

CIUDADANÍA Y MIGRACIÓN: ¿DERECHOS PARA AQUÉLLOS SIN PERTENENCIA? *

Alastair DAVIDSON

Swinburne University of Technology (Australia).

RESUMEN

En este trabajo se parte de una realidad, la de la ingente cantidad de “migrantes/refugiados forzados”, que como víctimas de fuerzas que no pueden controlar, resultado de masivas agitaciones políticas, sociales y económicas, andan de un lado para otro en un movimiento veloz e incesante. Este flujo de millones de individuos no es regulado de manera efectiva por los estados. Los instrumentos jurídico-políticos con los que en el pasado se hizo frente a problemas sólo vagamente similares, son hoy día completamente insuficientes. El concepto de una ciudadanía sobre la base de una identidad nacional es incapaz de solucionar las dificultades derivadas de una demanda creciente de justicia, de derechos, por parte de una población que no quiere ser tratada como objeto, pero que ni pertenece a una identidad concreta ni tampoco lo desea. Se propone como solución la defensa de una concepción universalista de los derechos humanos que requiere de tribunales de carácter internacional capaces de hacerlos valer.

SUMMARY

This work starts from a reality, that of the immense number of forced migrants/refugees who, as victims of forces they cannot control resulting from the massive economic, social and political upheavals, go to and fro in rapid and ceaseless movement. This flow of millions of individuals is not effectively regulated by the states. The legal-political instruments, which in the past confronted only vaguely similar problems, are today completely inadequate. The concept of citizenship based on national identity is unable to solve the difficulties arising from a growing demand for justice, for rights, by a population that wants to stop being treated as an object but that does not belong to a specific identity nor desires it. The solution proposed is the defense of a universal conception of human rights requiring international courts capable of enforcing them.

Nunca en la historia documentada ha migrado tanta gente como en la década anterior al nuevo milenio. Las cifras oficiales muestran que alrededor de cien millones dejaron cada año un estado para vivir en otro. Además, otra cifra oficial de 22 millones, menor que la de los 27 millones de 1999, de refugiados y personas desplazadas abandonaron en 2001 sus hogares para vivir en otro estado. De acuer-

* Traducción de José J. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, revisada por B. MCQUE.

do con estadísticas de viaje, casi mil millones de viajes al extranjero se hicieron cada año. Finalmente, dentro de estados de gran extensión, notablemente China e Indonesia, se estima que la migración interna excedió los 100 millones (vid. CASTLES y DAVIDSON, 2000).

Son cifras oficiales cuyas variaciones reflejan definiciones cambiantes de migración o de quien sea un “refugiado”. Pueden no decirnos por sí mismas toda la historia. Oficiosamente, los números de aquellos que migran son probablemente mucho más altos. Por otra parte, ¿cuántos de esos cientos de millones de viajes al extranjero fueron viajes múltiples hechos por un número limitado de hombres y mujeres de negocios? ¿De verdad deja su ‘casa’ la gente a la que, rápidamente, se lleva en berlinas desde la primera clase a los hoteles internacionales de cinco estrellas en las grandes ciudades globales; están más desarraigados que los campesinos del norte de China que llegan a una zona de libre comercio en el sur de su país o que los javaneses o maduraneses que se enfrentan a los pueblos indígenas hostiles cuya tierra están ocupando y transformando lentamente?

Sin embargo no puede negarse que hay una vasta población migrante en el mundo que ha creado sociedades multiétnicas y multiculturales en todos los estados excepto unos pocos, principalmente en Asia del este, y ha cambiado las seculares tendencias europeas hacia la homogeneidad nacional que Renan describió con aprobación en 1882 mientras criticaba la multietnicidad de la Esmirna de su tiempo (RENAN, 1882 (1982): 41, 42, 55). Este movimiento es parte de la globalización: el cada vez más libre comercio de capital, bienes y mano de obra que en veinte años ha incrementado vastamente los niveles de vida en los centros mundiales, así como en otras partes, especialmente en Asia, mientras que se creaba un mayor empobrecimiento absoluto que en épocas previas en África y en partes del norte y centro de Asia (por ejemplo, UNRISD 1995; UNDP REPORTS 1995-1999).

Ciertamente la mano de obra no se mueve tan libremente como el capital y los bienes pero en la literatura sobre la globalización se supone que se mueve hacia donde en el mundo existen los mercados y trabajos, y si éstos cambian de lugar, entonces vuelven a moverse. Los Estados Unidos muestran los límites de esta proposición (vid. SASSEN 1998: *passim*). Llamaremos a esta teoría migratoria teoría de la *atracción*. En Norteamérica, Oriente Próximo y Nueva Zelanda, un vasto número de latinos, filipinos, pakistaníes y una miríada de otros —incluso isleños de Cook—, van “a por el dinero”, que envían obedientemente a casa (GLOBAL COMMISSION 1995). Pero en general es una migración forzada que, a diferencia de aquellos que en los siglos dieciocho y diecinueve emigraron al nuevo mundo, involucra números mucho más grandes de gente que van desde las antiguas periferias a las metrópolis. Cuando la opción del empleo no existe en casa, nunca puede considerarse completamente voluntaria. Llamaremos a esta teoría de la migración teoría de la *expulsión*. Sami Nair explica lo que esto significa con estas palabras:

“Hemos entrado en un periodo de vasto *desplazamiento* de población. Uso deliberadamente la palabra *desplazamiento*, porque cuando las poblaciones abandonan regiones enteras, no es porque quieran abandonarlas sino porque están obligadas por la situación. De hecho, lo que se llama globalización, la extensión

mundial de la economía, va junto con el desarraigo de pueblos enteros, abandonados por la pérdida de las estructuras productivas, dejados a las fuerzas ciegas del mercado mundial. Incluso los países ricos experimentan de un modo total estos cambios” (NAIR 1997: 73).

Sintomático de la migración de *expulsión* son los refugiados y las personas desplazadas que han sido atrapados en una resistencia cultural, tanto local, como nacional, a las influencias de los mercados globales de bienes e ideas, y huyen de las hambrunas y guerras que la acompañan en tantos sitios (KEPEL 1994; BARBER 1995). Aunque ya no tiene mucho sentido distinguir agudamente entre emigración “forzada” y “no forzada”. La jurisprudencia sobre refugiados y solicitantes de asilo ha extendido o interpretado ampliamente la definición del artículo 1 de la Convención sobre Refugiados de 1951 para cubrir asuntos socio-políticos (miedo a la clitoridectomía) y para incluir el miedo a la persecución política no estatal (por otros grupos minoritarios). Ya que así es como empiezan los problemas económicos, no debería hacerse una distinción muy exacta. Además, ahora existen categorías para los “cuasi-refugiados” que han sufrido una “violación flagrante de sus derechos humanos” y para las personas desplazadas (CROCK y SAUL 2002; GOODWIN-GILL 1998: 104-5). Lo anterior incluye desde luego asuntos económicos. Hay éxodos masivos en todas partes, sobretodo en Asia y África. Por ejemplo, uno de cada tres afganos llegó, durante los años noventa, a ser refugiado o persona desplazada en las guerras asesinas entre los talibanes y sus oponentes (RAPOPORT 1998: 123). Cuando explican por qué se han marchado, es más un asunto de aprehensión general, antes que haber sido blanco como individuos. Tan notable es este fenómeno de masas, cuyos campamentos vemos tan a menudo en la televisión mundial que, durante los noventa, el ACNUR ha centrado principalmente su atención y presupuesto en asistencia humanitaria antes que en protección (GOODWIN-GILL 1999: 220-253). El objetivo de tal política es el de asegurar una existencia decente para esa gente mientras que están “en el limbo” y devolverlos en masa a casa, como se está haciendo en la antigua Yugoslavia y Afganistán. Se reclama como un nuevo derecho humano (P. ASHFIELD en radio ABC el 18 de noviembre de 2002).

