

## **“Nosotros, primero”: la fabricación de los migrantes como seres superfluos**

“Us, First”: the Making of Migrants as Superfluous Human Beings

**Antonio Campillo**

*Universidad de Murcia*

### **Cómo citar este artículo:**

Campillo, Antonio (2022). “Nosotros primero”: la fabricación de los migrantes como seres superfluos. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 32-66. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradep perlas>

### **RESUMEN**

Este artículo defiende la relevancia de *Los orígenes del totalitarismo* [1951] de Hannah Arendt para comprender algunos fenómenos políticos contemporáneos, en particular las nuevas migraciones causadas por la violencia política, la desposesión económica y la degradación ecológica, y las reacciones xenófobas de los países receptores, que con su política ultranacionalista (“Nosotros, primero”) han fabricado la figura del migrante como un ser humano “superfluo”. Tras un breve resumen de la obra de Arendt y de sus cuatro ediciones sucesivas, se revisan algunas de las interpretaciones que ha suscitado en los últimos setenta años. A continuación, se recuperan las tesis proféticas del capítulo 9 sobre el “nuevo pueblo de los apátridas”, expropiados y desarraigados, y se utilizan para comprender las migraciones contemporáneas y el auge de la ultraderecha neofascista, en el contexto del capitalismo neoliberal, la geopolítica neowestfaliana y la crisis ecológica global.

**PALABRAS CLAVE:** Arendt, totalitarismo, imperialismo, migraciones.

### **ABSTRACT:**

This article defends the relevance of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* [1951] for understanding some contemporary political phenomena, in particular, the new migrations caused by political violence, economic dispossession and ecological degradation, as well as the xenophobic reactions of receiving countries, whose ultra-nationalist policies (“Us, first”) have produced the figure of the migrant as a “superfluous” human being. After a brief

summary of Arendt's work and its four successive editions, we review some of the interpretations it has given rise to over the last seventy years. The prophetic theses of chapter 9 on the “new nation of the stateless people”, expropriated and uprooted people, are then recovered and used to understand contemporary migrations and the rise of the neo-fascist ultra-right, in the context of neoliberal capitalism, neo-Westphalian geopolitics and the global ecological crisis.

KEYWORDS: Arendt, totalitarianism, imperialism, migrations.

### **1. Las cuatro ediciones de *Los orígenes del totalitarismo***

Se cumplieron setenta años de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* [1951], la obra que la filósofa judeo-alemana Hannah Arendt (1906-1975) escribió en Estados Unidos, entre 1945 y 1949, y la convirtió en una pensadora política internacionalmente reconocida. La traducción española de Guillermo Solana apareció en 1974, en Taurus, y desde 1981 ha sido reeditada varias veces por Alianza Editorial, primero en tres volúmenes y a partir de 2006 en uno solo de 696 páginas, con un prólogo del sociólogo Salvador Giner, discípulo suyo. De manera muy simplificada, podríamos resumir una obra tan extensa y tan compleja mediante cinco tesis principales:

1. El totalitarismo es una nueva forma de gobierno que no puede ser confundida con las tiranías, dictaduras y despotismos del pasado, como ya habían señalado otros politólogos judeo-alemanes emigrados a Estados Unidos: Ernst Fraenkel, Franz Neumann y Sigmund Neumann. El régimen político totalitario emerge por primera vez en Europa en la primera mitad del siglo XX y no tiene encaje alguno en las tipologías tradicionales elaboradas por Aristóteles o Montesquieu, por lo que son necesarios nuevos conceptos históricos, políticos y filosóficos para comprenderlo.

2. Lo distintivo del régimen totalitario no es la hipertrofia del orden jurídico del Estado sino todo lo contrario: la sustitución de ese orden por una arbitraria e ilimitada voluntad de dominio que no se detiene ante nada, mediante la combinación entre la “ideología” y el “terror”, es decir, mediante una idea totalizadora de las leyes inexorables de la Naturaleza y de la Historia, encarnadas en la voluntad soberana del líder carismático y en la máquina propagandística y

burocrática del Estado-partido-policía, y mediante unas formas extremas de vigilancia, violencia, expropiación, explotación, deshumanización, encierro y exterminio de millones de seres humanos.

3. Los dos primeros casos históricos de esta nueva forma de gobierno fueron la Alemania nazi (1933-1945) y la Rusia estalinista (1924-1953), pues en ambos países se produjo durante un tiempo la combinación de ideología y terror, a pesar de la diferencia entre la ideología nazi de la jerarquía racial entre arios y judíos, y la ideología comunista de la lucha de clases entre proletarios y burgueses, y a pesar también de la diferencia entre los campos de trabajo soviéticos y los campos de exterminio nazis. Aunque Arendt se limita a estudiar estos dos casos, reconoce que pueden volver a darse otros en un futuro más o menos próximo, sea en Europa o en otras regiones del mundo.

4. Cuando Arendt habla de los “orígenes” de estas dos variantes del totalitarismo no se refiere a sus “causas” determinantes sino más bien a sus “elementos” constitutivos. Además, considera que el totalitarismo no puede ser comprendido como un destino fatal de la historia de la Occidente, sea esta entendida como la consumación del nihilismo inmanentista (Eric Voegelin y Leo Strauss), o el final de la metafísica de la presencia (Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas), o la secularización de la teología cristiana de la historia (Karl Löwith), o el triunfo de la razón instrumental (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), o la apoteosis del utopismo estatalista (Karl Popper y Friedrich von Hayek), sino más bien como el resultado contingente de la confluencia y “cristalización” de tres procesos históricos muy diferentes: el antisemitismo moderno, el imperialismo europeo y los movimientos de masas totalitarios, a los que Arendt dedica las tres partes de su obra.

5. Lo más relevante de este nuevo régimen político es que ha puesto en evidencia la presencia del “mal” en el mundo, en su forma más extrema o “radical”: la deshumanización y destrucción de millones de seres humanos, realizada de forma deliberada y sistemática por otros seres humanos. “Sin el totalitarismo –dice Arendt en el prólogo de la obra– podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal.” (1981: 13). Pero el “mal radical” puede volver a

darse por otras vías: por un lado, las dos bombas atómicas que Estados Unidos arrojó en agosto de 1945 sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, matando a unas 120.000 personas, dejando heridas a otras 130.000 y causando malformaciones genéticas en los descendientes de quienes sobrevivieron; por otro lado, los 60 millones de refugiados sin patria y sin derechos que comenzaron a vagar por el mundo tras las dos guerras mundiales. De hecho, Arendt comienza el prólogo identificando los dos fenómenos más alarmantes de la Guerra Fría, ambos “sin precedentes” en la historia pasada: la amenaza de una tercera guerra mundial que supondría “la extinción de todas las esperanzas” y la autodestrucción de la Humanidad, y el doble proceso de “expatriación en una escala sin precedentes y desarraigo en una profundidad asimismo sin precedentes” (1981: 11). Al final del capítulo 12, vuelve a alertar sobre las nuevas formas que puede adoptar el “mal radical”, es decir, la fabricación de seres humanos “superfluos”, mediante “soluciones totalitarias [que] pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios”:

El mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos [...] El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios [...] Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre. (1981: 681)

En los dos últimos párrafos del capítulo 13, añadido en la edición de 1958, Arendt concluye su obra con unas palabras en las que se mezclan inseparablemente el temor y la esperanza:

La crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora [...] Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo [...] El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín [*De Civitate Dei*, lib. 12, cap. 20]. Este comienzo es

garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. (1981: 706-707)

Al leer esta cita de Agustín de Hipona, tantas veces repetida por Arendt a lo largo de su vida, comprendemos mucho mejor lo que es para ella el “mal radical”: no sólo negar la libertad, la identidad y la vida de millones de seres humanos, sino impedir que vengan al mundo nuevas personas y que la historia comience de nuevo con ellas. La Humanidad no puede darse sin la pluralidad y sin la natalidad, y el mal consiste en tratar de eliminar la una y la otra.

Ante los dos nuevos rostros del mal que han irrumpido tras la Segunda Guerra Mundial –el aumento de personas expatriadas y desarraigadas cuya humanidad es negada, y la amenaza de una guerra nuclear cuyo humanicidio haría imposible todo nuevo comienzo–, Arendt formula en el prólogo de su obra la lección política que deberíamos extraer de los tres males estudiados por ella: el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo, con su creciente brutalidad,

han demostrado que la dignidad humana precisa de una salvaguarda que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas. (1981: 13)

En 1958, Arendt publicó una segunda edición inglesa de su obra, con importantes revisiones y ampliaciones que habían sido incluidas ya en la edición alemana de 1955. Los cambios apenas afectaron a la primera parte, dedicada al antisemitismo moderno desde la Revolución francesa hasta Hitler y Stalin. En la segunda parte, dedicada al imperialismo europeo desde el último tercio del siglo XIX hasta las dos guerras mundiales, Arendt reescribió y amplió solamente el capítulo final, el famoso capítulo 9, titulado “La decadencia de la nación-Estado y el final de los derechos del hombre”. Pero la parte en la que hizo más revisiones y ampliaciones fue la tercera, dedicada a la Alemania nazi y la Rusia soviética, las dos variantes prototípicas del totalitarismo. Además, las “Observaciones concluyentes” fueron sustituidas por el capítulo 13, que había sido publicado como artículo en 1953: “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”. Finalmente, la segunda edición inglesa incluyó un epílogo que también había aparecido como artículo ese mismo año de 1958 y que fue suprimido en las ediciones posteriores: “Reflexiones

sobre la revolución húngara”.

