

EDAF  ENSAYO



TRES ESTUDIOS SOBRE EL EXILIO
CONDICIÓN HUMANA, EXPERIENCIA HISTÓRICA
Y SIGNIFICACIÓN POLÍTICA



TRES ESTUDIOS SOBRE EL EXILIO

CONDICIÓN HUMANA, EXPERIENCIA
HISTÓRICA Y SIGNIFICACIÓN POLÍTICA

Arturo Aguirre

Antolín Sánchez Cuervo

Luis Roniger

EDAF ENSAYO

Prólogo

Leonardo Senkman

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Coordinador de la publicación:
Arturo Aguirre

ÍNDICE

© D.R. 2014 Arturo Aguirre Moreno, Antolín Sánchez Cuervo, Luis Roniger, Leonardo Senkman

© D.R. 2014 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur, núm. 104, C.P. 72000
Centro Histórico
Puebla

© D.R. 2014 EDAF, S. L. U.
Jorge Juan, 68. 28009 Madrid
<http://www.edaf.net>
edaf@edaf.net
Algaba Ediciones, S.A. de C.V.
Calle 21, Poniente 3323
72181

Col. Belisario Domínguez
Puebla, México
Tel. 2 11 13 87
edafmarketing@yahoo.com.mx

Primera edición, 2014

ISBN: 978-84-414-3322-9

Curadores de edición: Eduardo Yahair Baez
Mariel Flores Bautista
Edición Digital: Óscar Moisés Romero Castro

Queda prohibida, salvo excepción prevista por la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

IMPRESO EN MÉXICO / PRINTED IN MEXICO

| | |
|---|-----|
| Prólogo <i>Leonardo Senkman</i> | 9 |
| Crítica del exilio: <i>signatura</i> de violencia <i>Arturo Aguirre</i> | 25 |
| Fuera de lugar, en otro tiempo. El exilio como figura política <i>Antolín Sánchez Cuervo</i> | 107 |
| Metamorfosis del exilio: cambios en la estructura del castigo en la Modernidad <i>Luis Roniger</i> | 195 |

PRÓLOGO

LEONARDO SENKMAN

*Tres Estudios sobre Exilio: Condición humana,
experiencia histórica y significación política*

Este libro ofrece una visión infrecuente en los estudios sobre exilio al reunir a tres distinguidos autores para indagar interdisciplinariamente sobre este fenómeno, invitando a ser leído en un *espacio común* tramado desde la filosofía, la historia y la sociología histórica.

Quizá una clave de lectura que me fascinó como lector de los trabajos de Arturo Aguirre, Antolín Sánchez Cuervo y Luis Roniger haya sido percibir inmediatamente que ese espacio común exiliar está des-territorializado. Arturo Aguirre se pregunta si es posible que el exilio, como acontecimiento de desarticulación estructural del sujeto por parte de un poder, es capaz de poner en crisis aquella estructura que hace posible el exilio mismo: la fuerza de la ley, la comunidad o el Estado (p. 39). A los efectos de hacer una crítica del exilio, el autor utiliza el concepto de dispositivo, tomado de Giorgio Agamben, a fin de reflexionar sobre las implicaciones que para los individuos de una comunidad tiene el *dispositivo del exilio*, en tanto paradigma que da forma y regula comportamientos, y también sobre los alcances devastadores para la identidad del exiliado

quien es arrojado a la indisposición total frente a futuros posicionamientos.

Arturo Aguirre nos ofrece un fascinante recorrido de la signatura de violencia del exiliado en la Antigüedad clásica. Deprivado de todo derecho a la ciudad, de toda familiaridad y de toda comunidad, su castigo era tal que no alcanzaba a definirlo como un reo fuera de la ley, tampoco como un criminal ni como un extranjero o un intruso: a este se le echaban a andar los dispositivos para impedirle entrar a la ciudad. En cambio, «al exiliado el dispositivo del castigo no lo deja salir absolutamente: lo persigue, y cualquiera que lo encuentre puede darle muerte impunemente», recuerda Aguirre (p. 88).

El condenado a «muerte en vida» (según Aristóteles y Cicerón) fue privado del espacio de la polis donde una vez había logrado ser con-ciudadano, pero, además, en su destierro no podía re-territorializarse ya que perdió tanto su adentro como el afuera. Tal condena a no tener nunca más el derecho a territorializarse en ninguna parte surge porque el desterrado era un condenado a la «muerte en vida» que perdió, irremisiblemente, la paz, luego de haber sido condenado al exilio por osar perturbar la paz común de su comunidad. Aguirre va mucho más allá de la difundida noción de que el exiliado es un excluido: «prófugo, vagabundo y temeroso, presencia temible al ser una ausencia maldecida, maldita [...] es la inquietud de un "ser-sin-paz", indeseable, ingrato con su comunidad humana, y por eso mismo, suprimible, impunemente» (p. 101).

Ahora bien, los cambios de escena de las migraciones internacionales y flujos humanos incurridos tanto durante la Modernidad tardía como por los efectos de la globalización transnacional pareciera que si no han conmutado totalmente los rigores del exilio político, al menos han levantado la interdicción que había impedido la reterritorialización del desterrado fuera de su patria.

Si aún es posible identificar, como hace Aguirre, el signo del prófugo en los migrantes ilegales o el signo del muerto en vida

entre los indigentes y *homelesses* de las ciudades, así como la impunidad en «la política de guerra contra el narco y el terrorismo», al comparar la situación anterior con la de hoy resalta la problemática del desterrado respecto de su incapacidad/capacidad de desterritorialización.

Los procesos globalizantes y los espacios sociales transnacionales que afectan a la migración, la transmigración y la circulación vienen cuestionando la premisa territorial del Estado-nación en tanto contenedor de la sociedad y la cultura ciudadana. Además, para el caso latinoamericano, más que procesos de desterritorialización, la circulación migratoria y transmigratoria vienen transformando el contexto global en el cual debe ser inscrito el destierro y exilio que también son afectados por procesos de re-territorialización y multi-territorialidad.

La figura política del exilio como *fuera-de-lugar* es abordada por Antolín Sánchez Cuervo mediante un riguroso análisis de textos de paradigmáticos intelectuales españoles exiliados, entre otros Adolfo Sánchez Vázquez, Max Aub, María Zambrano, junto a pensadores de lengua alemana como Hannah Arendt, Walter Benjamin y otros.