Hay un punto central que a veces no se subraya suficientemente en esta historia tantas veces contada de la globalización y sus descontentos. Lo que hace tan nuevo al mundo global, como lo fue el globo cuando Llorente comentó el impacto del descubrimiento europeo de América y el encuentro con el Otro por primera vez, es la rapidez del movimiento migratorio. Incluso si omitimos la contemporaneidad de la transacciones de capital y comercio en el mundo cibernético, tenemos que reconocer que la misma mano de obra se mueve con la rapidez de un avión hacia todos lados. La diferencia crucial respecto del pasado imperialista, cuyas similitudes se han puesto de manifiesto muchas veces, es la velocidad del flujo. La mano de obra migratoria y los refugiados van de un país a otro; frecuentemente regresan a “casa” y, de algún modo, nunca abandonan ningún país. El resultado son los cambiantes espacios multiétnicos descritos por Appadurai:

“Por paisaje étnico quiero decir el paisaje de personas que constituyen el mundo cambiante en el que vivimos: turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores inmigrantes y otros grupos y personas movientes constituyen las características esenciales del mundo y parecen afectar las políticas entre las naciones, así como las de éstas, hasta un grado sin precedente. Esto no quiere decir que no haya en ningún sitio comunidades y redes relativamente estables de parentesco, amistad, trabajo y ocio, así como de nacimiento, residencia y otras formas asociativas. Es decir, la urdimbre de estas estabildades está impregnada en todos sitios con la trama de la movilidad humana o de las fantasías de querer moverse. Pero además, tanto estas realidades como esas fantasías funcionan ahora en una escala mayor, ya que los hombres y mujeres de aldeas de la India no piensan sólo en moverse a Pune o Madrás, sino también a Dubai y Houston, y los refugiados de Sri Lanka se encuentran en el sur de la India y Canadá, exactamente como los hmong se dirigen tanto a Londres como a Filadelfia. Estos grupos movientes nunca pueden permitir dejar que su imaginación repose demasiado, aunque lo desearan, puesto que el capital internacional cambia sus necesidades, la producción y la tecnología generan diferentes necesidades y los estados-nación cambian sus políticas sobre la población refugiada” (APPADURAI, 1990: 297).

Y cuyo efecto se capta en estas palabras significativas de una chica inglesa de procedencia asiática: “Sé que ellos dicen: ‘Tu casa está donde se encuentra tu corazón ...’ Pero no sé dónde se encuentra mi corazón, lo que lo hace difícil” (EADE 1997: 157). Mundos hasta ahora diferentes son hoy lugares familiares para millones de personas; no cabe maravillarse más cuando cambian de una lengua a otra, especialmente a la lengua franca, una especie de inglés (CRYSTAL 1997).

Podríamos exagerar diciendo que las salas de tránsito del aeropuerto resumen la naturaleza de la nueva migración: todos estos millones están en *tránsito* en una circularidad sin fin o progreso forzado. Ya no deberíamos ver el lugar de *llegadas* como más significativo que cualquier otro *apeadero*. Una familia puede vivir en muchos países con sus niños cambiando de lengua en cada casa diferente y dependiendo del interlocutor.

En resumen, la globalización crea cientos de millones de seres humanos migrantes, como el loco de Homero, “sin casa ni hogar”, que pertenece a muchas comunidades y por tanto a ninguna a la vez. Están forzados a moverse como víctimas de fuerzas que no pueden controlar y lo hacen les guste o no. Como señaló Arendt (ARENDR 1946), el grupo sintomático de la edad moderna es el refugiado, es decir, la persona que no pertenece a ningún sitio.

Cualquier discusión sobre cómo deben facultarse con derechos, lo que los convertiría en sujetos y no objetos, tiene que tener en cuenta, tal y como dice Levinas, estos millones de seres humanos como las “caras” que vemos frente a nosotros (WARNER 1999: 253-269). Peor que el campesino de Alexander Herzen ante la corte zarista, estos millones a quienes vemos en las salas de tránsito de los grandes aeropuertos, y no vemos los millares de barcos y trazas ilegales de los refugiados, a veces no saben de dónde vienen oficialmente ni siempre a donde van exactamente; son gentes sencillas forzadas a moverse como resultado de masivas agitaciones políticas, sociales y económicas.

Su movimiento no es controlable efectivamente por los estados, que ciertamente hacen esfuerzos masivos para asegurar que los migrantes lleguen en los términos dispuestos por las naciones soberanas. La mayoría de los estados han establecido, de acuerdo a criterios diferentes, cupos sobre quien puede entrar y por qué. Por ejemplo, en el caso de Australia deben solicitarlo formalmente, ponerse uno detrás de otro y no saltarse la cola ordenada. Tales medidas son ineficaces frente a los éxodos de masas impuestos en África, Oriente Medio y Asia. A menudo las víctimas de la globalización no saben qué es un pasaporte y si no tienen documentos oficiales o falsificados intentarán todavía conseguir el trabajo, la seguridad y la felicidad en camiones herméticamente cerrados o barcos ilegales a través de océanos y extensiones de tierra terroríficas.

Desesperados por controlar el movimiento, los estados culpan a aquellos que los mueven de otra manera que la establecida por los estados. “El tráfico de personas” se ha convertido en expresión de condena, supuestamente un método de ganar dinero por parte de los criminales, mejor que las drogas o el tráfico de armas. Desde luego hay notorios casos horribles en los que los migrantes ilegales desamparados han muerto ahogados o asfixiados, en lo que parece ser un asesinato premeditado. Sin embargo deberíamos recordar que los traficantes de personas fueron considerados héroes, aunque casi siempre bien pagados por sus riesgos, cuando ayudaron a los judíos a cruzar los Apeninos hacia España, a los comunistas los Alpes hacia Francia y a los alemanes del este a atravesar túneles y saltar el muro hacia occidente. El tráfico de personas se creó por un mercado de víctimas.

El motivo pretendido para mantener fuera el maremoto de inmigrantes es, frecuentemente, el de que los estados han de defender el nivel de vida nacional y que el arribo incontrolado de hordas de recién llegados exigiría, aparentemente, demasiado de los recursos nacionales y disminuirían tales niveles de vida. Sin embargo, esos niveles son, precisamente, los que atraen a los migrantes y refugiados. Por eso continuarán viniendo mientras que los factores de *expulsión* causados por la globalización sigan existiendo. El resultado de la contradicción entre la migración global y la defensa de los niveles nacionales es que un vasto número de gente aguarda entre los estados o viven en ellos ilegalmente.

EL PARIA

Si pensamos en estos millones de migrantes forzados hoy en movimiento, nos recuerda el proverbio del judío errante. Eric Hobsbawm nos recuerda en su reciente autobiografía el mundo de este último: “...la familia Hobsbawm vivía, no en Berlín, sino en un mundo transnacional, donde la gente como nosotros —aunque los años treinta iban a hacerlo más difícil— se movía todavía de país a país para ganarse la vida” (HOBBSAWM 2002: 51). Estas son palabras que podrían haberse escrito por los fabricantes de pintura judíos, Italo Svevo y Primo Levi, o por Franz Kafka que sirvió a su comunidad encontrando papeles de residencia para los refugiados judíos de Europa del este que quedaron en los restos nacionalistas hostiles de lo que había

sido el multiétnico imperio austrohúngaro (RITTER 1982: 76, nota en ARENDT 1982). Una y otra vez encontramos el término “trans-(nacional)” para tipificar su mundo.

Hannah Arendt se aferró a la figura de Franz Kafka para sugerir que tales “parias”, los *heimatlos* (apátridas), habían crecido mucho más que el 0,25% de la población mundial que es judía, y expandido a millones de todas las etnias, clases y géneros, quienes habían perdido, en la edad moderna, aquel sentimiento de poseer un único hogar (ARENDT 1982: 73; 1978; BROSSAT 1994). Escribió que en *El Castillo*, K (nótese el anonimato de K) “es un extranjero que es difícil de clasificar puesto que no pertenece ni a la clase dominante ni al pueblo ‘no es del Castillo ni tampoco de la aldea, así pues no es nada’. Es verdad que tiene algo en común con los gobernantes... sin embargo, también es verdad que no tiene derecho a permiso de residencia. Para los paniaguados del Estado (*piccoli impiegati*) su existencia burguesa corrió el riesgo de ser sepultada bajo pilas de documentos... Ciertamente se le reprocha por ser superfluo, ‘un supernumerario, siempre un fastidio (*intralcio*) que como extranjero debería contentarse con lo que se le concede y a quien se tolera sólo como un acto de caridad (*grazia*)’” (Ibíd. 1982: 76).