Todas estas modificaciones estaban motivadas en parte por los nuevos acontecimientos políticos de la posguerra: la pérdida de la hegemonía europea sobre el resto del mundo y la emancipación de sus últimas colonias en África y Asia; la conversión de Estados Unidos y la Unión Soviética en las dos nuevas superpotencias mundiales; la “bolchevización” o extensión del gobierno totalitario ruso a la Europa oriental y la consiguiente división geopolítica entre el Este y el Oeste; la muerte de Stalin en 1953 y la “destotalitarización” progresiva de la Unión Soviética; la revolución húngara de 1956; el nuevo régimen de la China comunista, etc. Pero los cambios realizados en la edición de 1958 estaban motivados también por otras dos razones: la aparición de una gran cantidad de nuevos documentos y estudios sobre el nazismo y el estalinismo, y la necesidad de responder a las críticas que la obra había recibido. Aunque, según Arendt, la actualización de su obra “apenas exigía cambios sustanciales tanto en el análisis como en el argumento de mi estudio original” (1987: 458), lo cierto es que incorporó nuevas e importantes reflexiones, sobre todo en los citados capítulos 9 y 13. En 1966 apareció una tercera edición, con un nuevo y extenso prólogo a la tercera parte, y en 1968 una cuarta edición, con nuevos prólogos a la primera y a la segunda parte.

En resumen, Arendt fue revisando su obra de 1951 durante casi dos décadas, a medida que iba desplegándose el nuevo contexto geopolítico de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética –caracterizado por ella como una nueva forma de imperialismo político-militar bipolar, la creciente desigualdad entre el Norte y el Sur globales, la carrera tecnocientífica por la conquista del espacio ultraterrestre y la amenaza de un holocausto nuclear de la humanidad–, y a medida que iba desarrollando su propio pensamiento filosófico y político en obras como *La condición humana* [1958], *Entre el pasado y el futuro* [1961 y 1968], *Eichmann en Jerusalén* [1963], *Sobre la revolución* [1963], *Hombres en tiempos de oscuridad* [1968] y *Crisis de la República* [1969].

## **2. Las interpretaciones de la obra y el debate sobre el totalitarismo**

Setenta años después de su primera edición, merece la pena reflexionar sobre

la mayor o menor vigencia de *Los orígenes del totalitarismo*, es decir, sobre su utilidad para comprender el tiempo presente o al menos algunas de sus principales transformaciones histórico-políticas. Antes de responder a esta cuestión, hemos de tener en cuenta las muchas lecturas, usos y abusos que se han hecho de la obra. Las diversas interpretaciones se han movido entre dos polos extremos.

Por un lado, la obra ha sido criticada con dos argumentos diferentes, uno historiográfico y otro filosófico-político, aunque a veces se han formulado de manera conjunta. El primer argumento fue expuesto por Raymond Aron en 1954 (2005): el estudio de Arendt sobre los “orígenes” del totalitarismo es una teorización politológica más que una investigación histórica, pues recurre a fenómenos muy heterogéneos (el antisemitismo, el imperialismo y los movimientos de masas organizados) y a trayectorias nacionales e imperiales igualmente diversas (el antisemitismo en Alemania, el “affaire Dreyfus” en Francia, la colonización británica y francesa en África, la revolución bolchevique en la Rusia zarista) para caracterizar el régimen totalitario como un “tipo ideal” que sería común al nazismo alemán y al estalinismo ruso. Esto la lleva a establecer conexiones históricas muy sugerentes pero no demostradas (por ejemplo, entre el colonialismo franco-británico y el totalitarismo ruso-germánico) y a minusvalorar, en cambio, las peculiaridades políticas, sociales e ideológicas de los dos regímenes estudiados: por ejemplo, la ideología racista del nazismo y su programa de exterminio de los judíos no deberían ser equiparados con la ideología comunista del estalinismo y su programa colectivista e industrialista, aunque este último causara muchos más muertos que el primero (Forti, 2001: 20-24, y 2008; Whitefield, 1980: 15-26).

Este primer argumento ha hecho que muchos historiadores cuestionen el término “totalitarismo”, por considerarlo demasiado amplio y confuso, y en su lugar prefieran términos más específicos, como “fascismo”, “nazismo”, “franquismo”, “estalinismo”, “maoísmo”, “polpotismo”, etc., para tener en cuenta la gran diversidad de regímenes políticos dictatoriales que se han dado en el siglo XX y las distintas fases históricas por las que han pasado, sobre todo cuando han perdurado durante varias décadas y el terror “totalitario” de su instauración inicial

ha evolucionado hacia un régimen “autoritario” menos extremo y más estable. Pero, a pesar de estas objeciones, historiadores tan destacados como Ian Kershaw, François Furet, Nicolas Werth o Enzo Traverso consideran que el término “totalitarismo” sigue siendo valioso para nombrar el *novum* de los regímenes de terror extremo surgidos en el siglo XX, siempre y cuando su uso se limite a ciertos países, ciertas fases y ciertos aspectos morfológicos de dichos regímenes, lo que no exime de estudiar sus trayectorias históricas y estructuras sociales particulares (Traverso, 2001).

En contraste con los juicios muy matizados de estos últimos historiadores, han sido filósofos neomarxistas como Michael Hardt y Antonio Negri (2002), Slavoj Žižek (2002) y Roberto Esposito (2006 y 2009: 173-188) quienes han cuestionado más radicalmente la obra de Arendt sobre el totalitarismo. Su argumento principal no es historiográfico sino filosófico-político: el término “totalitarismo” debe ser rechazado porque desde los inicios de la Guerra Fría, y nuevamente tras la desaparición de la Unión Soviética, fue utilizado como un mero instrumento ideológico para identificar entre sí no sólo al nazismo y al estalinismo, sino, de manera mucho más general, a los regímenes fascistas y comunistas, con el fin de contraponerlos al llamado “mundo libre”, a pesar de que este bloque geopolítico, constituido en torno a Estados Unidos, no sólo incluía a las democracias liberales del Occidente euro-atlántico sino también a las dictaduras militares latinoamericanas, a las monarquías feudales del Golfo Pérsico y a los regímenes fascistas de España, Portugal y Grecia. Otra coincidencia entre estos autores es que contraponen a Arendt y a Foucault, de modo que el concepto de “totalitarismo” es rechazado como ideológico mientras que el de “biopolítica” es valorado como un concepto crítico compatible con el marxismo.

Esposito es quien ha establecido la contraposición más radical entre Arendt y Foucault, en su artículo “Biopolítica o totalitarismo” (2009: 173-188). Para él no se trata sólo de dos conceptos sino de dos “paradigmas” que serían “radicalmente diferentes” y estarían “destinados a excluirse recíprocamente”. El paradigma del totalitarismo (en el que incluye a autores tan heterogéneos como Hannah Arendt, Raymond Aron, Jacob Talmon, François Furet, Claude Lefort y Marcel Gauchet) se



caracteriza por una filosofía teleológica de la historia y una contraposición dicotómica entre el “totalitarismo” (un concepto que identifica al fascismo y al comunismo, a pesar de sus profundas diferencias) y la “democracia” (un concepto que es también identificado con el liberalismo, a pesar de que no son asimilables entre sí). Según este paradigma, la historia de Occidente, desde la Grecia antigua hasta la Europa moderna, habría sido la historia del avance creciente e irreversible de la democracia; aunque este avance se haya visto temporalmente interrumpido por el nazismo alemán y el comunismo soviético, ambos han sido finalmente derrotados y superados por la democracia. En cambio, el paradigma de la “biopolítica”, que Esposito atribuye a Nietzsche y Foucault, no impondría a la historia una determinada filosofía, sino que se dejaría guiar por la lógica inmanente a los propios acontecimientos; estos no siguen una secuencia lineal ni pertenecen a un solo campo privilegiado, como el de la política soberana, sino que están expuestos al entrecruzamiento entre procesos históricos heterogéneos, como sucede con los fenómenos de la vida y la política.

No voy a discutir aquí la desacertada contraposición que Esposito establece entre Arendt y Foucault, porque ya lo he hecho en otro lugar (Campillo, 2018). Quiero mencionar, más bien, a otro filósofo italiano cuya interpretación se sitúa en el polo opuesto a la de Esposito. Me refiero a Giorgio Agamben, cuya trilogía *Homo sacer* (1998, 2000 y 2004) ha tenido un amplio eco académico y mediático. Lejos de oponer a Arendt y Foucault como representantes de dos “paradigmas” contrapuestos, Agamben considera que sus enfoques son a la vez incompletos y complementarios entre sí, y se atribuye a sí mismo el mérito de haberlos corregido, combinado y superado. El resultado no puede estar más alejado de las ideas de Arendt y de Foucault: según Agamben, entre los Estados democráticos fundados por las revoluciones modernas y los regímenes totalitarios instaurados en el siglo XX no hay ni discontinuidad histórica ni diferencia estructural, como tampoco la hay entre la biopolítica liberal del siglo XIX y el genocidio de los judíos europeos en la Alemania nazi: en todos los casos, el Estado ejerce el “poder soberano” sobre la “nuda vida”.