No es casual que a Sánchez Cuervo en su selección le hayan interesado mucho menos otros intelectuales de gran influencia como José Gaos, cuyo neologismo de *trans-terrados* le permitió una interpretación del exilio republicano español en términos de feliz comunidad de lengua y de pensamiento en Hispanomérica, sin los desplazamientos espaciales y temporales del destierro de filósofos como Sánchez Vázquez. Porque a diferencia del vivir fuera-de-lugar de Sánchez Vázquez, Gaos formulaba la teoría de las dos patrias, la de origen, «que nos viene dada por un azar más allá de toda decisión personal», y la patria de destino, «libremente elegida por coincidir con el proyecto de vida que voluntariamente nos hemos impuesto». La re-territorialización en México de su exilio fue posible por la convicción de Gaos de haber sido, ante todo, un trans-terrado, «entre España, "patria

de origen" y México, "patria de destino", y complacerse en una aceptación espontáneamente vivida de la segunda».

A menudo, la posibilidad de re-territorializarse en el país de refugio, no solo no reemplazó a la patria perdida del exiliado, sino que tampoco fue un trans-tierra feliz. El poeta y filósofo marxista Sánchez Vázquez reconoce que a pesar de sus nuevos arraigos en México, él vivía «en vilo, sin tocar tierra, "a-terrado", en el sentido originario del término» (p. 109), idealizando con nostalgia su tierra natal española. Pero su nostalgia se transformaba en «prisión» porque lo condenaba a que nunca llegara el fin del exilio, a pesar del permanente «sueño de la vuelta». Y cuando pudo acontecer esa posibilidad luego de la muerte de Franco y al comienzo de la transición democrática, cuarenta años después de haber arribado en el Sinaia, Sánchez Vázquez sintió la imposibilidad de dejar México, y no únicamente porque la nueva realidad tan cambiada de España la hacía irreconocible. «Se puede volver si se quiere. Pero ¿se puede querer? ¿otro desgarrón? ¿otra tierra? Porque aquella será propiamente otra y no la que fue objeto de la nostalgia» (p. 110).

Para la condición escindida de un exiliado desgarrado como Sánchez Vázquez, la opción no era poner fin al exilio sino «ser fiel —aquí o allá— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio»; es decir, no tanto «estar —acá o allá— sino cómo se está». Sánchez Cuervo conceptualiza esta *fidelidad* de renacer en una nueva subjetividad a partir de la pista sugerida por el exiliado Sánchez Vázquez a pesar del infortunio vivido. «En esa fidelidad y en esa manera de estar se juega algo más que la mera nostalgia de causas perdidas, la añoranza sentimental, el resentimiento moral o el testimonio personal, o que el afán por adaptarse a espacios nuevos y desconocidos. Se juega la memoria del exiliado que es irreductible a una vivencia privada [...], y se juega también una manera de ubicarse, capaz de desencantar los espacios que le circundan», escribe Sánchez Cuervo (p. 117).

La «fidelidad a la memoria» de la causa social y nacional por la que salieron tantos intelectuales al exilio va a primar sobre

la decisión de «estar aquí o allá», y sobre los «espacios nuevos y desconocidos». Así, el cómo estar primaría sobre el mero estar, y es precisamente en este punto donde Sánchez Cuervo percibe que ese modo exiliar del «estar y recordar», opuesto al ser y devenir en la racionalidad occidental, «puede ser la clave para convertir las trizas de la existencia exiliada en los trazos de un nuevo sujeto político» (p. 118). Más aún: este sujeto político no estaría delimitado por la experiencia militante comunista o por el pensamiento marxista de Sánchez Vázquez, sino por su nuda condición exiliar. Sánchez Cuervo advierte que también hubo otros exiliados que defendieron la legitimidad republicana sin haber pertenecido a una organización política. Pero tanto en unos como en otros, el exilio colaboró en la construcción de sujetos políticos: «el exilio significó, por sí mismo, una manera singular de ser sujeto y de posicionarse en el mundo, de experimentar el espacio y el tiempo como dimensiones no solo naturales o psicológicas, sino también políticas» (p. 119).

Al arribar a esta altura de su estudio, Sánchez Cuervo introduce una fecunda reflexión: la figura del exiliado, «en su pura existencia pasiva escondería un potencial crítico de largo alcance por su capacidad de interpelación [...] El exilio constituye, en definitiva, una figura política que cuestiona de manera radical muchos de los espacios y tiempos que ha construido la racionalidad moderna» (p. 122).

En su lúcida recensión de algunos intelectuales exiliados, interesa destacar aquellos espacios nacionales fuera-de-lugar, y algunos des-tiempos que ofrece Sánchez Cuervo para reflexionar acerca de su potencial crítico. El énfasis puesto para caracterizar el exilio como lugar privilegiado por su condición precisamente de *no-lugar* le posibilita valorar al exilio como figura política para criticar no solo la expansión territorial y conquista de los nacionalismos beligerantes, sino también el principio de la territorialidad del espacio político del Estado-nación liberal. Es lo que hace a través del abordaje de la figura del *apátrida*, resemantizada víctima del exilio, tanto de regímenes totalitarios

como liberales al no poder ser acogido por ningún derecho real de asilo. Pero por eso mismo ese apátrida exiliado deviene en la figura política capaz de interpelar, a pesar de su desamparo, el fundamento mismo de la ciudadanía del liberalismo para garantizar la dignidad humana. «En el mundo moderno, nacer con dignidad humana significa [...] nacer bajo la condición ciudadana, es decir, con unos lazos de sangre (ser hijo de ciudadanos) y de tierra (nacer en un territorio). No importa que lo primero se relativice en tiempos de paz y el acento recaiga en lo segundo, tal y como ha hecho el liberalismo demarcándose del nacionalismo étnico o del racismo explícito del estado totalitario» (p. 131).

Más aún: esa figura «fuera-de-lugar» relativiza la debilidad de una figura jurídica, los derechos humanos, ya que el liberalismo los restituye a la fuente legal que les ofrecería legitimidad es únicamente a través de la mediación de la ciudadanía del Estado-nación. El potencial crítico del exiliado apátrida o desterrado radicaría, según Sánchez Cuervo, en su cuestionamiento de que el fundamento de la dignidad humana pudiese estar solamente garantizada por la ciudadanía y no por *la nuda vida* o la natural existencia animal del ser humano (p. 130). Su texto nos recuerda que Hannah Arendt epitomiza al paria apátrida y desnacionalizado con un índice de humanidad mayor que cualquier ciudadano precisamente porque ese desterrado despojado de los atributos de la ciudadanía «parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como un semejante», como si el mundo no hallara «nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano».