En sus primeros ensayos, escritos después de su llegada como refugiada a los Estados Unidos, Arendt señaló que el refugiado era sintomático de la edad moderna (ARENDT 1946) y que —como la expresión de los dilemas de la humanidad— vivían en una situación de transición (‘tra’), en un “presente” sin un “pasado” o “futuro” (Vid. RITTER en ARENDT 1982: 29). La medida que se aplicara a esta gente no podría ser ni histórica ni espacio-geográfica como en la respuesta a la pregunta: “¿de dónde eres?”. De manera muy interesante Hobsbawm nos recuerda que una buena traducción al inglés de *heimatlos* es la de “no ser consciente de dónde eres” (HOBSBAWM 2002). A esto lo llamaré no tener un sentimiento de pertenencia excepto como individuos a los que se ha agregado por un destino común —como víctimas de fuerzas más allá de su control o responsabilidad. Arendt escribe: “En esta humanidad, evolucionada orgánicamente, por así decirlo, es como si bajo la presión de la persecución, los perseguidos se hubieran juntado tan estrechamente que el interespacio, al que hemos llamado mundo (y que por supuesto existía entre ellos antes de la persecución, manteniéndolos a distancia unos de otros) simplemente ha desaparecido. Esto produce unas relaciones humanas cálidas que pueden impresionar a aquellos que han tenido alguna experiencia con tales grupos como un fenómeno casi físico” (ARENDT 1995: 13).

Las entrevistas con gente refugiada y desplazada entre los 22 millones censados hasta el presente muestran que comparten aquel sentido de su situación. Darles derechos es darle derechos a gente que no tienen país ni hogar, y que no esperan otra cosa que el desarraigo. Como Arendt subraya, la gente que se encuentra en transiciones forzadas (porque lo que para ella es importante no es la minoría largamente establecida en un país, sino, como escribió a Jaspers en 1933, “...sólo la marea de inmigrantes” ARENDT/JASPERS 1985: 19), ha adoptado dos estrategias principales para manejar su situación. Ambas, añado, están desacreditadas por las dificultades derivadas del nuevo nacionalismo de la edad moderna, a las que los refu-

giados se enfrentan. La primera consiste en sepultar sus peculiaridades presentes y pasadas y asimilarse a la nueva cultura mayoritaria. La segunda es la de la gente que descubre que esto no es posible, y adoptan las tretas de los inocentes (*schlemiel*) o incluso de los mendigos (*schnorrer*), retratados por Charlie Chaplin.

La primera estrategia se había desacreditado a finales del siglo diecinueve. Ya Bernard Lazare, quemado por la experiencia del caso Dreyfus, rehusó aceptar la admisión protectora de una cultura anfitriona de portavoces para la gente irrelevante que no para de llegar (ARENDR 1978: 76). “‘Ya no quiero más’, dice en un pasaje revelador, ‘tener contra mí no sólo a los ricos de mi pueblo, que me explotan y venden, sino también a los ricos y pobres de otros pueblos que me oprimen y torturan en el nombre de mis ricos’. Y con estas palabras señala exactamente ese fenómeno de la vida judía que el historiador Jost ha caracterizado tan acertadamente como ‘una doble esclavitud’: —dependencia, por una parte, de los elementos hostiles de su entorno y, por otra parte, de sus propios ‘hermanos bien situados’ que de alguna manera se entrelazan con aquéllos” (ARENDR 1978: 76).

La crítica de Lazare del ardid de la asimilación como una solución para la mayoría de los “migrantes forzados” se siguió por las de Kafka y Walter Benjamin. Prácticamente se acabó para siempre tras la experiencia del gueto de Varsovia (GUTMANN 1994: 52-3 y *passim*). El Holocausto acabó también con la creencia de muchos en las tretas de los inocentes (*schlemiel*) o ‘don nadie’ que se las arreglan por medio de los que los italianos llaman *arrangiarsi*. El inocente (*schlemiel*), sólo parcialmente mítico, fue representado brillantemente en el Cesare de Primo Levi (basado en su amigo y salvador tanto en Auschwitz como después, Lello Perugia) en *La tregua*. Más realistamente fueron los duros askenazis del este que sabían cómo sonreír, timar y sobrevivir en Auschwitz. A Levi no le gustaban —tampoco el trato con el paria tiene nada que ver con la obligación de que le gusten— pero les reconoció su humanidad en el poema *Ostjuden* (LEVI 1982, II: 534; vid., también, BUCHANAN 2002: 170-3).

Ciertamente la gente irrelevante de todas las nacionalidades se reconocieron a sí mismos y sus maneras de arreglárselas en el “pequeño judío (*Yid*)” de Charles Chaplin, “pobre en los bienes de este mundo pero rico en experiencia humana”. Aunque hasta 1945 no hubo, claramente, manera de situarse por sí mismo.

Se tuvo que adoptar una tercera opción. Según Arendt fue la que propuso Kafka. Este último se había preparado para admitir que un hombre “...puede renunciar a todas las aspiraciones de la libertad individual y la inviolabilidad y conformarse modestamente con intentar llevar una vida decente y sencilla”. Pero había descubierto que eso no era posible en el mundo moderno. Porque mientras que al individuo se le podía permitir todavía realizar una profesión, ya no es suficientemente fuerte para cumplir con las exigencias básicas de una vida decente. Como el judío/extranjero del *Castillo* es llevado al aislamiento sin tener en cuenta su voluntad y al final muere exhausto. Porque sólo en la pertenencia a un pueblo puede un hombre vivir su vida como un hombre entre hombres sin agotarse ante el estado. Y sólo cuando un pueblo vive y funciona con otros pueblos puede contribuir al

establecimiento en el globo de una humanidad controlada y entendida comúnmente (ARENDRT 1978: 90).

Podemos entender esta referencia a la necesidad de pertenecer a un pueblo de dos maneras. 1) Arendt no era partidaria de las naciones-estado ni siquiera de Israel. Durante el juicio de Eichmann, Scholem la desafió por ser menos mordaz en sus reportajes debido a su condición de judía, y ella contestó que antes que llevarse por empatía o lealtad a un pueblo, prefería ser un pensador autónomo (*selbstdenker*) en la tradición de Kant y Lessing (ARENDRT 1982: 5). En una carta anterior a Jaspers de fecha 30/6/1947 escribió que “en condiciones de libertad cada individuo debería ser capaz de decidir qué le gustaría ser, alemán, judío o cualquier otra” (JASPERS/ARENDRT 1985: 90). Pensó que en el mundo moderno el paria no tenía sitio a donde ir. Éste podía sólo pensar y actuar contra el mundo y los pueblos que lo excluyeran. Era parte de un nuevo fenómeno masivo —doblemente verdadero en 2002— cuya experiencia no se compartió ni entendió por los pueblos con pertenencia, relativamente sedentarios, y a cuyas puertas él llamó. Esto es por lo que fue mal recibido y no pudo esperar fraternidad o una acogida compasiva por parte de la “gente” y mucho menos por parte del estado.

Podemos comparar la manera en la que Arendt vio la caridad con la del temprano texto clásico sobre el solicitante de asilo. *Edipo en Colono* de Sófocles capta el sentido de una acción caritativa, que terminó convirtiéndose en un tema recurrente en la enseñanzas islámicas y cristianas:

“...y por compasión hacia ti, Edipo, quiero preguntarte qué petición de la ciudad y de mí has venido a hacer... ¡Porque tú necesitarías hablar, en verdad, de un destino terrible para que yo cambiara! No he olvidado que yo mismo crecí en el exilio, como tú, y que en mi exilio luché contra tales peligros de mi vida a los que ningún otro hombre se enfrentó, por eso nunca dejaría de ayudar a rescatar a ningún exiliado tal y como tú, pues sé que soy un hombre y que no poseo una porción mayor en el mañana de la que tú tienes” (SÓFOCLES 1946: 560-570).

