sean "asimilados" totalmente, ni que los autóctonos sean "invadidos", sino que unos y otros se contactan, se conmueven y se afectan. La diferencia entre ellos y nosotros es interna a "nuestra" identidad y a la "suya". Por ejemplo, el origen italiano de mis

---

<sup>9</sup> A. Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, Hatier, 1993, p.14.

<sup>10</sup> E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, 1984.

suegros conmueve, desplaza mi identidad belga. "Integrándose", han transformado lo que significaba para mí ser "belga", "francófono", "laico", etc. Dicho de otra manera, la integración es un fenómeno recíproco que obliga a cada uno, tanto al autóctono como al extranjero, a sentirse diferente de sí mismo.

Se hace así evidente la diferencia fundamental entre la sociedad democrática y la tradicional. En el seno de esta última la diferencia se establece exclusivamente entre "nosotros" (bororos, atenienses, cristianos, etc.) y "ellos" ("huevos de pulga", metecos, infieles, etc.), mientras que en una democracia la diferencia reside en el "interior" de "nosotros", el sentimiento de alteridad es constitutivo de la propia identidad social. Lo característico de una democracia no es ser idéntica a sí misma. No es que no haya identidad, es que no se puede decir "nosotros" sin acoger a "los otros", sin dejarse afectar, mezclar, mestizar por ellos. ¿Por qué la democracia prohíbe severamente la discriminación y el racismo? Se dirá que porque atentan gravemente contra "la dignidad de todo ser humano". ¿Pero qué significa tal dignidad, sino el respeto a otro en tanto que es diferente en el seno de una sociedad que, por principio, no puede pensarse ni vivirse como una totalidad homogénea, ni como un cuerpo unificado ni transparente? Tal es la paradoja de toda sociedad democrática: su unidad se fundamenta en una continua diferenciación y división; su identidad consiste en la constante confusión de los roles de unos y otros: de hombres y mujeres, de lo intelectual y de lo manual, de lo autóctono y de lo extranjero, etc. ¿Qué es el "otro"? La democracia consiste en asumir que esta pregunta carece de fundamento alguno, que queda sometida a un debate eterno y sin garantía alguna.

Por eso la cuestión de la extranjería resulta crucial para la democracia. La definición de ésta no depende únicamente de ciertos dispositivos institucionales (elecciones libres, separación de poderes, etc.), sino sobre todo de un cuestionamiento permanente de la propia sociedad, de sus referentes, de su identidad, de sus creencias. En democracia no existe un "gran juez" que define el bien y el mal, lo legítimo y lo ilegítimo, no hay ninguna autoridad definitiva que garantice la inmutabilidad de los referentes: todo lo que "nos" define queda sometido a debate, por lo tanto a contestación. La propia identidad de ese "nosotros" ("nosotros franceses", "nosotros europeos", etc.) es incierta.

Como se puede observar, las dos lógicas entre las cuales nuestra sociedad oscila constantemente, la policial y la política, son a la par vecinas y antagónicas. Ambas parten del mismo sentimiento de indeterminación de los referentes, de disgregación de las identidades. Pero mientras la policía se esfuerza en reconstituir, a nivel mundial, un orden social "vertical" que separe centro y periferia, élites y multitud, la política pretende inventar nuevas relaciones sociales "transversales", que incesantemente deshagan las identidades de unos y de otros. Siendo esto así, resulta sin embargo a veces difícil de distinguir, ante ciertos acontecimientos o prácticas, si nos hallamos frente a una lógica policial o política. Para empezar porque la retórica policial se recubre a menudo de un discurso político para justificar su funcionamiento. Por ejemplo, el mercado mundial impone a menudo sus



exigencias apelando a la libertad de circulación y de comunicación. Por otro lado, porque las propias prácticas pueden ser ambiguas, mezclando a menudo policía y política. Las medidas que favorecen “la integración” son a la vez políticas (convierten al extranjero en un actor político) y policiales (neutralizan las diferencias que podrían afectar a la identidad autóctona). Asimismo, todo el discurso en torno a la “sociedad multicultural” responde a una política de extranjeros (puesto que se reconoce explícitamente la diversidad de las culturas en el espacio público democrático) y a una policía para extranjeros (en la medida en que al capital le interesa “globalizar” las culturas, en provecho de la industria mediática y del entretenimiento).

Hay que considerar por lo tanto caso por caso, en cada situación, qué distingue una verdadera política de extranjeros de un simple tratamiento policial. ¿Cómo asegurar un carácter concreto a la exigencia de universalidad, de manera que no se caiga en la abstracción monetaria? ¿Cómo luchar por la universalización en contra de la globalización? ¿Cómo distinguir la acogida de los extranjeros, base de toda política democrática, de la simple gestión de flujos de inmigrantes económicos que necesita el capital financiero? Estas preguntas tienen difícil respuesta porque tanto la lógica política como la policial proceden de la misma mutación cultural que solemos denominar “modernidad”, y que se caracteriza por el hundimiento de los referentes fundamentales de la sociedad, por la desnaturalización de los puestos y funciones y por la indeterminación de toda identidad.