Además, despojada de la ciudadanía, la figura política del exiliado cuestiona la identidad nacional y su narrativa en torno al territorio, la lengua, la cultura y la memoria nacional. Muy agudamente, Sánchez Cuervo nos recuerda que también los relatos de nación de cuño liberal nunca dejaron de asimilar la violencia y las des-memorias de la identidad moderna del

Estado-nación, para cohesionar el *Self* colectivo de la ciudadanía, pero también para legitimar sus exclusiones y expulsiones (p. 133). Algunos intelectuales exiliados fueron elegidos para ejemplificar imágenes transgresoras de la hispanidad católica y reaccionaria debido a que proponían otras narrativas alternativas e inclusivas, filiadas en la idea de comunidad hispánica. Escritos seleccionados de los exiliados Fernando de los Ríos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol son ejemplos para Sánchez Cuervo de comunidad hispánica republicana liberal exiliada en Hispanoamérica, al renunciar a la idea de imperio, promoviendo los valores compartidos de democracia, igualdad, libertad religiosa, inter-culturalismo e integración iberoamericana.

Las obras del historiador Américo Castro, *La realidad histórica de España* (1946) y *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948) destacan por su reflexión sobre los orígenes pluriculturales de la identidad hispánica. Castro rescata en esa conciencia de humanidad hispánica la interacción de católicos, judíos y musulmanes hasta la expulsión de estos *Otros* quienes, para el historiador exiliado, habrían sido legítimos sujetos de la identidad hispánica, y cuya omisión de la hispanidad debía ser rectificada por la nueva memoria colectiva de España peregrina (p. 145).

El texto «Exilio, alba interrumpida» de la poeta y pensadora María Zambrano merece una reflexión especial de Sánchez Cuervo en clave de transgresión radical de la noción de hispanidad. Como si esos transgresores hubieran deseado reivindicar, a través de la experiencia errante y exiliar, la larga cadena de exilios, expulsiones y deportaciones de aquellos que fueron borrados del pasado nacional español por su imaginario político, liberal y conservador (p. 140). Ya en 1961 Zambrano había escrito que el exiliado personificaba una alteridad radical, un inasimilable *Otro* arrojado al olvido y cercenado de la historia del pasado nacional. La República española, con cuya suerte y destino se comprometió hasta el último momento antes de partir al exilio, representó para Zambrano «una Aurora nueva, como el resurgir de una España niña». Una aurora que «fue

ahogada en sangre, en su propia sangre destinada a la vida...» Después vino el exilio, «aurora interrumpida, [...] viaje iniciático a las vísceras (entrañas) de la historia». Un exilio al que Zambrano permaneció fiel, rechazando «la seducción de una nueva patria», leal a su condición de expropiada, advirtiendo una incanjeable posibilidad de transfiguración, «el *incipit* de una vida nueva». El aporte mayor de Zambrano para el rescate de la figura política del exilio es a través de sus textos de recuperación de la memoria exiliada escritos luego de su regreso en 1984, tema al que Sánchez Cuervo consagra una reflexión que sintetiza así: «Con su visión diaspórica del exilio, Zambrano sugiere una nueva concepción de la ciudadanía, liberada del vínculo con la sangre y la tierra e inspirada en la marginalidad y la negación generadas por la ciudadanía convencional y la memoria de sus exclusiones. Desde la diáspora, el exilio se convierte en una forma de existencia que hace suya y universaliza la traducción judía de la tierra prometida por universalidad, transformando la relación material con la sangre y la tierra en una relación simbólica» (p. 141).

La diáspora, patria del exilio, fue para Zambrano ese *no lugar* desde donde pudo custodiar y re-pensar la memoria de la República, pero también criticar la política de la transición pactada en la era posfranquista. Tempranamente en 1961, la filósofa poeta se niega, en nombre de la lucha antifranquista, a renunciar al exilio y trabajar para la reconciliación que exigían las tareas de la modernización de España:

Nos convertiríamos en antifranquistas si nos sumergiéramos en el momento histórico de la España de hoy y por tanto perdiendo nuestra condición de exiliados. ¿Se nos pide dejar de ser exiliados para ser antifranquistas? Con eso se nos elimina del proceso histórico y puede haber dos motivos en ello: eliminar el pasado, inasiblemente, y eliminar el fantasma de la guerra civil que se cree amenaza, repetición de la Historia [...] Se

quiere unánimemente que volvamos por contrarias razones, de acuerdo en que cesen de haber exiliados. No es posible por que, ¿qué clase de pasado es este que coincidentemente unos y otros quieren eliminar?, ¿qué pasado encarnamos o corporeizamos los exiliados? [...] la cuestión es lo que allí se crea una vez regresado, la situación y categoría que se ostente. El pasado debe ser asimilado, no eliminado, y antes ha de ser reconocido en su verdad, en la verdad de que es portador pues se debe destruir el pasado cuando es portador de un engaño [...] la pacificación ha de venir de todos y en forma muy específica del exiliado que es un enterrado vivo y una representación de Antígona, símbolo de la conciencia sepultada viva.

Y una vez regresada en 1984, Zambrano reivindicará no solamente la experiencia del exilio al confesar que allí encontró «la forma más plena de sentirse española», sino el deber de memoria a fin de rescatar ese pasado «auroral de la república» interrumpido por la Guerra Civil, y que la transición democrática silenciaba para que esa «aurora interrumpida» pase velada en la monarquía restaurada, y se construya el presente sin mirar atrás en la lente de la memoria crítica.