Edipo fue acogido por Teseo porque compartían un mundo de experiencia como refugiados. Contrariamente, como indicó Rachel Varnhagen, una de las fuentes de inspiración de Arendt, la compasión fue una sospechosa tendencia de la mente para participar en el dolor del Otro en aquella zona cuyos límites se ponen por el disfrute de ahorrarse personalmente esa experiencia. En otras palabras, la dependencia de la caridad no era lo que el paria quería. Esos parias —los millones de impotentes migrantes forzados— no pueden fundamentar, ni lo hacen, sus reivindicaciones de justicia en la esperanza de alguna caridad. Son testigos de su *negación*. Como Franz Kafka, la expresión escogida por Arendt de la universalidad de la condición de paria para todos los refugiados, afirma en *El Castillo*: “No quiero favores del Castillo, sino mis derechos” (KAFKA 1969: 75).

Por tanto no se convence a los parias mediante políticas y esquemas humanitarios. Tienen que pensar y actuar por sí mismos desde un nuevo lugar transitorio y único. ¿Pero entonces en qué consiste pensar y actuar desde tal lugar? Arendt rehusó basar sus respuestas en teorías que descansaran en sentimientos comparti-

dos o en una noción de comunidad histórica o que mirara hacia el pasado. Partió de un Kant que no estaba “...interesado en el pasado: lo que le interesa a él es el futuro de la especie” (ARENDRT, 1982b: 8). Su Kant fue el pensador que predicó que los individuos deberían pensar por sí mismos, esto es, no permanecer esclavos de los conocimientos tradicionales. Desarrollarían una nueva comprensión sobre qué hacer en el transparente y abierto debate público entre individuos que Kant propuso. Al final, en este debate “el pensamiento crítico sólo es posible donde los puntos de vista de todos los otros estén abiertos a la inspección... en otras palabras adopta la posición del ciudadano cosmopolita de Kant” (1982b: 39).

Para alcanzar tales conclusiones, Arendt recorrió un largo camino y dejó detrás muchas premisas existenciales. Lo que omitió es quizá tan importante como lo que incluyó. Había sugerido una solución para el refugiado, nuestro “migrante forzado”, que es éticamente simple y bien conocida, aunque ignorada. Sin embargo, en la práctica es extremadamente difícil en una época de nuevo nacionalismo que —lejos de desaparecer tal y como esperaba— constituye el ambiente de hoy. En su celebrado *Human Condition* (1958) había previsto lo que no pasó. En verdad, lo contrario es cada vez más real. Escribió:

“La decadencia del sistema europeo de nación-estado; la reducción geográfica y económica de la Tierra, de tal modo que la prosperidad y depresión tienden a convertirse en fenómenos de alcance mundial; la transformación de la humanidad, que hasta nuestro tiempo era un concepto abstracto o un principio-guía solamente para los humanistas, en una entidad realmente existente cuyos miembros situados en los puntos más distantes del globo necesitan menos tiempo para reunirse que el requerido hace una generación por los miembros de un mismo país, todo esto señala el comienzo de la última etapa de este desarrollo. Al igual que la familia y su propiedad fueron reemplazados por la pertenencia a una clase y por el territorio nacional, la humanidad comienza ahora a reemplazar a las sociedades nacionalmente ligadas, y la Tierra sustituye al limitado territorio del Estado. Cualquier cosa que sea lo que nos aporte el futuro, el proceso de la alienación del mundo, iniciado por la expropiación y que se caracteriza por un progreso siempre creciente de la riqueza, asumirá proporciones aún más radicales si se le permite seguir su propia e inherente ley. Porque los hombres no pueden convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivos países, ni los hombres sociales poseer colectivamente como lo hace la familia con su propiedad privada. El auge de la sociedad acarrió la simultánea decadencia de la esfera pública y de la privada. Pero el eclipse de un mundo común público, tan crucial en la formación del solitario hombre de masas y tan peligroso en la formación de la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos de las masas, comenzó con la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartida del mundo” (257; 285-286 ed. española).

Ella podría haber sido un teórico de la globalización contemporánea, aunque ésta la habría obligado a reconocer que se acepta cada vez menos el movimiento libre de la mano de obra, inherente a la ley del capitalismo contemporáneo. Antes bien, el intento de control de todo movimiento humano es el signo de nuestra

época. Puede suceder que haya una tendencia a largo plazo en la dirección que ella identifica, pero a corto plazo el nuevo nacionalismo ha triunfado en una defensa temerosa de la comunidad y la tradición en el espacio y la historia. La fijeza de tales puntos de vista contrasta con la vida de millones en una transición forzada. Hoy día, el paria y su teoría se enfrentan con un principio de la realidad que se encamina en la otra dirección. Gobierna una razón estatal de raíz comunitarista personificada por los Estados Unidos. George Bush se prepara para ir a la guerra a fin de proteger los intereses del “pueblo americano” y de esta manera crear millones más de migrantes forzados.

Como apátridas o sin nacionalidad y tampoco bienvenidos en ningún otro sitio, los últimos están condenados a un limbo en el que los define su *condición* y no sus asociaciones culturales. Este es el indicador de la migración mundial, su carácter novedoso. Así buscan derechos para aquellos que no pertenecen a ningún sitio mientras permanezcan en aquella condición. Por tanto, sólo pueden buscarlos como individuos que no pertenecen a las comunidades existentes. Obviamente podrían forjar una nueva comunidad de refugiados. En la obra de Arendt se les confundió sólo con los judíos como víctimas del Holocausto. Hoy se encuentran, como ella misma reconoce, por todas partes. Cuando la posibilidad de empleo no existe en su país, su movimiento nunca puede considerarse completamente voluntario. Comprende todas las etnias, castas, clases: ayer los pashtunes, hoy los hazaras; ayer los hutus y hoy los tutsis. Como los inocentes (*schlemiel*) y los mendigos (*schnorrer*), como el Nello Perugia de Primo Levi, han aprendido que dentro de las estructuras dominantes de los estados-nación no hay salida para su falta de poderes. No pueden reunirse; no pueden irse; no pueden ser invisibles. Por tanto tienen que adoptar posiciones políticas en contra de los estados y las naciones y afirmar derechos contra ellos y fuera de ellos.

LA CIUDADANÍA Y SUS LÍMITES

Los estados han sido siempre excluyentes. Los casos célebres de barcos cargados de judíos que fueron devueltos, en los años treinta, a la Alemania nazi desde los Estados Unidos, es un ejemplo notorio. Sólo en el período subsiguiente a la segunda guerra mundial hubo cierta apariencia de bienvenida a los refugiados, y fue sólo una apariencia cuando el debate de quienes tomarían cuántos y dónde estalló violentamente entre los estados, eligiéndose finalmente la no-solución de Israel. Pero hoy se encuentran rechazados prácticamente en cualquier lugar al que no lleguen invitados. Ya no tienen la opción de las llegadas casi ordenadas entre los años cincuenta y setenta del siglo pasado, a las que siguió un período de asimilación y finalmente la admisión a la ciudadanía del país anfitrión que les concedió derechos. Se fuerza la migración y su decurso. Los derechos que dejaron tras de sí sólo pueden obtenerse de nuevo de dos maneras, ninguna de las cuales sigue siendo adecuada.

Hasta los cambios causados por la globalización, la manera obvia para un migrante de obtener derechos fue la de conseguir la ciudadanía y compartir los

derechos de los otros nacionales de su nueva “casa”. El migrante “legal” elige el ritmo de su movimiento o bien vino de una manera controlada por el estado anfitrión. La anomalía de los muy pocos refugiados se cubrió supuestamente por una definición cada vez más amplia de aquellos que se beneficiaron de las convenciones internacionales firmadas por los estados que concedían derechos excepcionales a quienes fueran excluidos de los derechos proporcionados por su propio estado.

Enfrentados con la nueva migración en una serie de contradicciones desesperadas, los estados y el sistema interestatal han recurrido a la solución “humanitaria” de recluir a los millones de caminantes en enormes ciudades de tiendas hasta que puedan retornar a Casa. “Casa” es un concepto inútil para los “migrantes forzados”, que se niega implícitamente por el uso de fuerzas pacificadoras en una especie de operación de limpieza del Hogar o Casa. Entonces los estados salen con los mecanismos que no buscan los derechos o la justicia sino la verdad y la reconciliación como una manera de perdón para las familias nacionales realmente disfuncionales (GOODWIN-GILL 1999; TUTU 1999; DAVIDSON 2003). El jurado no sabe todavía lo efectivo que será.