Como ya hemos visto, Arendt había señalado el *novum* histórico de los

regímenes totalitarios y lo había circunscrito a la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin. Por su parte, Foucault había señalado el *novum* de la biopolítica liberal con respecto a la soberanía del absolutismo, había reconocido las múltiples mutaciones y combinaciones de ambas tecnologías de gobierno, y había caracterizado el nazismo como un “racismo de Estado” en el que se dio la conjunción “patológica” entre soberanía y biopolítica. Pero Agamben ignora todas estas cautelas y distinciones de Arendt y de Foucault, y adopta una metafísica gnóstica que es más bien deudora de dos pensadores vinculados al nazismo: Carl Schmitt y Martin Heidegger. Por un lado, establece una identidad esencial entre soberanía y biopolítica, entre el viejo “derecho de muerte” y el nuevo “poder sobre la vida”, porque ambos ejercen “el más inmemorial de los *arcana imperii*”: el “poder soberano” sobre la “nuda vida”, es decir, un violento “estado de excepción” que se sitúa, de forma simultánea, dentro y fuera de los códigos jurídicos de los estados. Por otro lado, se remonta a una figura jurídica del antiguo derecho romano, el *homo sacer* (la persona desprovista de todo derecho y por ello mismo susceptible de ser matada impunemente por cualquiera), para postular un hilo conductor que recorrería fatalmente toda la historia política de Occidente y encontraría su consumación última y su verdad originaria en los campos de exterminio nazis. En esta metafísica gnóstica, en la que el mal impera inexorablemente en el mundo, sean cuales sean los disfraces que adopte, se vuelve irrelevante la historia efectiva de los distintos regímenes políticos y, con ella, la historia de las luchas sociales contra las diferentes formas de dominio. No es ninguna casualidad que ante la pandemia global de Covid-19, y ante las medidas políticas y sanitarias para reducir su impacto, Agamben se haya convertido en el abanderado de los negacionistas y conspiranoicos, al denunciar “la invención de la pandemia” como una estratagema concertada de los gobiernos para imponer un “estado de excepción permanente” en todo el mundo (Agamben, 2020; Campillo, 2020 y 2021).

En resumen, las interpretaciones sobre *Los orígenes del totalitarismo* oscilan entre dos polos extremos: la posición de Esposito, que rechaza el concepto mismo de totalitarismo por estar vinculado a la confrontación ideológica de la Guerra Fría, y la posición de Agamben, que lo asume y lo generaliza hasta el punto de

convertirlo en una categoría transhistórica, aplicable a los más diversos regímenes políticos de la historia de Occidente, desde el imperio romano hasta las actuales democracias neoliberales. Entre ambos polos, hay un grupo de historiadores que defienden la utilidad del concepto, siempre y cuando se haga un uso prudente y limitado del mismo, para identificar ciertos aspectos y ciertas fases de algunos regímenes políticos de los últimos cien años.

Pues bien, conviene recordar que la posición de la propia Arendt sobre esta cuestión está más próxima a ese grupo de historiadores cautelosos que a las interpretaciones extremadas de Esposito y Agamben. Ya en 1953, en “Una réplica a Eric Voegelin”, Arendt explicita su posición:

Mi litigio fundamental con el estado presente de las ciencias históricas y políticas reside en su creciente incapacidad para hacer distinciones. Términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., se aplican indiscriminadamente a todo tipo de fenómenos políticos (normalmente sólo como palabras «cultas» con que agredir al adversario), ninguna de ellas se entiende ya sobre su trasfondo histórico particular. El resultado es una generalización en que hasta las mismas palabras pierden todo significado [...] Este tipo de confusión –en que todo lo distinto desaparece, y todo lo nuevo y lo que conmociona no es que sea explicado sino que es expulsado explicativamente, ya sea trazando algunas analogías, ya reduciéndolo a una cadena de causas e influencias conocidas de antemano– se me aparece como el sello distintivo de las ciencias históricas y políticas contemporáneas. (2005: 490)

En la edición de 1966, en el prólogo que añade a la tercera parte de la obra, Arendt vuelve a defender el uso limitado y preciso que ella había hecho del concepto de totalitarismo, restringido a la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin, frente a las generalizaciones abusivas y claramente ideológicas del mismo. Tras reflexionar sobre la China comunista y sobre la dificultad de precisar tanto la naturaleza totalitaria de su régimen político como la evolución histórica del mismo, entre otras razones por la falta de información fiable al respecto, Arendt añade un comentario que parece una respuesta anticipada a las desacertadas interpretaciones de Esposito y Agamben:

No facilita la cuestión, ni en la teoría ni en la práctica, el hecho de que hayamos heredado del periodo de la Guerra Fría una “contraideología” oficial, el anticomunismo, que tiende también a ser global en sus aspiraciones y nos tienta a construir nuestra propia ficción para que nos neguemos en principio a

diferenciar las diversas dictaduras unipartidistas comunistas, con las que nos enfrentamos en la realidad, del auténtico gobierno totalitario, como puede desarrollarse, aunque en diversas formas, en China [...] Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías [...] La dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia. Por ello tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra “totalitario”. (1981: 462-463)

Estas precisiones de la propia Arendt pueden ayudarnos a evitar un doble error de interpretación: menospreciar *Los orígenes del totalitarismo* como una obra obsoleta, pues los regímenes totalitarios serían una antigualla del siglo XX superada definitivamente tras el fin de la Guerra Fría, o, por el contrario, aplicar el rótulo de totalitarismo a cualquier tipo de régimen político, incluidas las nuevas formas de dominación en la era del neoliberalismo. Retomando lo que ya dije en el punto 5 del primer apartado de este artículo, la interpretación más útil para el presente –y la más respetuosa con la propuesta de Arendt– consistiría en identificar qué nuevas formas políticas ha adoptado el mal en las últimas décadas, es decir, cómo se practica hoy la deshumanización masiva y sistemática de millones de seres humanos. Afortunadamente, la propia Arendt nos da algunas pistas desde el prólogo mismo de su obra, al considerar como un *novum* histórico la “expatriación en una escala sin precedentes” y el “desarraigo en una profundidad asimismo sin precedentes” (1981: 11), y, sobre todo, al dedicar a este fenómeno la versión ampliada del capítulo 9, en el marco de su análisis del imperialismo, el racismo y la crisis del Estado-nación.

Un hecho sorprendente es que la mayor parte de los intérpretes de *Los orígenes del totalitarismo* –quienes la menosprecian por ser una obra vinculada a la Guerra Fría, quienes la reivindican para hacer del totalitarismo una categoría transhistórica y quienes la valoran por su utilidad historiográfica circunscrita a la Alemania nazi y la Rusia soviética– apenas han prestado atención a su segunda parte, dedicada al imperialismo y al racismo, con algunas excepciones a las que me referiré más adelante (Mbembe, 2016; Mellino; 2021; Varela Manograsso, 2022).

Y es sorprendente por una triple razón. En primer lugar, porque una de las tesis centrales de la obra es que los regímenes totalitarios del siglo XX –en cuanto

regímenes de terror, de jerarquización entre diferentes razas o categorías de seres humanos, y de explotación, segregación, encierro y exterminio de las razas o categorías inferiores– no hicieron sino aplicar a las poblaciones de Europa lo que los imperios coloniales europeos habían practicado con las “razas inferiores” de ultramar. Es cierto que Arendt no se remonta a los inicios de la expansión europea en los siglos XV y XVI, cuando Portugal y España construyeron los primeros imperios coloniales, con los que luego competirían Holanda, Francia e Inglaterra, sino que se limita a estudiar el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX, cuando la hegemonía mundial se la disputaban los imperios británico y francés. Sin embargo, para Arendt no es posible comprender el totalitarismo sin el imperialismo y el racismo que lo precedieron y lo hicieron posible, ya que fue la dominación global de las potencias euro-atlánticas sobre los demás pueblos de la Tierra la que permitió a los europeos justificar como una misión civilizadora “la carga del hombre blanco” (R. Kipling) y poner en práctica el “gobierno de las razas sometidas” (Lord Cromer) y las “matanzas administrativas” de las comunidades insumisas (A. Carhill), contradiciendo así los ideales revolucionarios de “libertad, igualdad y fraternidad” sobre los que se había fundado el moderno Estado-nación europeo.