### **La lógica totalitaria**

Dentro de este panorama de las actitudes posibles de cara a los extranjeros no podemos olvidar, desgraciadamente, la que representa el mayor peligro para la democracia: la ideología totalitaria. Precisamente lo que caracteriza al discurso totalitario (cuya expresión contemporánea más evidente es la ultraderecha) es la negación violenta de toda indeterminación, el rechazo a esta incertidumbre permanente con respecto a las “identidades” de los unos y de los otros. El totalitarismo (de Hitler en el pasado, de Le Pen y de Haider hoy en día) supone una “respuesta” delirante a las preguntas propias de la modernidad, que carecen de soluciones preestablecidas, aún siendo fértiles. Tal modernidad, insistamos, se caracteriza por su “descorporativización”: la sociedad ya no se concibe como un único cuerpo, sino que, al contrario, acoge la pluralidad de opiniones, un debate político y social, e incluso institucionaliza el conflicto y la división. ¿Y qué es el totalitarismo? Es una reacción contra esta lógica de apertura y de conflicto, es la voluntad de vertebrar de nuevo la sociedad, de volver a dotarla de una identidad incontestable (siendo el líder o el partido el espejo de la misma). El lenguaje totalitario acude siempre al mismo fantasma, como explica Claude Lefort, el de: “el pueblo único, un cuerpo social vertebrado a su cabeza, un poder incardinador, un Estado sin ninguna división”<sup>11</sup>. Evidentemente, los ecos de este discurso alcanzan a los que tienen miedo (del paro, de la inseguridad, etc.). Se fantasea con la imagen de un cuerpo social transparente a sí mismo, obsesionado con eliminar a los

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

“parásitos” que lo carcomen. Paradójicamente, esta ideología que pretende acabar con la división social no hace sino desplazarla: ya no hay división interna en el “nosotros” (no hay conflictos sociales, ni movimientos de emancipación, ni resistencia a los poderes, etc.), ya no hay diferencias propias, sino tan solo una división externa, entre “ellos” y “nosotros”. “Ellos”: los extranjeros (judíos, árabes, gitanos, valones, etc.), pero también los “desviados” (homosexuales, masones, intelectuales). Discriminar, expulsar, excluir resulta pues esencial para la ultraderecha. El líder del Vlaams Blok, Philip Dewinter, no para de decir, con ironía, que “respeta las diferencias”. Puesto que en este caso estas diferencias, fundamentadas en la identidad preestablecida e irreductible de un pueblo, conllevan violencia. Para los demócratas, al contrario, la diferencia es parte integrante del “nosotros”, es la condición de identidad de un pueblo, de una nación.

¿Significa esto que el discurso totalitario responde la misma lógica que el de las sociedades tradicionales con respecto a los extranjeros? Para nada. Las sociedades tradicionales condenan al extranjero a una identidad “inferior”, pero no atacan su existencia misma. La ideología totalitaria, en cambio, quiere eliminar al otro: exterminarlo, expulsarlo, etc. Las sociedades pre-modernas mantienen relaciones con el otro, ya sean hospitalarias u hostiles, poco importa. Le Pen, en cambio, no quiere ninguna relación con el otro; no intenta convertirlo<sup>12</sup>, ni siquiera luchar contra él, sólo quiere que desaparezca, pues considera que su mera existencia supone una amenaza a su propia identidad de “francés”. En la base de toda ideología totalitaria hay, sobre todo, miedo y cobardía. Miedo a tener que redefinirse, a cuestionarse, miedo a resultar afectado, a conmover y a ser conmovido por el otro. Si Le Pen estuviera orgulloso de su identidad, debería de estar encantado que tantos extranjeros quieran ser franceses, o que haya tantos jugadores de color en el equipo de fútbol de Francia. Pero Le Pen no quiere ni siquiera apropiarse de los otros, como Hitler nunca pretendió reivindicar a Marx o a Freud (ambos judíos) como genios germánicos, sino que, al contrario, intentó enviar a Auschwitz a todos los judíos, incluso a los más asimilados.

### **“Todos somos extranjeros”**

La primera lección de la crítica filosófica consiste, sobre todo, en no confundirlo todo: la misoxenia de las sociedades tradicionales, la policía de la globalización en curso y el racismo neo-fascista. La segunda lección es la de determinar cómo se puede luchar contra esas diversas formas de rechazo del otro: mediante una política que reconozca que, paradójicamente, “el otro” forma parte de “lo mismo” que me define; que el extranjero me es interior, que mora en mi misma casa, no en el sentido de “cohabitar” sino en el sentido de que me ronda, me inquieta, removiendo incesantemente el espacio a partir del cual yo mismo me defino. Esta

---

<sup>12</sup> Cuando se le preguntó a Le Pen sobre la ascendencia judía de Mgr. Lustiger, éste respondió: “Cuando un judío se convierte al cristianismo puede que haya un cristiano más, pero no hay un judío menos”.

aproximación política al extranjero está en consonancia con las enseñanzas de Freud, que ya demostró lo destabilizante, pero también fértil, que resultaba el sentimiento del "inquietante extraño", es decir, el sentimiento de que algo extranjero nos habita y ronda en lo más profundo de nosotros mismos<sup>13</sup>. Como precisamente describe Julia Kristeva, "lo extraño está en mí, por lo tanto todos somos extranjeros". Y prosigue afirmando que la aportación de Freud consiste en darnos "el valor para reconocernos desintegrados, y no tener así que integrar a los extranjeros, y menos aún perseguirlos, sino más bien acogerlos con esa inquietante extrañeza que es tanto suya como nuestra"<sup>14</sup>. ¿No habría que definir la democracia como el régimen que reconoce que el extranjero ya está en nosotros, que toda identidad se labra mediante la presencia del otro? El reconocimiento de esta extrañeza propia a "nuestra identidad" permite demostrar lo absurdo de las actitudes que pretenden ya sea expulsar al extranjero fuera (lo que supondría expulsar algo de nosotros mismos), ya sea asimilarlo totalmente (puesto que su misma extrañeza es constitutiva de lo que somos).

---

<sup>13</sup> S. Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. B.Féron, Gallimard, 1985.

<sup>14</sup> J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, 1988, p. 284.