Estos dos mecanismos son inadecuados para los modelos migratorios globales. El primero asumió que los estados-nación podrían controlar la velocidad de flujo para asegurar una inmigración que se ajustara a las necesidades nacionales. El segundo asumió un número limitado principalmente de refugiados europeos blancos (hasta 1967) y las solicitudes individuales a los funcionarios que pudiesen ocuparse de ellas. Hoy, las masas llegan a las fronteras que de todos modos sólo existen ficticiamente; sin papeles y cantidades ingentes de solicitudes de asilo aplastan a los funcionarios. En Egipto, un puñado de funcionarios de ACNUR se ocupan de miles de casos.

El auténtico tema ético de que trata este artículo se encuentra tras estos problemas técnicos. Los migrantes y refugiados —aunque por las razones expuestas deja de tener cada vez menos sentido separarlos— sufren a causa del privilegio otorgado a los intereses nacionales y al respaldo del derecho del estado-nación a decidir a quien admitirá. Demasiado a menudo se les niega la admisión y, por tanto, el acceso a la ciudadanía porque se cree que no se adaptan a las necesidades nacionales. Este “nuevo nacionalismo” los deja en un limbo de ajuridicidad. Esto no se ve como injusto porque la justicia se decide en última instancia por referencia a criterios de la comunidad anfitriona. Aunque realmente no tengan la opción de regresar a casa —a menudo porque se morirán de hambre como aquellos de Malí que volvieron a casa desde Francia porque eran *sin papeles*— la decisión de no permitirles entrar cuando quieran, se contempla como algo decidido bajo la más alta obligación del estado para su propia gente. Así se los considera sin derechos porque la medida de si deberían tener derechos no es ni su predicamento ni su situación como víctimas de las fuerzas sociales, sino la de que ellos no se ajustan con la prioritaria y más alta obligación con su propia gente. Esto se desliza hacia suposiciones acerca de quiénes “son realmente” como expresiones de una historia y cultura diferentes. La capacidad para tener derechos no se refiere a su predicamen-

to o situación como *extraños* sino al lugar del que proceden y adonde tienen que dirigirse para disfrutar de derechos. Para tener derechos tienen que ser o convertirse en *miembros* de alguna parte.

Los límites de las leyes incluso avanzadas de ciudadanía son inmediatamente evidentes. Si se admite que los derechos dependen de si alguien pertenece o no a la ciudad, esto es, si requieren que un individuo nazca en una comunidad sin que importe definirse o unirse, naturalizarse, voluntariamente al transferir lealtades de una nacionalidad original a aquella que, supuestamente, se elige de manera voluntaria, entonces los millones de migrantes globales que nunca han pertenecido tiempo suficiente a ningún sitio porque se están moviendo o han desarrollado múltiples lazos, serán excluidos de aquéllos. La aceptación creciente de la doble ciudadanía es un recurso provisional en contradicción con aquella regla y sólo es aceptado en ciertos sitios, pero no donde tiene lugar la mayor parte de la migración. Para aquellos forzados más dramáticamente a abandonar su casa —los refugiados— la situación es incluso peor. Se les niegan los derechos en su lugar de origen, las convenciones existentes de derecho internacional sólo les permiten solicitar el derecho de asilo si se supeditan a las exigencias del estado anfitrión. Básicamente, sólo tienen tales derechos si pueden poner un pie en el territorio nacional —como trágicamente ha puesto de manifiesto la danza macabra de los cubanos en las olas de las playas de Miami al tratar de desembarcar antes de que la policía pueda cogerlos.

A medida que las atrasadas reglas de ciudadanía basadas en el *ius sanguinis* como las de Alemania y Japón, se abandonaron en los años noventa, su desaparición se ha acompañado con el fin de las disposiciones constitucionales del inmediato período de postguerra que permitieron la admisión automática de los buscadores de asilo. En los años noventa se ha convertido en algo tan importante para los estados mantener fuera a los “bárbaros a las puertas” de Cavafy, que comenzaron a cambiar, voluntariamente, sus fronteras de manera que los refugiados no pudieran poner su pie en tierra, lo que desencadenaría todos los trámites de las Convenciones para refugiados de 1951 y 1967 y las glosas posteriores.

Incluso los regímenes relativamente progresistas como los establecidos por la Unión Europea en Dublín y Tampere en los años noventa, respaldados por el mejor régimen de derechos humanos en el mundo, el de la Convención Europea sobre Derechos Humanos, han introducido reglas con la finalidad de controlar el flujo y no con la de proteger a los individuos. Los estados firmantes buscaron sortear las reglas de la UE al usar el derecho de enviar a un tercer país “seguro” por el que un refugiado transitó. Desde que éstos incluyen destinos dudosos como Albania, con quien no puede contarse para que no envíe al refugiado a las fronteras de donde escapó, se ha debatido mucho acerca de la necesidad de una única lista fiable de tales sitios “seguros” (por ejemplo, ELDR Discurso presidencial sobre asilo y política acerca de los refugiados, europa.eu.int/en/agenda/igc-home/eu-doc/parlament/eldr1.htm). Una variante de esta política del país seguro es la “solución Aegean” propuesta por los países que con mayor probabilidad son el primer puerto de llamada para aquellos que buscan asilo. Propone transferirlos a campamentos provisionales en Albania mientras que se tramitan sus solicitudes.

En esto imita la política australiana ampliamente promocionada y que funciona desde hace dos años: la “solución Pacífica”. Australia detiene a todos los migrantes ilegales que desean entrar o antes de que lleguen a territorio australiano o cuando llegan, y se los transfiere a campamentos provisionales en lugares que a veces no son firmantes de las Convenciones de NU y no están limitados por la obligación de no *rechazarlos*: Manus Island, PNG y Nauru. Estos campamentos se han etiquetado correctamente como campos de concentración, siendo sus condiciones terribles. Los estados isleños necesitan el dinero que Australia paga, aunque afirman que fueron presionados para aceptar tales campamentos (MARES 2001; DAVIDSON 2003^a; OXFAM 2002). Todavía más alarmante ha sido la política de los estados a fin de excluir legalmente de su jurisdicción partes de su territorio, como las islas a cierta distancia de la costa, fronteras, zonas de llegada de los aeropuertos. Esto impide que un buscador de asilo recién llegado ponga el pie en el territorio nacional, lo que desencadenaría las obligaciones internacionales bajo las convenciones sobre refugiados, etc. Tal infortunado no puede invocar la regla de no *rechazo*, una vez que ha sido detenido.

La institución cuyo mandato fue el de proteger a los refugiados como individuos (sobre la base de caso por caso), el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, no sólo cambió su atención hacia la actividad humanitaria (vid. más arriba), lo que lo ha puesto frente a acusaciones, difíciles de refutar, de inducir a la limpieza étnica, sino que admitió las propuestas australianas de que las políticas como la de la “solución Pacífica” fuesen consideradas en una escala global (“Australian Refugee Policy is not for Export”, Human Rights Watch Press Release 26/9/2002).

Para los migrantes forzados, el problema no acaba con las políticas estatales inhóspitas. Los estados se apoyan en una tradición duradera en el pensamiento político occidental que sostiene que su primera obligación es la de considerar los intereses de su propia gente y excluir cualquier reclamación de los extranjeros para que se les incluya en ese cuerpo. Hay una afirmación de Locke que dice que todos los estados e individuos tienen que someterse a los puntos de vista mayoritarios de un “pueblo” (LOCKE 1969: 164, 170, 183, 194); el desprecio de Rousseau por todos los esquemas supranacionales y su hostilidad a creer que un extranjero pueda atenerse a la virtud del compromiso con una comunidad nacional más amplia (ROUSSEAU 1971, III: 531); la simple certidumbre de J. S. Mill de que sólo la homogeneidad nacional proporciona una sólida base para un estado liberal viable (MILL 1964: 362). Mientras que el punto de vista del último acerca de los derechos de las minorías se recibió más matizado, al requerir soluciones multi-culturales y federales, el punto de vista comunitario nacional ha vuelto a emerger fuertemente en los últimos veinte años. Hay muchos pensadores citados e influyentes en la derecha (MCINTYRE 1988; ETZIONI 1993), entre los liberales (SCHNAPPER 1994) y en la izquierda (WALZER 1995; 1997) que comparten el punto de vista de que el consenso de una comunidad —normalmente nacional— debe proporcionar nuestro criterio o punto de referencia para la justicia.