En segundo lugar, la gran marea de violencia que se produjo en Europa en la primera mitad del siglo XX, a la que los historiadores se refieren hoy como la “guerra civil europea (1914-1945)” (Traverso, 2009; Campillo, 2014), y en la que se sucedieron dos guerras mundiales, varias guerras civiles, revoluciones, deportaciones, genocidios, etc., provocó la desintegración de los tres imperios continentales (zarista, otomano y austro-húngaro) y la proliferación de nuevos Estados-nación que pretendían hacer coincidir la nación y el Estado, la etnia y la tierra, el *ius sanguinis* y el *ius solis*. En ese contexto comenzaron a aparecer varias minorías étnicas que no encajaban en ninguno de los Estados-nación constituidos y eran forzadas a vagar como parias sin patria y sin derechos. La propia Arendt tuvo que huir de Alemania a Francia y de Francia a Estados Unidos: entre 1933 y 1951, fue una “refugiada”, una “apátrida”, una migrante “sin papeles”. Y no sólo reflexionó sobre su propia experiencia en el famoso artículo de 1943 “Nosotros, los

refugiados” (2009), sino que dedicó al tema el capítulo 9 de su obra, para señalar los límites del Estado-nación, la contradicción entre los derechos humanos y los derechos de ciudadanía, y la novedad histórica de esas personas situadas fuera de la Humanidad por no contar con un Estado que las acogiera como ciudadanas.

Y, en tercer lugar, sorprende que no se haya prestado la debida atención a la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, que concluye precisamente con el capítulo 9, porque para Arendt el final de la hegemonía europea, tras la independencia de la India británica y la Argelia francesa, no supuso el fin de todo tipo de imperialismo, sino más bien la aparición de una nueva forma de dominación global liderada por Estados Unidos y disputada por otras dos superpotencias nucleares mundiales: primero la Unión Soviética y luego la China comunista. Basta leer el prólogo que Arendt añadió en 1968 a la segunda parte de la obra, en el que hace un lúcido análisis de la nueva situación geopolítica mundial y en el que encontramos un diagnóstico tan profético como este:

El enorme foso entre los países occidentales y el resto del mundo [...] lejos de disminuir en las últimas décadas bajo la presión de unos sistemas de comunicación en rápido desarrollo y la resultante reducción de las distancias terrestres, ha aumentado constantemente y está cobrando ahora proporciones verdaderamente alarmantes [...] Por lo que se refiere a las posibilidades del imperialismo, esta situación las consolida temiblemente [...] En los años recientes su importancia en los acontecimientos contemporáneos se ha tornado más que evidente. (1981: 200-201)

### **3. La crisis del Estado-nación y el “nuevo pueblo de los apátridas”**

En enero de 1943, Arendt publica “We Refugees” (“Nosotros, los refugiados”) en la revista judía *Menorah Journal*. Había llegado a Nueva York en 1941, tras huir de la Alemania nazi en 1933 y permanecer en Francia como exiliada, trabajando para una organización sionista que ayudaba a niños y adolescentes judíos a formarse en un oficio y migrar a los *kibbutzim* de Palestina. En 1940, unos meses después del estallido de la Segunda Guerra Mundial, su madre y ella son encerradas en el campo de concentración de Gurs, construido en 1939 como campo de refugiados para acoger a los republicanos españoles y a los voluntarios de las Brigadas Internacionales tras el fin de la Guerra Civil española, la derrota de la II República (que había sufrido el bloqueo de los gobiernos democráticos de

Francia e Inglaterra) y la victoria del ejército sublevado de Franco (que había contado con el apoyo de Hitler y Mussolini). Arendt escapó del campo con su madre y, tras reunirse con su segundo marido Heinrich Blücher, un comunista alemán también exiliado, huyeron los tres a Estados Unidos. Alemania le había retirado la nacionalidad por ser judía y Estados Unidos no se la concedió hasta 1951, así que durante todos esos años fue una refugiada y una apátrida.

El título del artículo de 1943 es toda una declaración. Para empezar, Arendt habla de sí misma, de su propia experiencia vivida: su huida de Alemania, su exilio en Francia, la falta de solidaridad entre los propios judíos y el rechazo de los ya afrancesados a los que venían de Alemania o de Europa oriental, su encierro en el campo de Gurs como “*prisonniers volontaires*”, la cambiante identidad que se asignaba a los indeseables judíos exiliados, primero internados por ser “boches” (alemanes) y por tanto “extranjeros enemigos”, y después retenidos en el campo por ser “judíos”, cuando los nazis ocuparon Francia y el gobierno de Vichy colaboró con su política antisemita: “encarcelados por ser alemanes, no se nos liberó porque éramos judíos” (2009: 360).

Pero Arendt habla de sí misma en plural, dice “nosotros” y no solo “yo”, alude a su peripecia biográfica como un caso más de una situación colectiva: “Es la misma historia en todo el mundo, repetida una y otra vez” (2009: 360). Este es el hilo conductor de su artículo: su experiencia no es exclusivamente personal ni se debe al mero azar, sino que es el resultado de una determinada situación política, la de los millones de judíos europeos que por el simple hecho de serlo fueron despojados de todo lo que tenían –bienes, trabajo, familia, amigos, lengua, país, derechos civiles y políticos– y forzados a comenzar una nueva vida en otra parte. Por eso insiste en decir “nosotros” en contra del típico “señor Cohn”, que vive su drama como una mera desgracia personal, como un desafortunado golpe del destino al que sólo cabe responder con un optimista y voluntarioso esfuerzo de asimilación, con la desesperación del suicidio o con ambas reacciones sucesivamente.

El artículo es una crítica a los propios judíos, a su falta de solidaridad mutua, a su incapacidad para comprender el origen político de sus desgracias. Y,

consecuentemente, es también una llamada a organizarse como pueblo y a luchar colectivamente para defender sus derechos: “A falta de valor para luchar por un cambio de nuestra condición social y jurídica, muchos de nosotros hemos decidido intentar, en lugar de eso, un cambio de identidad. Y este curioso comportamiento hace las cosas mucho más difíciles. La confusión en la que vivimos es en parte nuestra propia obra” (2009: 361). Muchos judíos habían adoptado el “asimilacionismo” compulsivo del “señor Cohn”, que cambia de identidad constantemente, cada vez que llega a un nuevo país de exilio, para no tener que reconocerse a sí mismo y afirmar ante los demás su condición de judío. Arendt alude al fracaso del asimilacionismo practicado por los judíos europeos desde la Revolución francesa, un fracaso que había sido puesto en evidencia por la política antisemita del nazismo. Y eso que cuando Arendt escribió este artículo, todavía no se había hecho pública la existencia de los campos de exterminio.

En efecto, el “nosotros” del que habla Arendt no es una pluralidad de personas libres e iguales que han decidido de mutuo acuerdo constituirse como una nueva comunidad política, como había sucedido tantas veces en la historia de Occidente, desde la Grecia y la Roma antiguas hasta las grandes revoluciones modernas, sino que es más bien la diáspora de los judíos, que durante dos milenios habían permanecido unidos exclusivamente por su religión, y desde 1933 por ser víctimas de la persecución emprendida por los nazis. Esa persecución los había convertido en una masa desarraigada de personas sin derechos y sin un territorio propio, que andaban desamparadas de acá para allá, en busca de una comunidad política que las acogiera compasivamente y a la que asimilarse sumisamente. Lo que une a ese “nosotros” no es su condición de ciudadanos de un Estado-nación, sino más bien su condición de “refugiados” sin un Estado-nación de pertenencia.

Pero el estatuto de “refugiado” del que habla Arendt en 1943 tampoco es el de otros tiempos. Durante siglos e incluso hasta comienzos del siglo XX, “un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política” (2009: 352). Los refugiados del pasado eran una pequeña élite de activistas más o menos célebres, que contaban con la comprensión y la hospitalidad del país de acogida. Pero ahora se trata de algo muy



diferente: “Con nosotros, el significado del término «refugiado» ha cambiado” (2009: 353). Los refugiados judíos son una masa anónima de miles y millones de personas que no son perseguidos en su país de origen por haber cometido algún delito o haber defendido alguna opinión política radical, sino simplemente por ser judíos. Los países receptores ya no se muestran tan comprensivos y hospitalarios ante una enorme masa de gente que carece de recursos y a la que hay que proveer de todo lo necesario para que puedan vivir: alojamiento, comida, asistencia sanitaria, trabajo, etc.

Por eso, el término “refugiado” adquiere un sentido peyorativo y los judíos que buscan refugio en otro país prefieren presentarse como “inmigrantes” que se desplazan libremente “por razones puramente económicas”. Arendt lo dice deliberadamente en plural: “hicimos todo lo que pudimos para demostrar a los demás que no éramos más que inmigrantes ordinarios. Declaramos que habíamos partido por nuestra propia libre voluntad a países de nuestra elección” (2009: 353). Es importante retener esta observación, porque actualmente se ha invertido la situación: el “refugiado” político es una persona con un derecho de asilo reconocido internacionalmente por la Convención de Ginebra de 1951, mientras que el “inmigrante” económico no tiene derecho alguno a ser acogido, precisamente porque se desplaza “libremente”, así que muchos migrantes forzosos solicitan el estatuto de “refugiado” para tratar de conseguir unos derechos mínimos en el país de llegada. Pero sobre esta distinción entre “refugiados” y “migrantes” volveré más adelante.