La figura política del exilio en el estudio de Sánchez Cuervo suscita originales cruces entre las semánticas transgresoras de la hispanidad, la racionalidad anamnésica crítica y la visión diaspórica. Así, la obra exiliar del poeta León Felipe es un ejemplo de esa imaginación transgresora de la hispanidad, analizando el libro V de *Ganarás la luz*. En ese texto que el poeta denomina «Sobre mi patria y otras circunstancias», la hispanidad es descrita como «un reino sin espadas ni banderas», «un reino sin cetro», «un anhelo sin raíces ni piedras, un anhelo que vivirá en la historia sin historia». Hispanidad en ese texto del exilio era «el gesto vencido, apasionado y loco del hidalgo manchego». Paradójicamente, ese además del exiliado sin emblema nacional ni territorio, pero profundamente consustanciado con

la poética exódica de la Biblia hebrea, León Felipe la universaliza en su reconstrucción de una nueva identidad ecuménica judeo-cristiana. Han sido analizados por críticos especializados de la obra de León Felipe la influencia de la poesía profética y la poética del libro *Éxodo bíblico*, así como las imágenes y figuraciones del Nuevo Testamento en textos paradigmáticos suyos como *Ganarás la luz* (1944). En cambio, muy poco se sabe del epílogo-testamento de un texto titulado *Israel-Discursos poemático*, donde León Felipe se define como cristiano-judío, expresando su última voluntad: el deseo que lo entierren en el bosque que estaba programado ser plantado en su memoria en las colinas aledañas de Jerusalén. En ese texto «Israel-Discursos poemático», leído por León Felipe en la capital de México (31 de Julio 1967), en el acto de entrega simbólica, a cargo del embajador de Israel en México, del bosque plantado a su nombre, el famoso autor de *Este viejo y roto violín* desea incluir en su poética del adiós, un año antes de su muerte, ese imaginario pero amado territorio, la Tierra Santa y su devoción judeo-cristiana. Ambos actantes están poetizados, entre otras, mediante las siguientes figuraciones, escritas en junio de 1967, a pocas semanas de la Guerra de los Seis Días:

Israel: me has regalado un bosque de árboles. De sauces [...]. De sauces llorones [...]. Porque este ha sido siempre tu árbol nacional, tu árbol emblemático... Israel, tienes la mayor colección/ de lágrimas del mundo. Guardas estas mías bajo las ramas plañideras de este bosque, donde me gustaría que me enterrasen mañana, ya que, pobre desterrado, es el único pedazo de tierra que, aunque sea de una manera nominal y simbólica, poseo hoy en este planeta desdichado. No soy judío. No nací en Israel. Todos lo sabéis. Pero soy amigo y hermano de Israel desde que nací. Y lo voy a seguir siendo hasta que me muera [...] porque la Tierra de Israel es tan mía como la misma tierra en que transcurrió mi infancia. Y la topografía y el paisaje

de Israel son tan míos como de cualquiera de los miles y millones de niños judíos. Su paisaje y su topografía son míos. Y su historia también [...]. Con el Viejo Testamento nos han alimentado a todos los niños del mundo occidental. La tierra que yo vi por primera vez en el mundo, era la de Salamanca (Castilla) pero los sueños primeros que alimentaron mi imaginación eran judíos. Mi paisaje infantil está compuesto con los elementos que me llegaron en estampas y relatos del Viejo y del Nuevo Testamento. [...] La primera historia, las primeras leyendas y los primeros cuentos que yo conocí eran las vicisitudes del pueblo de Israel. La historia sagrada que me enseñaban era para mí entonces la historia universal. Y mi historia sagrada era la historia de Israel. Mis héroes fueron Abraham, Jacob, Esaú, Ruth, Raquel, Judit. Moisés me era más familiar, en aquella época, que Homero. A David le conocí antes que a Aquiles; a Sansón antes que a Agamenón y a Job antes que a Edipo. Luego aprendí que la dinastía de los profetas era una clase de hombres que no había existido nunca –ni existe ahora– en ninguna parte del mundo, y que el derrumbe de esta dinastía ha sido el mayor desastre de la historia...»

En el tercer estudio, «Metamorfosis del exilio. Cambios en la estructura del castigo en la Modernidad», Luis Roniger ofrece un panorama comparativo de sociología histórica de las cambiantes formas del destierro a lo largo de las épocas y sus mutaciones en diferentes sociedades. Primeramente analiza el significado socio-simbólico del destierro y los ostracismos en tanto exclusión del seno de una comunidad política, religiosa, étnica o territorial y las formas de destierro.

Especial atención merece el destierro grupal como castigo durante la era de los distintos imperios bajo su forma de deportación a los confines de sus dominios para afianzar el control imperial y posibilitar también un mecanismo de colonización forzada. Esta penalización se lograba a través de la depor-

tación en diversos sistemas imperiales de la historia: en el sultanato de los Mamelucos en Egipto, en el imperio Otomano, en la China imperial, también en los imperios europeos Ibéricos, en el Británico, el Francés y en el imperio Ruso.

Los emperadores chinos de la dinastía de los Qing lograron conquistar territorios de la provincia de Xinjiang en Asia Central, y luego mantuvieron su dominio consolidando las remotas zonas de frontera separada por el desierto de Gobi mediante el destierro de miles de súbditos, tanto criminales y funcionarios penalizados como infractores condenados al destierro para lograr su rehabilitación. En el imperio de los zares en Rusia los primeros pobladores de Siberia en el siglo xv eran mayoritariamente campesinos desterrados, mano de obra necesaria para el proyecto de expansión zarista a fin de poblar asentamientos, levantar fuertes militares defensivos y laborar áreas productivas, todo lo cual conformó «una cultura de desterrados en el centro mismo de la expansión territorial, sin el sistema de jerarquía aristocrática y servidumbre campesina aplicados en Rusia» (p. 207). Si el destierro y el desplazamiento territorial caracterizaron a los imperios orientales, Roniger demuestra que en Occidente a partir del siglo xvii era común la pena de muerte y la prisión para castigar a los infractores. Pero aún antes, el destierro fue también utilizado en los imperios ibéricos como mecanismos de control y expansión de colonias allende los océanos. En Portugal ese castigo fue conocido con el nombre de *degredo*, y a principios del siglo xvi se institucionalizó la deportación de convictos a Brasil. El destierro ultramarino también fue implementado por la Inquisición portuguesa. En el imperio Español el destierro fue incorporado como figura penal por el Consejo de Indias para castigar al infractor del orden social y administrativo, pero la justicia colonial atenuaba o no el castigo según la posición social y el estamento étnico, sobre todo si la naturaleza del delito era de índole social. Por su parte, los colonos en las colonias británicas de las Américas recibían convictos de Inglaterra como mano de obra forzada

durante varios años. Luego de la Independencia de las 13 colonias británicas menguó ese destierro, pero fue reemplazado por un nuevo destino, Australia, desde entonces la principal colonia que recibía convictos desterrados, a quienes se les conmutaba la pena capital o prisión por el destierro y trabajo forzado.