Si esto sólo fuera una clase de patrañas del estado que no guardara correspondencia con actitudes mayoritariamente populares dentro del estado, esto todavía sería una amenaza para los derechos de los extraños. Desafortunadamente, en muchos estados democráticos las nuevas políticas disfrutaban de un apoyo popular. Incluso los partidos políticos confeccionan propuestas de políticas en relación con lo que perciben en las actitudes populares. El éxito de la Nueva Derecha en elecciones recientes por todo el mundo es notorio: de Le Pen a Forteyn, Haider y Hanson.

MIGRANTES, FRONTERAS Y DERECHOS

Así, los migrantes/refugiados están hoy en un limbo, atrapados entre naciones-estado de cuyas condiciones escapan y estados cuyo nuevo nacionalismo significa que ignoran incluso sus obligaciones internacionales para proporcionar refugio. Hoy es un imperativo volver a pensar la naturaleza de los derechos de la gente migrante para llegar a una solución justa. Inmediatamente debería decirse en medio del actual “humanitarismo” de las organizaciones y portavoces internacionales, que lo que se necesita no es más caridad sino derechos, donde aquellos que no los respeten puedan ser sancionados y no sólo desaprobados.

A pesar de los orígenes de hospitalidad hacia el extranjero y aquellos que buscaban refugio en el pensamiento clásico y religioso —donde existe un acto de primaria humanidad compartida, basado en la naturaleza humana universal y no comunitaria— un régimen de derechos no sólo requiere un reconocimiento de que hay algo debido sino que el acreedor pueda exigir el cumplimiento de la satisfacción. Los derechos para el nuevo migrante global habrían de ser algo que él propusiera y que el estado disponga de acuerdo a sus términos. Tal y como hemos sugerido, desde que las poblaciones se encuentran en *transición*, sus derechos tendrán que basarse en algo más que lo *nacional*, y más que lo *internacional*, al surgir de acuerdos entre estados o del derecho internacional tradicional. Tendrán que ser derechos humanos de naturaleza universal. Derechos que surgen del derecho nacional o internacional existentes simplemente permiten, de hecho, la continuación de la negación de derechos al derrotar los derechos del migrante con aquellos de la comunidad o nación.

Estos derechos, repensados como aquellos de los *extraños*, tendrían que poseer al menos dos características: 1) como derechos de los *extraños* frente al estado y 2) como derechos de los *extraños* contra la *gente*, o medidas comunitarias de justicia.

La primera no es realmente nueva desde que la generalidad y muchos de los principios de las Convenciones sobre refugiados de 1951 y especialmente su protocolo de 1967 relativos al *no rechazo* habían contemplado esa vía (por ejemplo, GOODWIN-GILL 1988: 104 “...la consideración... central es el riesgo para el refugiado”). Digamos que está implícito en la declaración de las nuevas reglas europeas: “...las autoridades competentes supondrán que todas las solicitudes para la protección internacional son solicitudes de asilo a menos que el solicitante pida explíci-

tamente otra forma de protección”. Como hemos sugerido, los estados europeos sortejan tales reglas de varias maneras. Australia desafía simplemente la suposición a favor de una persona que aparece en sus fronteras y quiere pisar tierra para pedir asilo. Su premisa en relación al *no rechazo* se resume en un documento reciente de esta manera: el asunto es si se puede devolver a una persona a su país y cuándo puede hacerse. La actitud inhóspita de Australia enfatiza las secciones de la Convención que permiten el *rechazo*: si una persona puede constituir un riesgo de la seguridad para Australia, tal y como es determinado por sus propios servicios de seguridad, o si podría constituir un peligro para la comunidad una persona que haya cometido un delito grave. Australia sostiene, entonces, que un delito grave es “una grave infracción en el extranjero”, con lo que hace al estado del que el solicitante escapa, el árbitro del derecho en cuestión, y niega la obligación de considerar si el peligro de volver para el solicitante sobrepasa la gravedad de la infracción, simplemente proclama en relación con el “peligro para la comunidad [australiana]” que: “La aproximación y consideraciones adecuadas para determinar si una persona es un peligro para la comunidad son finalmente un asunto a juzgar por el país de refugio, lo que es consistente con el derecho del estado para determinar quien puede entrar y permanecer dentro de su territorio” (DÍMIA 2002: 61 y *passim*).

Enfrentados con tales afirmaciones exhaustivas de la soberanía nacional basadas en un consenso popular —que ha conducido a verdaderos sistemas de campos de concentración para los inmigrantes cuyas peticiones están siendo examinadas— la concesión a los extraños, especialmente los migrantes forzados de la globalización, de derechos requiere más de lo que puede proporcionarse fácilmente por las familias existentes de derecho interno.

Si pensamos que el derecho es el lugar en el que se protegen los derechos de un individuo frente al estado de acuerdo con la celebrada separación institucional de poderes, entonces existe la tentación de pensar que el derecho como tal puede, incluso, defender a los extraños frente al estado al usar los derechos humanos que, supuestamente, son universales y no limitados ciertamente a los nacionales. Deberíamos ser conscientes de tales tentaciones, especialmente en los sistemas occidentales de derecho civil y común, que se jactan de su adhesión a la primacía del imperio de la ley. Aunque no es así a causa de la exclusiva legislación que se ha introducido para privar a aquellos que reclaman asilo de sus derechos de derecho internacional, legislación que en las democracias se obliga a los tribunales a obedecer. Esos tribunales están también obligados a obedecer las normas internacionales y pueden hábilmente maniobrar a fin de que una anule a la otra, y alcanzar lo que ellos consideran que es la justicia. Los problemas surgen por la manera en que de hecho llegan a la misma idea de la justicia. Pueden —como en el derecho común— argumentar que el derecho condensa la justicia, con lo que se hacen jueces de su propia causa. Pueden —como en el derecho civil— argumentar que la justicia queda fuera de él y entonces sitúan la respuesta en un criterio de la comunidad. En ambos casos, el derecho como derechos y preocupado, finalmente, con la consecución de la justicia, se ve como algo que es y debería incrustarse en la tradición histórico-cultural de un (su) *pueblo*. La extensión de derechos a las minorías étnicas

se apoya, claramente, en tales suposiciones. Los derechos son aquellos de las comunidades o colectividades. La justicia privada no forma parte del imperio de la ley. En una justicia concebida de tal manera, las reclamaciones de los miembros triunfarán a menudo sobre las de los extraños. Esto puede incluso afirmarse donde un tribunal sostenga que considera criterios de justicia más altos y que, por así decir, están más allá de aquellos que pertenezcan a cualquier combinación de jurisdicciones, como, por ejemplo, algunos de los puntos de vista expresados en la Tribunal Europeo de Derechos Humanos. La justicia finaliza al referirla a la existencia en una comunidad o a su pertenencia a ella.

Esto es, tal y como McIntyre subraya, una tautología inevitable. La justicia envuelve una relación entre dos partes: una obligación reclamada y reciprocidad. El asunto consiste en cómo se piensa la comunidad: hacia atrás, históricamente, en términos de dónde las dos partes proceden; hacia delante, políticamente, adonde las dos partes acuerdan llegar. Desde luego la primera perspectiva sólo puede ser exclusiva y no abre el contrato social a las nuevas partes que llegan con sus nuevas razones y criterios de justicia.

Los nuevos migrantes forzados, emblemáticamente el refugiado, no pueden tener sus razones, su justicia, la de los extraños forzados, protegida en la primera noción de comunidad, que se aplica típicamente por nuestros tribunales. Como hemos subrayado, no pertenecen a ningún sitio y se les mantiene en el limbo por su exclusión del asilo. Para asegurarles derechos, tenemos que pensar que son los individuos de los derechos humanos libres de todas las asociaciones culturales (como la Declaración lo dice claramente en los artículos 1 y 2). Son similares a los reconstituidos individuos kantianos cuyos derechos no surgen de compartidas historias pasadas, sino de una noción de la humanidad universal.