Arendt esboza en este artículo un diagnóstico histórico-político que desarrollará más tarde, en el capítulo 9 de *Los orígenes del totalitarismo*: “Aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos: la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos.” (2009: 354). Unos meses antes de conocer la existencia de los campos de exterminio, Arendt escribe:

Si empezáramos contando la verdad de que no somos sino judíos, ello supondría exponernos al destino de los seres humanos que, sin la protección de ninguna ley o convención política concreta, no son nada más que seres

humanos. Apenas puedo imaginarme una actitud más peligrosa, puesto que vivimos de hecho en un mundo en el que los seres humanos como tales han dejado de existir por un buen rato; puesto que la sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre. (2009: 364)

Para comprender nuestro propio presente, conviene que retengamos esta última frase: “la sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre.” El artículo termina evocando la distinción surgida en el siglo XIX entre los judíos “parias”, que permanecen segregados en el gueto, y los “advenedizos”, que tratan de borrar su origen para asimilarse a los no judíos y ascender socialmente. El nazismo ha acabado con esa distinción, pues los ha convertido a todos en “proscritos” por el simple hecho de ser de “raza” judía. Por eso, Arendt reivindica la figura del “paria consciente”, una expresión acuñada por Bernard Lazare y de la que ella se sirve para identificar a quienes representan la “tradición oculta” del judaísmo: Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Sholem Aleichem, el propio Bernard Lazare, Franz Kafka o Charles Chaplin. Para estos parias conscientes, “la política no es ya el privilegio de los gentiles”, y el destino de los judíos no es diferente del que afrontan los demás pueblos europeos sometidos a los estragos de la Segunda Guerra Mundial, pues en todos ellos la figura del “refugiado” se ha convertido en la “vanguardia” de la política contemporánea:

Saben que la proscripción del pueblo judío en Europa ha ido seguida a poca distancia de la proscripción de la mayoría de las naciones. Los refugiados empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad. Por vez primera la historia judía no va por separado, sino ligada a la de todas las demás naciones. El entendimiento entre los pueblos europeos se hizo añicos cuando y porque permitió que su miembro más débil fuera excluido y perseguido. (2009: 365)

Las ideas esbozadas en “Nosotros, los refugiados” serán retomadas y desarrolladas en *Los orígenes del totalitarismo*, concretamente en la segunda parte, en el ya citado capítulo 9: “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre” (1981: 392-438).

Tras la Gran Guerra, dice Arendt, comenzaron a multiplicarse las migraciones de grupos humanos que no eran bien recibidos en ningún lugar: “Una vez que

abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra” (1981: 393). Este fenómeno se acentuó con la formación de nuevos Estados-nación en Europa oriental (que dieron lugar a “minorías nacionales” sin Estado), con el auge de los regímenes totalitarios (que cometieron genocidios y deportaciones masivas, y arrojaron al exilio a millones de personas), y, por último, con la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría (que dejaron sin patria a unos 60 millones de refugiados).

La multiplicación de estos desarraigados es “el más nuevo fenómeno de masas de la historia contemporánea” y “la existencia de un nuevo pueblo, siempre creciente, integrado por apátridas, el grupo más sintomático de la política contemporánea” (1981: 404). Porque ese nuevo y creciente “pueblo de apátridas” ha revelado el conflicto profundo entre los derechos humanos y la soberanía nacional, es decir, entre una sociedad cada vez más globalizada y una división de la Tierra en estados cada vez más nacionalizados: “Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables –incluso en países cuyas constituciones estaban basados en ellos– allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano” (1981: 426).

Arendt señala el *novum* crucial de las migraciones contemporáneas: la verdadera novedad no es que ciertos grupos humanos se vean forzados a huir de su hogar y de su patria, pues eso ha sido una constante histórica, sino el hecho de que no se les permita habitar en otro hogar y en otra patria, porque toda la Tierra se encuentra ya ocupada y cercada por fronteras nacionales:

Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la Tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la Humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas, se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones. (1981: 426)

La proliferación de los migrantes “desarraigados” no se debe a un atraso de la civilización, al hecho de que existan todavía tierras vírgenes a la espera de ser habitadas por los humanos, esa imaginaria *terra nullius* del derecho romano que sirvió a las potencias euro-atlánticas para justificar la conquista y colonización de los territorios ocupados por los pueblos de ultramar (Campillo, 2015), sino todo lo contrario, al hecho de que habitamos ya en “una civilización global e interrelacionada universalmente”. La Humanidad ha dejado de ser una entidad abstracta y se ha convertido en una realidad tangible, en una sociedad interdependiente que se extiende por toda la Tierra. Por eso, precisamente, ha llegado el momento de que la Humanidad se organice políticamente y garantice a todos los seres humanos “el derecho a tener derechos”, es decir, el derecho a disfrutar de los derechos de ciudadanía independientemente de su nacionalidad. Y el primero de todos los derechos es el derecho a tener “un lugar en el mundo” donde poder habitar:

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo [...] Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «incivilizado» en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Solo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión de la Humanidad [...] Esta nueva situación [...] significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad (1981: 430-433).

No es extraño que Donatella Di Cesare (2019: 46), al proponerse elaborar una “filosofía de la migración”, recupere el artículo “Nosotros, los refugiados”, el capítulo 9 de *Los orígenes del totalitarismo* y las palabras finales de *Eichmann en Jerusalén*, en las que Arendt cuestiona que Eichmann –como funcionario del Estado nazi– se atribuyera “el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo” (1999: 421). Para Di Cesare, Arendt es “la primera filósofa de la

migración”, porque comprendió que las migraciones contemporáneas son un problema “político-existencial” distintivo de nuestra época, porque identificó ese problema como la gran contradicción de las democracias occidentales entre los derechos de ciudadanía y los derechos humanos, y porque trató de pensar esa contradicción político-existencial no desde la soberanía del Estado, como ha venido haciendo la filosofía política occidental, sino desde la experiencia vivida de la migrante que había sido desarraigada de su patria de nacimiento y despojada de sus derechos de ciudadanía.

Lo que sí resulta extraño es que Wendy Brown, que había publicado un valioso ensayo sobre los muros fronterizos de Estados Unidos, Europa e Israel (2015), en su reciente estudio sobre “el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente” –estrechamente relacionado con el rechazo racista a los “otros”, sean latinoamericanos, africanos o asiáticos–, afirme rotundamente que “Hannah Arendt no ayuda” e incluso la equipare con Friedrich Hayek, uno de los padres del neoliberalismo, porque considera que ambos se oponen a la justicia social (2021: 77-82). Con una argumentación análoga a la de Esposito, Brown vuelve a contraponer a Arendt con Foucault, defiende que son mucho más útiles los análisis neofoucaultianos y neomarxistas para comprender el ascenso de la ultraderecha antidemocrática, y no menciona ninguna de las reflexiones de Arendt sobre el imperialismo, el racismo, el creciente “pueblo de los apátridas” y la necesidad de “una nueva ley en la Tierra” que garantice a todos los humanos el “derecho a tener derechos”.

En el polo opuesto, como ya dije antes, se sitúa Agamben. Este postula una continuidad entre los campos de exterminio nazis y los actuales centros de internamiento para migrantes y campos de acogida para desplazados y refugiados, como si no hubiera diferencia alguna entre ellos. Pero ni Agamben ni Brown prestan atención a las migraciones contemporáneas, ni a las nuevas formas de desigualdad que alimentan tales migraciones, ni a las políticas imperialistas y racistas de los países occidentales que están en el origen del ascenso de la ultraderecha y del encierro de los migrantes “sin papeles”. En cambio, Arendt ya había alertado sobre todos estos fenómenos.

Miguel Mellino, migrado en su infancia de Argentina a Italia, en su reciente ensayo *Gobernar la crisis de los refugiados* (2021) ha denunciado el eurocentrismo de muchos intelectuales críticos, entre ellos Agamben, a quien dedica un capítulo demoledor (2021: 121-172). Este eurocentrismo les lleva a ignorar no sólo la importancia crucial del racismo en la historia del colonialismo europeo y en las actuales políticas migratorias de los países occidentales, sino también la labor teórica y política de muchos pensadores africanos, latinoamericanos y asiáticos que desde hace décadas han venido denunciando las viejas y las nuevas formas de colonialismo y de racismo. Pues bien, tanto Arendt como Foucault, a pesar de estar condicionados por la mirada eurocéntrica, fueron capaces de identificar la importancia del racismo en sus críticas de la modernidad occidental. De hecho, uno de los pensadores africanos actuales a los que Mellino concede más relevancia, el camerunés Achille Mbembe (2011 y 2016), no sólo se inspira en los grandes teóricos y activistas de la negritud como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Nelson Mandela y Martin Luther King, sino que también recurre a pensadores europeos como Arendt y Foucault para denunciar el racismo del Occidente euro-atlántico y la “necropolítica” que aplica a los pueblos del Sur global. En concreto, recurre a la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* para poner en evidencia que el racismo hacia los negros fue una dimensión crucial del imperialismo europeo en África (2016: 105-115).