Roniger concluye que el destierro y trabajo forzado fueron concebidos como una solución a los problemas emergentes de la revolución industrial, en la cual emergió una masa creciente de pobladores desahuciados y marginalizados en las ciudades, arrojados al robo y otros delitos para sobrevivir. Además, Roniger analiza el modo en que la Modernidad va sustituyendo las ejecuciones públicas y el espectáculo del castigo público como disuasivo moralizante por otros métodos alternativos más «refinados» de penalización, pensados por la Ilustración para «rehabilitar» al criminal mediante la vía del destierro de convictos y la asignación de trabajos forzados.

Es en este marco que el sociólogo re-elabora y desarrolla las premisas teóricas de Judith Shklar quien caracterizó el exilio en términos de la ruptura de un compromiso político tácito, reciprocado por aquél de los ciudadanos forzados al destierro respecto a sus anteriores lazos cívicos de lealtad, fidelidad y asociacionismo que ahora se reformulan en el lugar de asilo. Otra de las fructíferas hipótesis de Roniger es que en el exilio se abre un campo de reflexión y acción mucho más amplio para los desterrados desde el momento en que perdieron sus derechos de ciudadanía y pertenencia fuera de sus países natales. Tal apertura reflexiva y margen de acción que abre la condición exiliar, «torna el estudio del exilio en un campo fascinante de investigación sobre las formas y módulos cambiantes de su uso y abuso como castigo a través de la historia y en distintas sociedades en la Modernidad» (p. 228).

El recorrido del estudio de Roniger de lo que denomina la formación de una cultura del exilio en la Modernidad, lo conduce a reflexionar sobre los Estados iberoamericanos en el siglo xix a través del examen del destierro de opositores

políticos, como mecanismo de exclusión política respetando la condición selecta de clase del afectado mediante el mero desplazamiento del suelo patrio a otros territorios. Los casos estudiados son los de Bolívar, San Martín, los hermanos Carrera de Chile, el mexicano Iturbide pero también las áreas de Centro-América, la generación de exiliados unitarios argentinos de 1837 proscritos en Uruguay y Chile, además del reconocimiento temprano a fines del siglo XIX de la figura de asilo político introducido en el Derecho Internacional Privado y Derecho Penal y los acuerdos entre países latinoamericanos sobre la necesidad de alcanzar políticas de asilo.

Desde una perspectiva de sociología histórica comparativa, Roniger aporta una reflexión teórica sumamente valiosa para entender el exilio político, no solo como variable dependiente, sino como variable independiente. A tal fin cree necesario incorporar procesos de transformación política y cultural operados por el destierro, y sus efectos constitutivos de orden transnacional sobre las sociedades, sistemas políticos y el imaginario colectivo de las sociedades iberoamericanas.

En la sección «Del exilio de elite al exilio masivo», Roniger estudia la evolución hacia la masificación del exilio, debido a la naturaleza cambiante de los conflictos políticos y sociales en América Latina, y el modo en que fue activado como mecanismo de exclusión institucionalizada contra militantes y simpatizantes de las clases medias y populares incorporados recientemente a la acción política. Los ejemplos más conocidos corresponden a países que sufrieron dictaduras militares para las cuales el «exilio llegó a ser conceptualizado como un mecanismo de exclusión total contra quienes eran retratados como «el enemigo» [...] Se trataría de un enemigo que debería ser totalmente excluido, ya sea mediante la eliminación física o a través del exilio permanente» (p. 252). La doctrina de seguridad nacional, en plena era de la Guerra Fría, determinaba criterios de exclusión nacional conforme a maniqueos principios ideológicos y desencadenó una feroz persecución política, cul-

tural y social, transformando a la opción de exilio en válvula de escape para las víctimas y para los perpetradores represores en un auxiliar de la reorganización violenta de la sociedad civil y la cultura.

Un tema relacionado que no mereció un análisis particular es el fenómeno de los desplazamientos masivos de poblaciones y de los refugiados por la guerra civil, la violencia represiva entre fuerzas para-policiales y la guerrilla y la acción armada de la izquierda en zona de Colombia, El Salvador, Guatemala, Perú, desde las décadas de 1970 y 1980. En cambio, el autor analiza un tema menos conocido como fue la formación de una estructura cuadrilateral de exilio en algunos países del Caribe y América Central tempranamente durante la década de 1950, cuando una serie de dictaduras generaron oleadas de expatriados que se dispersaron en la región que abarca Guatemala, Nicaragua, Cuba, Venezuela, la República Dominicana. Ejemplos paradigmáticos fueron exiliados comunistas y socialistas centroamericanos en Guatemala hasta el derrocamiento del presidente Arbenz, y el líder venezolano Rómulo Gallegos exiliado en México. Después de 1956, los dictadores Fulgencio Batista en Cuba y Rafael Trujillo en República Dominicana conspiraban juntos para el asesinar al presidente de Costa Rica, José Figueres, quien apoyaba a la izquierda democrática exiliada en su país; además, numerosos exiliados cubanos empezaron a desplazarse desde México a Caracas luego del derrocamiento del dictador Marcos Pérez Jiménez en 1958.

Finalmente el aporte sociológico de Roniger culmina con la aplicación de la estructura cuadrilateral del exilio para estudiar el fenómeno de los exiliados en la era transnacional y global. Si en la anterior era de la Guerra Fría el exilio había funcionado tradicionalmente bajo una estructura triádica, basada en la interacción entre las estrategia de exclusión de países expulsores, los expulsados y los gobiernos de países de asilo, esa estructura sufrió una transformación radical cuando las

redes transnacionales entraron a operar como cuarto factor en la ecuación del exilio.

La gran transformación fue el reposicionamiento de los exiliados en la esfera pública mundial y no solo regional, emblematizada por la actuación de organismos internacionales y ONG mundiales. Como afirma Roniger: «La cristalización de una esfera pública internacional abierta a lo que otrora fueron considerados "asuntos internos", a ser resueltos en el marco de los Estados y en clave de soberanía nacional, permitió galvanizar a la opinión pública mundial» (p. 269).

En síntesis, los tres estudios del presente libro se articulan y complementan para hacer inteligible aspectos cruciales del fenómeno de exilio. En primer lugar, el exilio desde una indagación filosófica de la violencia ejercida contra la condición humana del sujeto expulsado de su comunidad. En forma paralela, una serie de profundas reflexiones sobre la figura política de ese «fuera de lugar». Finalmente, un recorrido socio-histórico desde la Modernidad para conocer el cambiante marco de los diferentes castigos que implementaron sociedades muy diversas a fin de imponer políticas de destierro y exilio. En su conjunto, los trabajos presentados aquí constituyen una importante contribución al estudio de este perenne fenómeno que ha signado la suerte de tantos individuos y sociedades a lo largo de la historia de la humanidad.