Se necesita algo más que tales generalizaciones. Para proporcionar “derechos” para millones en “transición” —adoptar el punto de vista del ciudadano del mundo—, tenemos también que considerar lo que podría ser su expresión institucional. Derechos sin la jurisdicción de un tribunal que los haga valer, constituiría un paso adelante aunque prácticamente de poco beneficio para el paria. Pero si el mundo de los seres humanos ha cambiado como para hacer al migrante forzado parte, si no el centro, de la globalización, entonces tenemos que concebir derechos que no surjan, en ningún sitio concreto, de la ciudadanía. El estado, tal y como lo conocemos, no puede hacer frente a esa realidad. Como Giorgio Agamben subraya con su luminosidad habitual: “Lo que el estado no puede tolerar de ningún modo... es que las singularidades (con referencia a Arendt, “cualquiera” —*qualunque*— es el concepto clave en el pensamiento de Agamben) formen una comunidad sin afirmar una identidad, que los humanos co-pertenezcan sin ninguna condición representable de pertenencia (incluso en la forma de una simple presuposición)”. Para explicar lo que entiende por “condición de pertenencia”, escribe más adelante “ser rojo, ser italiano, ser comunista” (AGAMBEN 1993: “Tiananmen” 86.6). Si un estado nunca considera una singularidad como tal, sino sólo “su inclusión en alguna identidad”, entonces no puede haber solución desde las instituciones estatales para el migrante forzado en el momento presente o futuro.

Así pues nos encontramos con dos resultados aparentemente en contradicción, el presente cambio radical de las condiciones de vida bajo la globalización, que elimina las vidas basadas en “identidades” para las masas migrantes y un sistema político y jurídico inter-estatal que sólo puede tratar con “identidades”. En el pasado esto constituyó una base suficiente para conceder la ciudadanía y, en consecuencia, los derechos por medio de la naturalización.

Las referencias a pensadores como Arendt, Levinas y Agamben, relativas a la disolución de una condición humana y, así, a un mundo cambiante y las dificultades que las reglas jurídicas tienen que regular, pueden parecer que están muy lejos de las preocupaciones prácticas de los juristas. Sin embargo, en la tradición *jurídica* que, hacia atrás, alcanza de Norberto Bobbio a Hans Kelsen y desde ahí a Gaetano Salvemini, podemos sugerir que para las preocupaciones de los juristas hay un punto de apoyo en los teóricos del paria global. Bobbio fue ante todo un individualista liberal cuyo trabajo es crítico de la noción comunitarista de los derechos. Para él, la fuente, medida y fin de los derechos es el solo individuo. Como Arendt e incluso el pensador más “religioso” Levinas, él compartió, vía Salvemini y Kelsen, una preocupación con una democracia “desde abajo” y privilegió el punto de vista de los individuos involucrados en un *coloquio*. Desconfió profundamente de la falta de transparencia y de los poderes ocultos de los estados (BOBBIO 1998; DAVIDSON 1996). Su insistencia en la visión positivista del derecho no excluyó en su trabajo un reconocimiento de las leyes constitucionales que fuesen “promocionales” o dirigidas a metas futuras.

Como Bobbio subraya, incluso la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 señala una nueva clase de derecho, aunque derecho positivo, en el que todas las características mencionadas se combinaron para crear una nueva clase de razón no estatal, el derecho de los derechos humanos. Éste está hoy día incorporado en miles de leyes positivas. Es verdad que los derechos humanos no se hicieron universales o antinacionales hasta 1948 y entonces sólo como profesión y no en su aplicación, pero argumenta que tendían hacia la incorporación de toda la humanidad a través de su historia.

Bobbio entendió lo que es esencial para la idea de la justicia en un mundo de ciudadanos sin pertenencia. Para él, la concepción individualista significa que el individuo es lo primero, pues tiene valor en sí mismo. Después viene el estado, por lo que éste se hace para el individuo y no al revés. Así pues y en relación con el individuo, los derechos se encuentran antes que las obligaciones, aunque desde el punto de vista del estado, las obligaciones estarían antes que los derechos. Lo mismo sucede en relación con los fines del individuo o del estado, ya que el individualismo defiende que el individuo alcance su realización tan libremente como se pueda de todo condicionamiento exterior. Asimismo y en relación con el tema de la justicia sostiene que para la concepción individualista, lo justo consiste en que cada persona sea tratada de manera que pueda satisfacer sus necesidades y alcanzar sus fines. Para Bobbio, el individualismo es la base de la democracia: un hombre, un voto. Una forma de gobierno en la que todas las personas son libres para adoptar decisiones que les conciernen y, además, tienen el poder para hacerlo.

Esa libertad y poder proceden del reconocimiento de ciertos derechos fundamentales, los derechos del hombre, que son inalienables e inviolables (BOBBIO 1998: 437). Además dejó claro que

“la declaración de los derechos del hombre... representó, en la historia centenaria de la moral, un *vuelco radical*. Para usar una famosa expresión kantiana, aunque proceda de otro contexto, una verdadera y real revolución copernicana, entendida como el reverso del lugar desde el que uno mira. Al comienzo... hubo siempre un *código de deberes* (o de obligaciones), *no de derechos*. Los códigos morales o jurídicos de todo tiempo se componían esencialmente de normas imperativas, positivas o negativas, o prohibiciones y órdenes... Se entiende que deber y derecho son términos correlativos, como padre e hijo, en el sentido en que no puede haber un padre sin un hijo y viceversa, así no puede haber un deber sin un derecho; pero así como el padre vino siempre antes que el hijo, una obligación vino siempre antes que un derecho... podemos decir que derecho y deber son como la cara y envés de una moneda. Pero, ¿cuál es la cara y cuál el envés? Depende de dónde estemos mirando la moneda... Para cambiar del código de los deberes al de los derechos, hay que darle la vuelta a la moneda: así el problema no se vio más desde el punto de vista de la sociedad, sino también desde el punto de vista del individuo” (BOBBIO 1998: 432-4).

Así, Bobbio esclarece el desafío que los derechos individuales hacen al supuesto básico de los sistemas jurídicos nacionales: que las leyes, los derechos y la justicia son finalmente órdenes de la comunidad soberana al ciudadano individual. Las advertencias observadas que se hicieron contra esta brutal tipificación austiniana, no deben preocuparnos aquí. Cuantos más tengan razón, más feliz soy. El asunto que hay que captar es que para el forzado migrante global todas aquellas categorías son o tienen que ser, en el derecho de los derechos humanos, desconectadas de la premisa comunitarista de pertenencia. Si hay que otorgarles poderes, los parias que por definición no son parte de ninguna comunidad excepto como las nulidades de un despotismo global montesquieuniano, tienen que obtener tales derechos (ARENDRT 1978).

Se trata aquí de que el neokantismo de Bobbio, partidario de que los derechos se piensen como pertenecientes a los individuos sin obligaciones con una comunidad anterior, se une a las preocupaciones más específicas de la tradición más “religiosa” expresada por refugiados como Arendt y Levinas. Éste está directamente preocupado por el individuo y sus derechos cuando no hay base en un pasado. En palabras de Levinas sobre la tradición judía: “El hombre no es un árbol ni la humanidad un bosque”. El reconocimiento del Otro no implica una búsqueda de raíces (LEVINAS 1976: 41).

Daniel Warner, asesor del ACNUR así como filósofo moral, también argumenta, siguiendo las ideas de Giorgio Agamben, que no son distintas de aquellas avanzadas en este trabajo (AGAMBEN 1993), a favor de la adopción de una separación entre los derechos para los refugiados y la ficción territorial del estado, nación y territorio. Asimismo propone adoptar la perspectiva de Levinas y Arendt (WARNER 1999).