#### **4. La fabricación de los migrantes como seres superfluos**

Arendt murió en 1975, así que no pudo conocer las grandes transformaciones históricas que se iniciaron o se aceleraron en esos años y que sin embargo han revelado la extraordinaria vigencia de su pensamiento. Me limitaré a enumerarlas muy brevemente.

En la década de 1970 comienza la “distensión” entre Estados Unidos y la Unión Soviética y se reduce el riesgo de un holocausto nuclear, pero al mismo tiempo emerge la amenaza de un “colapso” ecosocial global, debido al crecimiento ilimitado del capitalismo moderno y en particular a estas tres tendencias: la bomba demográfica, que en solo dos siglos ha multiplicado por ocho la población mundial;

la extracción acelerada de recursos, que está sobrepasando todos los límites planetarios; y el vertido de desechos contaminantes a los suelos, las aguas y la atmósfera. Así lo denunció en 1972 el primer informe del Club de Roma: *Los límites del crecimiento* (Meadows, Meadows, Randers y Behrens III, 1972). Desde entonces, ese triple crecimiento no se ha detenido sino que se ha acelerado, por lo que también se han multiplicado los estudios e informes que alertan de un colapso civilizatorio que podría suponer el humanicidio de miles de millones de personas (Servigne y Stevens, 2020). Así que Arendt no vacilaría en señalar la amenaza de colapso ecosocial global como uno de los nuevos males extremos que amenazan a la humanidad en el siglo XXI.

La “distensión” nuclear no redujo la rivalidad entre Estados Unidos y la Unión Soviética, pues esta se había desplegado también mediante guerras civiles, golpes de Estado y otro tipo de conflictos en el llamado Tercer Mundo, donde ambas superpotencias trataron de hacerse con el control de las ex colonias europeas, en parte para ampliar su poder imperial y en parte para acceder a recursos naturales estratégicos. Esto ya lo había señalado Arendt en el prólogo de 1966 a la tercera parte de su obra sobre el totalitarismo: lo peor no es que las dos superpotencias intervengan en conflictos como los de Vietnam y Oriente Medio, sino que los inciten y subordinen a sus estrategias imperiales (1981: 197). Tras el fin de la Guerra Fría, vivimos en un nuevo desorden mundial neowestfaliano en el que compiten Estados Unidos, China, Rusia y varias potencias regionales. Según el informe *Fronteras 2017*, “al analizar las guerras civiles de los últimos 70 años, se observa que al menos el 40 por ciento guardan relación con disputas por el control o la utilización de recursos naturales como la tierra, el agua, los minerales o el petróleo” (PNUMA, 2017).

Una tercera transformación que se acelera en la década de 1970 y que también había sido advertida por Arendt en el citado prólogo de 1966 es “el enorme foso entre los países occidentales y el resto del mundo [que] ha aumentado constantemente y está cobrando ahora proporciones verdaderamente alarmantes” (1981: 200-201). Esta es una característica estructural del capitalismo, señalada ya por Marx: la concentración progresiva de la riqueza y el incremento de la

desigualdad entre las clases sociales y entre las metrópolis europeas y sus colonias. Tras el paréntesis de los “treinta años gloriosos” (de 1945 a 1973), que hizo posible la aplicación de políticas redistributivas tanto en el Norte como en el Sur, el capitalismo regresó a su tendencia secular: el incremento acelerado de la desigualdad y la concentración de la riqueza en una minoría cada vez más reducida (Ahmed, 2022; Chacel, 2021; Streeck, 2016; Therborn, 2015; Piketty, 2014). Esto no ocurrió por azar, sino como consecuencia de una estrategia adoptada por las élites euro-atlánticas, conocida con el nombre de “neoliberalismo” (Harvey 2007; Laval y Dardot, 2013; Escalante Gonzalbo 2016; Slobodian (2021). Ya desde los acuerdos de Bretton Woods en 1944, el concepto de Tercer Mundo y la jerarquización de los países en “desarrollados”, “en vías de desarrollo” y “subdesarrollados”, fueron utilizados para imponer una dominación neocolonial del Norte sobre el Sur (Escobar, 1996).

Estos tres grandes males de nuestro tiempo (las guerras por el control de los recursos naturales, la amenaza de colapso ecosocial global y el aumento brutal de las desigualdades) están estrechamente relacionados entre sí y no cesan de retroalimentarse (Campillo, 2019; Kempf, 2008). Los tres tienen algo en común: el inmenso y aterrador reguero de víctimas que causan en todo el mundo y que no cesa de crecer. Y precisamente por sus efectos mortíferos, estos tres males fuerzan cada año a millones de personas a huir de sus casas, sus tierras e incluso sus países. Así es como comienza la fabricación de los migrantes como “desechos humanos”, mediante la acción combinada de estos tres tipos de males. Aunque se los suele diferenciar como si fueran independientes entre sí y se los denomina como causas “políticas”, “económicas” y “ambientales”, lo cierto es que las causas que obligan a las personas a migrar casi siempre son “mixtas” o múltiples (Velasco y otros, 2021). Pero esta es sólo la primera fase de la fabricación de los migrantes como desechos humanos: la fase de “expulsión” (Sassen, 2015), en la que se les fuerza a abandonar lo que Arendt llamó su “lugar en el mundo” y con ello se les despoja del “derecho a tener derechos”.

En 2020 había 82,4 millones de personas desplazadas y refugiadas “por la fuerza” (ACNUR, 2021), 20 millones más que al final de la Segunda Guerra Mundial,



cuando Arendt hablaba del “nuevo pueblo de los apátridas”. Ese “pueblo” sigue creciendo año tras año, habiéndose duplicado en la última década. A estas personas desplazadas y refugiadas “por la fuerza”, es decir, por motivos “políticos”, hay que añadir las “migrantes” que supuestamente cambian de país “libremente”, por razones “económicas” y no “políticas”. En 2020 se llegó a los 281 millones de migrantes internacionales, un 3,6% de la población mundial (UN DESA, 2020). En los últimos veinte años, el número de migrantes ha aumentado un 62%. Pero lo más relevante es que las migraciones contemporáneas ya no van de Europa al resto del mundo, como sucedió durante la gran expansión colonial, sino que en general van de las ex colonias a las metrópolis, de los países más empobrecidos a los más enriquecidos. Por tanto, son una herencia y una nueva modalidad del sistema de dominación colonial construido por Occidente desde el nacimiento del capitalismo moderno. Además, la desigualdad económica engendra una desigualdad demográfica: los países empobrecidos tienen poblaciones más jóvenes, con más natalidad y menos esperanza de vida, mientras que los países enriquecidos tienen poblaciones más envejecidas, con menos natalidad y más esperanza de vida. Así que son los jóvenes del Sur los que migran y trabajan para mantener el bienestar de los viejos del Norte. A estas desigualdades económicas y demográficas se añaden las ambientales: los países del Norte y las potencias emergentes son los principales causantes de la degradación de la biosfera y del cambio climático, pero los del Sur son los que sufren los más graves impactos ecológicos y sociales. Y estos impactos, a su vez, “expulsan” a millones de personas cada año, sea en desplazamientos internos o en migraciones internacionales. En 2020, a pesar de la pandemia de Covid-19, los desastres naturales causaron la cifra récord de 30,7 millones de desplazados internos (IDMC, 2021). Es más difícil cuantificar las migraciones ambientales internacionales (Felipe, 2021). Wesselbaum y Aburn (2019) analizaron las migraciones del Sur al Norte entre 1980 y 2015 y comprobaron que el cambio climático había sido la causa más importante, por encima de la situación económica y política de los países de origen. En 2060 puede haber entre 175 y 300 millones de migrantes climáticos internacionales (Pajares, 2020: 230). En resumen, sea por causas bélicas,

económicas o ambientales, cada año hay millones de personas que son “expulsadas”, desarraigadas, obligadas a abandonar su “lugar en el mundo”. Esta es la primera fase de fabricación de los migrantes como desechos humanos.

La segunda fase es la “negación”: los países de destino de esas personas migrantes no sólo son los más ricos y poderosos, sino también los principales causantes y beneficiarios de las guerras, desigualdades y alteraciones ambientales que las han expulsado de sus casas; ahora bien, para eludir la responsabilidad política y la obligación jurídica de acogerlas conforme a criterios de justicia global, esos países niegan la interconexión causal entre sus privilegios “internos” y las desgracias “externas” de los demás países. Y para ello recurren al “nacionalismo metodológico” (Wallerstein, 2004; Beck, 1998), es decir, a la ficción de que cada país tiene una dinámica de desarrollo endógena, negando así la evidencia histórica de la interdependencia y la ecodependencia cada vez más estrechas entre todos los pueblos y territorios del planeta. La negación de esta interconexión causal es una operación epistémica y política fundamental, porque les permite mantener su posición de privilegio a costa de los demás pueblos, los demás seres vivos e incluso las generaciones venideras, y al mismo tiempo eludir toda responsabilidad con respecto a ellos. En 1979, el filósofo Hans Jonas, amigo de Arendt, propuso un nuevo “principio de responsabilidad” (1995) que tuviera en cuenta los efectos indirectos y diferidos de nuestras acciones, dada la enorme escala espacio-temporal que había adquirido el poder humano en la era de la “civilización tecnológica”.