CRÍTICA DEL EXILIO: SIGNATURA DE VIOLENCIA*

ARTURO AGUIRRE

I

Desde hace unas décadas—más enfáticamente desde la posguerra, tal vez por la tendencia marcada en los centros de generación de conocimiento Europeo y Norteamericano— el tema del exilio ha llegado a convertirse en tópico de suma actualidad para las ciencias humanas; capitalizadas estas con archivos, bibliografía, el asentimiento de casas editoriales y los más diversos medios de captura de datos, así como de difusión e investigaciones provistas de recursos procedentes de instituciones políticas, organismos internacionales e iniciativas no gubernamentales. En suma, el exilio ha llegado a ser una importante tendencia temática de las ciencias humanas y sociales.

No obstante, es probable que una terrible familiaridad con ese fenómeno, de claros rasgos sociopolíticos en la actualidad, nos haya imposibilitado el asombro y la cordura para considerar sus repercusiones existenciales, más allá de tendencias, en cada individuo que se ve obligado al desplazamiento territorial, así como para develar en su acontecimiento la contextura de nuestras comunidades, descritas desde una secuencia discursiva

* Este trabajo ha sido posible gracias el financiamiento de la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado (VIEP-BUAP), en el marco del Sub-programa para la consolidación de Investigadores Jóvenes con el proyecto «Fenomenología de la violencia: El dispositivo exilio y la exclusión». Asimismo forma parte de las acciones conjuntas del proyecto «El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política», FF12012-30822, del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

—una cierta *vulgata*, propia de la inercia de estos dos últimos siglos— como incluyentes, seguras, progresivas y apegadas a derecho. Tal vez sea consecuente, por ello mismo, que nos dé por sospechar que esa familiaridad provenga simplemente de la lamentable reiteración *del* hecho o de la exposición *al* hecho que los medios masivos realizan (como si *ser desplazado*, obligado al desplazamiento, se tratase de una natural condición migratoria, similar a las que nos muestran, incesantemente, que llevan a cabo las manadas en África, los solitarios osos polares en la Antártida o las mariposas en América del Norte) o a la insistencia que las academias remiten (como si migrar fuese un acto antropológico social, en donde la exclusión es causa-efecto-cause de una normalización).

La sobreestimulación y saturación del *hecho*,¹ convertido en información, se ha estrechado a la reciente *representación* occidental del exilio creada entre los amasijos de identidad, la dinámica de la migración global, los atractivos del turista, el refugiado político o el intelectual cosmopolita. Cercano a ello es extraordinario, a la par que sumamente desconcertante, el factor de que sea el exiliado —una histórica figura jurídica: criminal, detestable y, por lo mismo, eliminable del paisaje social y de la escena humana— la que haya venido a ocupar un lugar destacado en la aplicación de investigaciones histórico-sociológicas para la configuración de las sociedades actuales. ¿Qué es lo que indica esta atención y prodigalidad al hecho y a la representación? Apresuremos que esa metástasis y *exilismo* a la que hemos venido a parar resulta comprensible por las condiciones, las forzosidades que en sus trazos de época, han propiciado las dinámicas e inercias de la Modernidad.

A los últimos cuarenta años les ha sido protagónico el vasto desplazamiento humano que han desatado y producido conflictos bélicos del siglo xx; aunque también el padecimiento del

expolio de los Estados-nación proveniente de dictaduras, segregaciones, limpiezas étnicas, guerras civiles, intervenciones internacionales, golpes de Estado, y semejantes, hace que la densidad del exiliado reaparezca en la huella de Occidente como la confirmación de un individuo expuesto ante la desmesura del poder, así como la movilidad —rasgo más axiomático de la condición exílica—, lo cual ha motivado a plantear la cercanía teórica a otros fenómenos sociales.

Una mirada mínima por las metrópolis del mundo nos permitiría atestiguar el reflejo inmediato de esa movilización en los roces, rechazos, uniones, junturas, del mismo modo como se ven alteraciones y delineaciones en los mapas socioculturales promovidos por los exiliados, expatriados, refugiados, aislados, apátridas, viajeros. Sobre esto afirma Edward Säid que «la cultura moderna es en gran medida obra de exiliados, emigrados y refugiados [...] la diferencia entre los exiliados anteriores y los de nuestro tiempo es (podemos hacer énfasis en ello) la escala: nuestro tiempo [...] es la era del refugiado, de la persona desplazada, de la inmigración masiva».²

Asumamos de momento que la diferencia entre un *antes* y un *después* sea *la escala* masiva, aunque no termina por quedar claro que la literatura sobre los exilios reduzca (promociones, beneficios, incrementos socioculturales) objetivamente a estudio las complejidades existenciales que los exiliados han debido padecer, antes y ahora.

Desde esta tesitura, una revisión somera podría constatar que las investigaciones sobre el exilio estén colmadas de generalidades y descripciones, previamente a dar cuenta de los factores delimi-

2. Edward W. Säid, *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona: Debate, 2005, p. 18 y ss. Cercano a esta idea, George Steiner ha propuesto la tesis de formalizar un género de literatura y expresión del siglo xx, como una obra «extraterritorial», obras hechas por exiliados y sobre exiliados, lo cual vendría a signar ese siglo y, por qué no, el nuestro como «la era del refugiado». (George Steiner, *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*, Londres: Penguin Books, 1975, p. 30 y ss.)

1. Cf. Jean Baudrillard, «La violencia del mundo», en J. Baudrillard y E. Morin, *La violencia del mundo*, Barcelona: Paidós, 2004.

tados, determinantes y sistemáticos que, en un ejercicio crítico, otorguen una explicación sobre el exilio mismo: exhibiendo las fuerzas sociales, políticas, teológicas, económicas, culturales que operan, no ya como eventos excepcionales, sino como el modo constitutivo de funcionar dentro de las estructuras que el Estado-nación democrático actual demanda y permite.³