Pero si lo esencial para los parias son los derechos universales antes que la solución de los derechos para los ciudadanos de un existente derecho nacional, nos enfrentamos con un auténtico problema práctico. Choca con el rechazo de muchos estados, especialmente los Estados Unidos, el que se considere la creación de una jurisdicción y sistema de tribunales ante la que podría presentarse “no importa qué” y “quienquiera”. Incluso las innovaciones provisionales que interfieren con el soberano derecho nacional, como TEDH o TPI, se rechazan por los Estados Unidos y subalternos como Australia. A veces esto se explica por los temores de Estados Unidos de que pudiera llevarse ante ellos a los altos cargos por crímenes de guerra o similares. Esto es ciertamente posible y, quizá, una buena cosa. Es lo que podría suceder “desde abajo”, que es lo que interesa en este trabajo. La creación de un tribunal supranacional donde los “migrantes forzados”, como individuos, pudieran ejercer acciones contra las autoridades estatales, facultaría a millones de éstos frente a las comunidades nacionales de “miembros”.

CONCLUSIÓN

Vivimos en un *nuevo* mundo globalizado; en este mundo, el grupo sintomático es los “migrantes forzados”, cuyo número es enorme, sin precedentes y creciente. La prueba es que el existente sistema de derecho nacional/internacional no puede hacer frente a su ingente movimiento sin negarles derechos: en concreto, la concesión de la ciudadanía por naturalización no puede servir por más tiempo para tales números enormes, muchos de los cuales pueden no desear o ser capaces de permanecer o pertenecer excepto a una comunidad sin futuro o pasado comunes.

Tales “migrantes forzados” quieren derechos, no caridad o trato humanitario distribuido como buena voluntad. Quieren esos derechos sin relación a si tienen otras “identidades” que la de ser “migrantes forzados”. Los intentos desesperados de la Unión Europea/Consejo de Europa o las Naciones Unidas para imponer los derechos humanos en los estados-nación delictivos no pueden funcionar para los principales infractores, en los que la migración está involucrada. Es casi imposible imaginar la *ingerencia* en Australia como la que hubo en la antigua Yugoslavia. La única posible solución parece ser la de un esquema de derechos humanos cuyo universalismo se asegure por su indiferencia respecto de cualquier estado-nación y de sus principios subyacentes. El modelo institucional más cercano es el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el que, al menos, los jueces no son co-nacionales con el estado demandado, aunque incluso aquí quedan residuos de un razonamiento “estatista” en los márgenes de apreciación y otras capacidades para ajustar los principios generales abstractos a las particularidades de las comunidades nacionales. A menudo se ha acordado en ese razonamiento que se prohíba la entrada a los parias.

Sin embargo, si ese universalismo parece el único camino para asegurar un mínimo de derechos para el “migrante forzado”, sólo proporciona una exigua esperanza a corto plazo. No existen tribunales a corto ni a largo plazo que se adecuen

a los requisitos necesitados. Se deja a millones de desesperados a la misericordia de los estados, que se las ingenian para librarse de sus existentes obligaciones nacionales, procedentes de los tratados que han firmado por diversos medios, y se enfrentan a una lucha desigual dentro de los equipados sistemas jurídico-ideológicos, que utilizan leyes que no se encuentran diseñadas para realidades globales. Mujeres y hombres decentes ayudan a obtener algún poder y derechos. Esto último recuerda el dicho armenio: “Un hombre de Dios no tiene nacionalidad”. Pero en todo el mundo un nuevo *mundo de campos de concentración* para los “migrantes forzados” rebate ese punto de vista.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN G. (1993), *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- APPADURAI A. (1990), “Disjuncture and difference in the global cultural economy” en FEATHERSTONE M. (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, London: Sage.
- BARBER B. (1995), *Jihad v McWorld*, New York: Ballantine Books.
- BOBBIO N. (1998), (ed. Bovero M.), *Teoria generale della politica*, Turin: Einaudi.
- ARENDT H. (1946), “We Refugees”, 31 *Menorah Journal*.
- (1958), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press; *La condición humana*, trad. R. Gil Novalés, Barcelona, Paidós, 1993 (1974).
- (1978), *The Jew as Pariah Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York: Grove Press.
- (1982), *Il Futuro alle spalle*, Milan: Il Mulino.
- (1982b), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, BEINER R. (ed.), Chicago: Chicago University Press.
- (1985), *Arendt Jaspers Correspondence 1926-1969*, KOHLER L. y SANER H. (eds.), New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- BROSSAT A. (1994), “Memoire Pauvre Miracle”, Paris: *Actuel Marx*.
- CROCK M. y SAUL B. (2002), *Future Seekers: Refugees and the Law in Australia*, Annandale: Federation Press.
- CRYSTAL D. (1997), *English as a Global Language*, New York: Cambridge University Press.
- DAVIDSON A. (1996), “Norberto Bobbio and the Limits to Liberal Socialism”, *Citizenship Studies*.
- y CASTLES S. (2000), *Citizenship and Migration: Globalisation and the politics of belonging*, MacMillan: London.
- (2003a en prensa), “The Concentration Camp World of the Australian State : Refugees and Human Rights” en GEISEN T. (ed.) *Grenze*.
- (2003b en prensa), *Forgiveness and Revenge*, Sydney: Brandl and Schlesinger.
- DIMIA (2002), *The Principle of Non-Refoulement (Article 33): An Australian Perspective A Paper Prepared as a contribution to the UNHCR's Expert Roundtable Series*, Canberra: Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs.
- EADE G. (ed.) (1997), *Living the Global City Globalisation and the Local Process*, London: Routledge.
- ETZIONI A. (1993), *Spirit of Community*, New York: Simon and Schuster.

- GLOBAL COMMISSION (1995), *Our Global Neighbours: Report of the Commission on Global Governance*, Oxford: Oxford University Press.
- GOODWIN-GILL G. (1988), “Non Refoulement and the new asylum seekers” en MARTIN D. (ed.) *The New Asylum Seekers: Refugee Law in the 1980s*, Dordrecht: Nijhoff.
- (1999), “Refugee identity and protection’s fading prospect” en NICHOLSON F. y TWOMEY P. (eds.), *Refugee Rights and Realities*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTMANN I. (1994), *Resistance The Warsaw Ghetto*, Boston: Houghton Mifflin.
- HOBBSAWM E. (2002), *Interesting Times A twentieth century life*, London: Allen Lane.
- HUMAN RIGHTS WATCH (2002), *Not for Export. Why the International Community should reject Australia’s Refugee Policies*, www.hrworg/press/2002/09/ausbrf0926.
- KAFKA F. (1969), *The Castle*, Harmondsworth: Penguin.
- KEPEL G. (1994), *The Revenge of God*, Cambridge: Polity.
- LEVI P. (1982), *Opere*, vol. II, Turin: Einaudi.
- LEVINAS E. (1976), *Difficile liberté*, Paris: A Michel.
- LOCKE J. (1969), *Two Treatises on Government*, New York; Hafner.
- MCINTYRE A. (1988), *Whose Justice, Which Rationality?*, Notre Dame:Notre Dame University Press.
- MARES P. (2002), *Borderline: Australias response to refugees and asylum in the wake of the Tampa*, Sydney: UNSW press.
- MILL J. S. (1964), *Utilitarianism, Liberty and Representative*, Government London: Everyman.
- NAIR S. (1997), *Contre les lois Pasqua*, Paris: Arléa.
- RAPOPORT M. (1998), *Les réfugiés Pariahs ou citoyens?*, Paris: Le Monde.
- RENAN E. (1982), *Qu’est-ce qu’une nation?*, Paris: Presses Pocket.
- ROUSSEAU J.-J. (1971), *Oeuvres complètes*, Paris: Seuil.
- SASSEN S. (1998), *Globalisation and its Discontents Essays on the New Mobility of People and Money*, New York: New Press.
- SCHNAPPER D. (1994), *La Communauté des citoyens Sur l’idée moderne de la nation*, Paris: Gallimard.
- SÓFOCLES (1946), *Oedipus at Colonus*, London: Loeb.
- TUTU D. (1999), *No Future without Forgiveness*, London:Rider.
- UNDP (1995-1999), *Human Development Report*, Oxford: Oxford University Press.
- UNRISD (1995), *States of Disarray: The Social Effects of Globalisation*, London: UNRISD.
- WALZER M. (1995), *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
- WARNER D. (1999), “The refugee state and state protection” en NICHOLSON F. y TWOMEY P. (eds.), *Refugee Rights and Realities Evolving International Concepts and Regimes*, Cambridge: Cambridge University Press.