La tercera fase es la “fronterización”: cuando las personas expulsadas buscan otro lugar donde rehacer su vida, se encuentran con una serie de fronteras que les impiden o dificultan el paso, pues toda la Tierra se encuentra ya compartimentada en territorios delimitados y controlados por estados soberanos. La contradicción denunciada por Arendt entre los derechos de ciudadanía y los derechos humanos no ha hecho sino agravarse en las últimas décadas. Es la contradicción de la “globalización amurallada” (Campillo, 2019): a medida que aumenta la interconexión entre todos los pueblos y ecosistemas de la Tierra, aumentan también las afirmaciones identitarias en las naciones más ricas y los dispositivos

de control de sus fronteras, ante todo para impedir el derecho de las personas migrantes a circular libremente, a buscar asilo y a cambiar de nacionalidad, como establecen los artículos 13, 14 y 15 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Tras la caída del muro de Berlín (1989) y el fin de la Guerra Fría (1991), había 15 muros fronterizos. En 2018 había ya unos 70, con una longitud total de 50.000 km (Tertrais y Papin, 2018). Pero lo más grave no es la proliferación de muros de hormigón, vallas con “concertinas”, cámaras de vigilancia, controles por satélite, sistemas de identificación biométrica y guarniciones terrestres, navales y aéreas. Todo este dispositivo ha generado grandes beneficios a la industria de las tecnologías de vigilancia y seguridad (Delle Femmine, 2017; Rodier, 2013), pero su eficacia para contener las migraciones es escasa y su función es más bien simbólica (Brown, 2015). Lo más relevante es que el reforzamiento de las fronteras se ha visto acompañado por una serie de políticas nacionales, acuerdos internacionales, normas jurídicas, procedimientos administrativos y mecanismos de control social destinados a criminalizar a las personas migrantes, como si fuesen una amenaza para la “seguridad” nacional (Domenech de la Lastra, 2019; Mezzadra y Neilson, 2017; Velasco, 2016). Además, otra novedad de la “fronterización” actual es que ha ido mucho más allá de la línea trazada en el territorio y ha dado lugar a “fronteras cambiantes” (Shachar, 2020), que se expanden hacia afuera (mediante acuerdos internacionales con otros países, como ha hecho la Unión Europea con Turquía y varios países de África, a los que ofrece contraprestaciones para que impidan el paso de los migrantes hacia Europa) y hacia dentro (mediante la creación de centros de internamiento y toda una serie de medidas legales, policiales y administrativas para segregar a los migrantes residentes, negarles los derechos de ciudadanía y deportarlos a “países seguros”).

El efecto más directo de esta “fronterización” es que las personas migrantes han de enfrentarse a toda clase de obstáculos, sufrir toda clase de violencias e incluso arriesgar su vida en su larga travesía para llegar al país que les niega la entrada. Basta pensar en los miles de migrantes que mueren cada año en el mar Mediterráneo: según ACNUR y la Organización Internacional de Migraciones (OIM,

2019), entre 2000 y 2018 murieron más de 40.000 personas en el Mediterráneo tratando de llegar a Europa, unos dos tercios del total mundial. Por eso, la OIM concluye que “Europa es el destino más peligroso del mundo para la migración irregular”. En 2021 murieron otras 3.603 personas intentando llegar a Europa. El Mediterráneo se ha convertido en una gran fosa común y en el símbolo del “naufragio de Europa” (De Lucas, 2015). Estas cifras son estimaciones mínimas, dadas las dificultades técnicas y políticas para contabilizar e identificar a las personas que desaparecen sin dejar rastro. Estamos, pues, ante un nuevo tipo de genocidio, practicado no por regímenes totalitarios sino por estados democráticos, que no lo provocan de manera directa sino indirecta, mediante el cierre de fronteras y la denegación de auxilio. Como escribió Arendt en 1943, en “Nosotros, los refugiados”: “La sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre.” (2009: 364).

La cuarta fase en la fabricación de los migrantes como desechos humanos está ligada a las políticas de “fronterización” y consiste en la “estigmatización” directa de las personas migrantes, su tratamiento como personas sin derechos y, por tanto, susceptibles de ser violentadas y deshumanizadas de muy diversas formas (Varela Manograsso, 2022). La estigmatización, a su vez, se lleva a cabo mediante una serie de prácticas diversas que se retroalimentan entre sí. La primera es la clasificación jurídica y administrativa de las personas que tratan de entrar en el país, su jerarquización en diferentes categorías de seres humanos con diferentes estatus legales. Esta es la nueva versión, adaptada a las condiciones del siglo XXI, de las jerarquías raciales que se practicaban en la época colonial. La primera jerarquía fundamental es la que distingue entre el “turista” y el “vagabundo” (Bauman, 2001), es decir, entre el extranjero rico, acogido como un *inversor*, y el extranjero pobre, rechazado como un *invasor*, como un potencial delincuente, como un peligroso enemigo o simplemente como una “vida desperdiciada”, como un inútil “desecho humano” (Bauman, 2005 y 2011).

Dentro de los “vagabundos” se establece una segunda jerarquía: por un lado, los “refugiados” políticos que migran “forzosamente” y pueden reclamar el derecho

a asilo conforme a la Convención de Ginebra de 1951; por otro lado, los “migrantes” económicos que viajan “libremente” y no pueden reclamar derecho alguno a ser acogidos por el país receptor. En la década de 1940, como cuenta Arendt, los judíos que huían del nazismo preferían presentarse como migrantes “libres” y no como refugiados “forzados”, porque aún no existía el Estatuto de los Refugiados; hoy, la situación se ha invertido: muchos migrantes solicitan ser reconocidos como refugiados para que se les reconozca el derecho a ser acogidos. De hecho, la diferencia jurídica entre ambas figuras ha quedado obsoleta, ya que la mayor parte de las personas migran de manera forzosa, sea por motivos bélicos, económicos o ambientales, o por una combinación de todos ellos. Sin embargo, la legislación internacional sigue manteniendo esa diferencia para que los estados puedan “discriminar” como les convenga a las personas que llaman a sus puertas. En la práctica, esta jerarquía de estatus está legitimando que los estados traten a los refugiados como a migrantes sin derechos, es decir, que denieguen la mayor parte de las solicitudes de asilo, que no reconozcan el carácter forzoso de la mayor parte de las migraciones, que no asuman responsabilidad alguna en las causas que las generan y en los males que sufren los migrantes, y, lo peor de todo, que los estigmaticen como peligrosos invasores y los maltraten como a simples desechos humanos.

En efecto, esta doble jerarquización estigmatizadora es la que justifica todas las medidas de discriminación y maltrato a los migrantes “ilegales” o “sin papeles”: devoluciones en caliente, encierro en centros de internamiento, redadas y deportaciones masivas, segregación social y habitacional, explotación sexual y laboral, y, como trasfondo simbólico, construcción mediática de los migrantes como una masa anónima e indiferenciada, sin rostro, sin voz, sin nombre propio, como un pueblo atrasado, bárbaro e infrahumano, como un enemigo peligroso y multitudinario que no cesa de amenazar la paz, el bienestar y la identidad de las naciones democráticas y civilizadas.

Como ya había advertido Arendt en sus reflexiones sobre el imperialismo, esta política neocolonial, basada en el rechazo y la estigmatización de las personas procedentes del Sur global, está corrompiendo los fundamentos mismos de las

sociedades democráticas. En primer lugar, porque las democracias del Norte se están convirtiendo en un nuevo tipo de sociedades estamentales, que asignan diferentes estatus jurídicos y sociales a diferentes categorías de seres humanos, en función de su nacionalidad o su lugar de nacimiento. Y, en segundo lugar, porque la política interior y exterior de los estados está cada vez más mediatizada por esta reafirmación nacionalista de la jerarquía entre los pueblos. En las últimas décadas, y sobre todo desde la crisis de 2008, la política neoliberal ha ido mutando hacia una política neofascista o aliándose con ella, sobre todo en Europa y en Estados Unidos, que son los principales destinos de las migraciones internacionales. Y el núcleo de esa política neofascista es la consigna “Nosotros, primero”, con la que se pretende poner fin al principio fundamental de la igualdad de derechos entre todos los seres humanos, que ha sido el hilo conductor de todas las conquistas civilizadoras de la modernidad.

Cuando hablo de la alianza estratégica entre el neoliberalismo y el neofascismo, no me refiero solo al auge de los partidos y gobiernos de ultraderecha (como en los casos extremos de Trump, Bolsonaro, Orbán, etc.), sino también al hecho de que los partidos y gobiernos mayoritarios (conservadores, liberales y socialdemócratas), por temor a ese auge de la ultraderecha, están asumiendo y ejecutando su principio político básico: “Nosotros, primero”. Con lo cual no hacen sino incrementar el apoyo social al ideario neofascista. Según una encuesta realizada a finales de 2021, el 60% de los europeos considera excesivo el número de inmigrantes y un 43% apoya levantar muros en las fronteras exteriores de la Unión Europea (Torralba, 2021). Esto significa que los ciudadanos europeos, o una mayoría de ellos, son incapaces de comprender que en el siglo XXI, ante los grandes retos globales a los que nos enfrentamos (guerras por los recursos, grandes desigualdades y colapso ecosocial) ya no son posibles las democracias nacionales: si son nacionales, no son democráticas, y si son democráticas, no pueden seguir siendo nacionales.