Tal vez, por ello mismo, en un contrasentido, muchas de las investigaciones de las cuales hablamos, muy a su pesar llegan a coimplificarse en el olvido, ocultamiento u omisión de aquellos mismos factores que generaron o promovieron el desplazamiento y el exceso de fuerza. Lo que da por resultado que se vea en el *exilio* un término vago, desprendido de ese poderío instrumental jurídico-político que en el pasado a más de uno hicieron sobrecojerse (como lo fue en Grecia, Roma o la Edad Media): borramiento de la marca profunda del exilio: la seña, la firma insoportable de una palabra que impuesta por seres humanos sobre otro/s, y que cercana a una muerte en vida –pero sin reposo o descanso, sino condenado a la errancia y a la amenaza– abisma la memoria, la familia, la casa... la geografía. Pensar que «el exilio es la pena que sigue en Roma a ser decapitado, que la cabeza quede expuesta en la plaza pública y que cualquier hombre o mujer la haga, si así terciá, objeto de saña».⁴

Consideremos o supongamos por un momento que no se llega a una comprensión precisa del sentido del exilio si se lo medita desde contextos de beneficios migratorios (socioeconómicos), factores naturales de movilización y adaptación (biológicos), integracionismos culturales (socioculturales) o discursos

3. Esta secuencia de fuerzas (sociales, políticas, teológicas, jurídicas, económicas y culturales) aparecerá una y otra vez en nuestra redacción, no por una falla de estilo o por una reiteración descuidada en la escritura; la reiteración es también el recurso de la memoria y la presencia ante un evento determinado que tiende a borrar la causa de ser reiterada; por ello, debemos recordar y tener presente todo el tiempo de nuestra reflexión aquello que está en operación en el dispositivo del exilio.

4. Dión Casio, *Historia romana*, Lib. xxxviii, Madrid: Gredos, 2004, 29 - 2, 3.

de identidad (sociopolíticos). Es en estas contexturas en donde ha venido a instalarse la más amplia literatura sobre *los exilios*: el argentino, chileno, español, filipino y un largo etcétera, que ha complicado recién el estado de la cuestión, al homologar bajo el rubro de exilio una pluralidad de acciones de desterritorialización, como la diáspora, la migración económica, refugio, etcétera.

No es la intención de este trabajo detenerse en nociones históricas ni sociológicas que reviertan la tosca generalidad de los estudios del exilio, pues es preciso reconocer que en esas meditaciones también es posible analizar las conversiones del exilio; pero atiéndase que parte principal del funcionamiento de este dispositivo jurídico-político del exilio o de los elementos constituyentes del mismo, que adquieren otras formas coercitivas y de movilización en nuestros días, se solapan o promueven bajo discursos «contraexilio», que neutralizan la gravedad e intensidad del exilio en la historia, colaborando irreflexivamente en una operación anamnética de la frontalidad en que es puesto el exiliado ante la fuerza desmedida en cada contexto histórico.

A esa fuerza desmedida e intencionada la llamaremos, a partir de aquí, *violencia*. Pero a ese conjunto de fuerzas que se ejercen desde diversos sectores, instituciones, actores, y se justifica con los diferentes discursos como medida dispuesta para protección de la comunidad, la comprenderemos en su contexto como violencia propia del dispositivo, contenida en la prescripción de exilio. En general, concebimos a la *violencia* como esa fuerza (*vis*, que en latín se comprende como fuerza, potencia, contundencia, vigor, energía) que es trasladada, llevada (*latus*, participio pasado del verbo latino *ferus*) de un agente a un paciente: una fuerza excesiva aplicada por un individuo a otro con intención expresa de causar efectos sobre el que padece o recibe ese tránsito de fuerza.⁵

5. Véase Eduardo Calleja, *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*, Madrid: csic, 2003, «Introducción».

Como intentaremos mostrar, a nuestro juicio, por principio, sin una base histórica jurídico-política que sostenga al acontecimiento, tema y problema del exilio, lo que venga a decirse se alinearán a emotividades, tipologías y, en última instancia, a características del *páthos* exílico; haciendo el juego a esa facticidad de la violencia de la movilización humana que los estudios pretenden confrontar. Con todo, lo cierto es que las formas inéditas, inusuales y en constante metamorfosis que tienen la desterritorialización de individuos y colectivos, cuando ocurren, refieren, en un mapa global, necesariamente a un contexto Estado-nacional formal, desde donde inicia ese desplazamiento; lo que puede sugerir, aunque tal vez no sostener, que no haya otra vía de análisis sino aquella a que se recurre a nacionalidades (el exilio filipino, serbio, cubano, etcétera). Además, piénsese que en estos días la transformación de la espacialidad (la manera de vivenciar el espacio que conocíamos hasta ahora) se ha transmutado con el debilitamiento de los mecanismos de identidad nacional, la conexión y red globales, el control del espacio público en aras del orden, la recomposición de la corporalidad y el cuerpo, y la aceleración de los medios de transporte.

Pero de frente a este sistema de movilización territorial y alteración de la espacialidad, es probable que en el exilio esté a nuestro alcance exponer relaciones menos evidentes, pues ¿no es quizá que esa fuerza que somete a movilización la voluntad de cientos de mujeres y hombres, presente en toda latitud, a pesar de sus gradaciones y cualidades, muestre una constante que no puede reducirse a contextos sociales, culturales o políticos? ¿Qué es eso irreductible que se hace manifiesto en el exilio y el exiliado?

Pensamos hace poco que las precisiones a estas interrogantes y posibles respuestas encuentran cabida en una reflexión sobre el exilio, pero una reflexión no basta, se precisa una *crítica del exilio*.⁶ Esta no pretenderá alcanzar una verdad oculta bajo

la espesura de los siglos o la densidad de los sucesos actuales, tampoco se instalará en la discusión de un problema mayúsculo para la filosofía o las ciencias humanas; antes bien, buscamos encontrar un punto de apoyo para la investigación, elucidar el entramado de un problema, sí, *mediocre* para la filosofía, lo cual requiere la articulación de criterios e inicio de la exposición de mecanismos de violencia que dispone la comunidad, los cuales se perfilan sobre determinados individuos.

Aventuremos que más que un castigo entre otros (en el régimen penal) y más que una experiencia particular de desplazamiento —rozando el mutismo, el margen del lenguaje y su consenso, del sentido y la palabra—, el exilio es una mostración singular de violencia: un mecanismo diverso, heterogéneo de palabras, ideas de espacio y umbral, de tiempo e intersticio; instituciones, concepciones (ideas) del hombre, que producen efectos pre-meditados, racionalmente concebidos y justificados en el acto y su dinamismo que generan.⁷

El movimiento teórico, que alude al sujeto del exilio, mejor aún, a la *desujeción* del exiliado en la comunidad, recae en el *despliegue* del concepto, para que la razón logre experimentar, en este tiempo, la misma desarticulación, orientada y precisa, que se edificó sobre los principios de la idea de comunidad. Ese movimiento busca quebrantar, socavar los supuestos, mejor aún, pretende (como su condición de posibilidad más propia) desplegar los repliegues que ocultan y ensombrecen las nevaduras de fuerza en el autoposicionamiento histórico de la *comunidad* y la relación con el individuo, ante los resultantes de una Modernidad que forjó la herencia del fracaso, el desplazamiento y la violencia como signos distintivos.