Hace veinte años, Carl Amery (2002) alertó de que la lucha de Hitler por el “espacio vital” no fue una delirante y excepcional anomalía de la historia, sino que podría tener su heredero en el *planet manager* del capitalismo global, pues las

élites de los países ricos no podrán seguir manteniendo su “bienestar” si no llevan a cabo un programa brutal de “selección” de los pueblos “superiores”, que habrá de excluir a miles de millones de personas como meros “desechos humanos”. Hace una década, Harald Welzer (2011) también recordó la experiencia del nazismo, y en especial la facilidad con que los pueblos se acostumbran poco a poco a las formas más extremas del mal, es decir, a la deshumanización y exterminio físico de los “otros” seres humanos, tras haberlos categorizado como enemigos que amenazan el propio “espacio vital”. Según Welzer, el cambio climático hará que escaseen recursos básicos para la supervivencia, lo que provocará nuevas guerras y migraciones, y la distinción entre refugiado político y refugiado climático carecerá de sentido. Más recientemente, Bruno Latour (2021) ha señalado que el gran problema político de nuestro tiempo es que las élites globales, ante la amenaza del colapso ecosocial que se avecina, han decidido salvarse exclusivamente a sí mismas y desconectarse de la suerte que corra el resto de la humanidad. Por eso, la consigna “Nosotros, primero” no sólo es el principio rector del nacionalismo neofascista en los países ricos, sino también el hilo rojo que lo une al capitalismo neoliberal y la herencia más clara de cinco siglos de imperialismo, colonialismo y racismo.

Es obvio que el pensamiento de Arendt encuentra un eco muy claro en las tesis de Amery, Welzer y Latour. Y ese eco se ha extendido también a los pensadores decoloniales del Sur global. Ante la amenaza de un colapso ecosocial global en la segunda mitad del siglo XXI, solo caben dos opciones: o se impone el “Nosotros, primero” de los países ricos, lo que puede conducir a regímenes ecofascistas y a un brutal humanicidio, o instituímos “una nueva ley en la Tierra” cuyo principio básico ha de ser el cuidado de la vida de todos los seres humanos, de las futuras generaciones y de los demás seres vivos con los que compartimos la común morada terrestre.

## **Bibliografía**

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer*

*III. Pre-textos.*

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1. Pre-textos.*
- Agamben, G. (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política.* Adriana Hidalgo.
- Ahmed, N., Marriott, A., Dabi, N., Lowthers, M., Lawson, M. y Mugehera, L. (2022). *Las desigualdades matan.* Oxfam Internacional.
- Amery, C. (2002). *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor.* Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2009). Nosotros, los refugiados. *Menorah Journal*, 1943, pp. 69-77. Reed. en J. Khon y R. H. Feldman (eds.), *Escritos judíos* (pp. 353-365). Paidós.
- Arendt, H. (1981). *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., trad. de Guillermo Solana. Alianza.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal.* Lumen.
- Arendt, H. (2005). Una réplica a Eric Voegelin. En A. Serrano de Haro (ed.), *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 483-491). Caparrós.
- Aron, R. (2005). L'essence du totalitarisme selon Hannah Arendt. *Critique* (1954). Reed. en *Commentaire*, 112, 943-954.
- Bauman, Z. (2001). *La globalización: consecuencias humanas.* Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias.* Paidós.
- Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global.* FCE.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad.* Paidós.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive.* Herder.
- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente.* Traficantes de Sueños y Futuro Anterior / Tinta Limón.
- Campillo, A. (2014). Enzo Traverso: *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945).* *Sociología Histórica*, 4, 561-569.
- Campillo, A. (2015). *Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global.* Herder.



- Campillo, A. (2018). Biopolítica, totalitarismo, globalización. En *Mundo, nosotros, yo. Ensayos cosmopolíticos* (pp. 53-94). Herder.
- Campillo, A. (2019). *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. La Catarata.
- Campillo, A. (10 de noviembre de 2020). Libertad para matar: la cruzada de los negacionistas de la pandemia. *The Conversation*.  
<https://theconversation.com/libertad-para-matar-la-cruzada-de-los-negacionistas-de-la-pandemia-149806>
- Campillo, A. (2021). La epidemia, un episodio del Antropoceno. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 154, 23-32.
- Chacel, L., Piketty, Th., Saez, E. y Zucman, G. (2021). *Informe sobre la desigualdad global 2022*. Laboratorio mundial de desigualdad.  
<https://wir2022.wid.world/>
- De Lucas, J. (2015). *Mediterráneo: El naufragio de Europa*. Tirant Humanidades.
- Delle Femmine, L. (2017, 8 de agosto). El negocio millonario del control de fronteras. *El País*.  
[https://elpais.com/internacional/2017/08/05/actualidad/1501963986\\_656529.html](https://elpais.com/internacional/2017/08/05/actualidad/1501963986_656529.html)
- Domenech de la Lastra, P. (2019). *La biopolítica de la Fortaleza Europa: la genealogía del dispositivo fronterizo desde la Paz de Westfalia hasta la crisis de refugiados del Mediterráneo* (Tesis doctoral). Universidad de Murcia. Repositorio Institucional Digitum.  
<https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/71148>
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Prólogo de O. Fals Borda. Norma.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Felipe Pérez, B. (22 de enero de 2021). Migraciones climáticas: el mito de las cifras apocalípticas y sus consecuencias. *migracionesclimaticas.org*.  
<https://migracionesclimaticas.org/migraciones-climaticas-el-mito-de-las-cifras-apocalipticas-y-sus-consecuencias/>
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y*

*política*. Cátedra - Universitat de València - Instituto de la Mujer.

Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.

IDMC (2021). *2021 Global Report on Internal Displacement in a Changing Climate*.

The Internal Displacement Monitoring Centre.

Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.

Kempf, H. (2008), *Cómo los ricos destruyen el planeta*. Libros del Zorzal.

Latour, B. (2021). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Taurus.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones y Futuro Anterior.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens III, W. W. (eds.) (1972). *Los límites del crecimiento. Informe del MIT al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Fondo de Cultura Económica.

Mellino, M. (2021). *Gobernar la crisis de los refugiados. Soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*. Traficantes de Sueños.

Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método*. Traficantes de Sueños.

OIM (2019). *Fatal Journeys. Vol. 4: Missing Migrant Children*. Organización Internacional de Migraciones.

Pajares, M. (2020). *Refugiados climáticos. Un gran reto del siglo XXI*. Rayo Verde.

Piketty, Th. (2014). *El capital en el siglo XXI*. FCE.

PNUMA (2017). *Fronteras 2017. Nuevos temas de interés ambiental*. Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

Rodier, C. (2013). *El negocio de la xenofobia*. Clave Intelectual.

Sassen, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz.

Servigne, P. y Stevens, R. (2020). *Colapsología*. Arpa.

Shachar, A. (2020). *The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility. Ayelet Shachar in dialogue*. Manchester University Press.

Slobodian, Q. (2021), *Globalistas. El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Capitán Swing.

Streeck, W. (2016). *Comprando tiempo. La crisis pospuesta del capitalismo*

*democrático*. Katz.

Therborn, G. (2015). *La desigualdad mata*. Alianza Editorial.

Tertrais, B. y Papin, D. (2018). *Atlas de las fronteras: muros, conflictos, migraciones*. Cátedra.

Torralba, C. (2021, 23 de diciembre). El 60% de los europeos considera excesivo el número de inmigrantes. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2021-12-23/el-60-de-los-europeos-considera-excesivo-el-numero-de-inmigrantes.html>

Traverso, E. (ed.) (2001). *Le totalitarismo: le XX<sup>e</sup> siècle en débat*. Textes choisis et présentés par E. Traverso. Seuil.

Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. Publicacions de la Universitat de València.

UN DESA (2020). *International Migrant Stock 2020*. ONU, DESA, Population Division. [www.unmigration.org](http://www.unmigration.org)

Varela Manograsso, A. (2022). Los ecos de la violencia. La genealogía arendtiana de violencia como desingularización. *Ideas y Valores*, 71 (179), 205-229.

Velasco, J. C. (2016). *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Fondo de Cultura Económica.

Velasco, J. C., La Barbera, M., Campillo, A., Turégano, I., Zamora, J. A., Fernández-Jardón, F. y Fernández Barbudo, C. (2021). *Migraciones y fronteras en un marco de justicia global*. Foro Transiciones.

Wallerstein, I. (2004). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Akal.

Welzer, H. (2011). *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Katz.

Wesselbaum, D. y Aburn, A. (2019). Gone with the wind: International migration. *Global and Planetary Change* 178: 96-109.

Whitefield, S. J. (1980). *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*. Temple University Press.

Žižek, S. (2002). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Pre-textos.