La lámpara de Diógenes, año 13, núm. 24-25, vol. 13, Puebla: BUAP, 2012; A. Aguirre, «La letra y lo invisible», en AA. VV., *Cuestiones al Método. Atisbos a la crítica literaria*, México: Afinita, 2013. Se entiende por *crítica* una forma cercana de proceder desde W. Benjamin, *Crítica de la violencia*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 42 y ss.

7. Véase Giorgio Agamben, *Homo Sacer I*, Valencia: Pre-textos, 2002, p. 108.

6. Véase A. Aguirre, «Filosofía, exilio y otras formas de la violencia», en revista

Años atrás, Antolín Sánchez Cuervo apuntaba sobre esa nervadura del exilio y las obligaciones que conlleva su señalamiento como un:

[...] pensar las tensiones y contradicciones entre la historia y la memoria, y remite directamente al debate sobre las diversas maneras de rescatar el pasado. [...] Porque todo exilio, incluso el más insignificante, es depositario de un pasado insatisfecho y una promesa truncada de vida mejor que, al hacerse presente, cuestiona radicalmente ese *continuum* [de la historia percibida como algo secuencial]. Para la memoria crítica, el rescate de los exilios no tiene por tanto como finalidad la reconciliación entre el pasado y el presente o la justificación de la historia que engloba, sino el descubrimiento y la denuncia de sus huecos y sus ausencias, de la barbarie que la atraviesa y del sufrimiento significado en ello, no para repararlo anacrónicamente, pero sí para desahogar su potencial crítico e impedir que el futuro sea una prolongación de la violencia presente.⁸

Por ello, la crítica hacia una época como la nuestra (o una *zona* actual, ahora que se desdibujan las temporalidades al cobijo de la simultaneidad), no puede darse sin una revisión al pasado histórico y sin la renovación de la memoria desde la excedencia y procedencia a formas de investigación, la reforma de categorías, así como el desmontaje de aquellos mecanismos insonoros de voces y testimonios aprisionados por sistemas interpretativos.⁹ Este proceder, esta deconstrucción, que no es sino un despliegue fragmentario del absoluto

8. Antolín Sánchez Cuervo, «El otro hilo de Ariadna. Exilio y pensamiento crítico en la cultura iberoamericana», en Francisco Colom (ed.), *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, Madrid: Iberoamericana, 2009, pp. 404-405.

9. Véase Eduardo Subirats, *Memoria y exilio*, Barcelona: Losada, 2002, p. 56.

repliegue, evidencia la procedencia de los principios, no solo en la producción interna de la historicidad filosófica; sino también de los sentidos, productos y modos de proceder que se mezclan con la filosofía para justificar y sostener dichos principios. Se ha llegado al punto en que la filosofía debe excederse a sí misma, desbordando los pliegues de su autonomía, de su historia y de sus recursos.¹⁰

Proponemos que por su misma diversidad, deconstruir el dispositivo del exilio *ha de tener lugar en el intervalo* de su instrumentación jurídica, su concepción como arma política, su fuerza ejercida (punitiva) en la expulsión y el *espaciamento* del individuo en el mundo.¹¹

Nuestro planteamiento pretende sentar las bases de que, a pesar de las aproximaciones más inmediatas, el exilio no fue, no simplemente, en la implementación histórica que ha tenido, un dispositivo de exclusión y o de desplazamiento territorial, de cara al rasgo más visible e inmediato (desterritorialización);

10. Cf. J. L. Nancy, «La creación del mundo como desnaturalización: tecnología metafísica», en *La creación del mundo o la desmundialización*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 99-100. Se comprende que la investigación, revisión y crítica del exilio, como recurso paradigmático de la comunidad y el individuo en Occidente, no se reduce a un único proceder. Los pliegues del acontecimiento, en sus principios, constancias, desarrollos y alcances, permiten, tanto como exigen, la utilización de recursos metodológicos complejos. De ahí que lo propuesto en estas líneas, como *excedencia*, no entra en conflicto con el interesante proceder intrahistórico propuesto por Claudio Guillén, cuando sostiene: «El desafío evidente y provocador de la literatura procedente del exilio, o escrita como respuesta a él, es el carácter recurrente de ciertas circunstancias y coordenadas, o de ciertos sucesos, procesos, conflictos y descubrimientos que se observan tanto en las formas del exilio mismo como en las respuestas de los escritores». (C. Guillén, *El sol de los desterrados*, Madrid: QC, 1995, pp. 12-13.) Por lo cual, lo que propone Guillén es analizar las distintas respuestas surgidas en «diferentes periodos –no necesariamente próximos ni sucesivos ni progresivos– a un mismo campo de experiencia» (*ídem*), y procede a la construcción de categorías y teorías posibles que representen o simbolizan la amplitud del exilio, o sea, una *intrahistoria* en la *historia* lineal.

11. Para el modo de proceder de la *deconstrucción*, véase Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos, 2008, pp. 35-39.

sino un envés de la comunidad en tanto que dispositivo de desarticulación, en el cual el desplazamiento no era únicamente espacial sino la primordial alteración de la posición, de cualquier puesto posible para el individuo exiliado; es decir, la disposición (*dispositio*) del individuo ante sí mismo, los otros y lo otro.¹² Así, podemos visibilizar que ante una comunidad construida con símbolos, instituciones, visiones de temporalidad definidas (ilaciones históricas y biográficas), se confronta la versión bastarda de un individuo negado de las relaciones de identidad y reconocimiento, llevado a un umbral de indiferencia por su ruptura con las normas básicas de convivencia (lingüísticas, políticas y o sociales).

Esa posición (*positio*) o, dicho en sentido estricto, ese puesto desarticulado de espacio y tiempo, esa in-disposición del exiliado resulta de interés para las relaciones, rupturas, aislamientos y violencias sistémicas que experimentan los individuos en la actualidad. Un tiempo que comienza a delinearse, no como una época, sino como una zona de opaca indistinción a dimensiones globales. Desde esta zona, a pesar de los discursos obstinados que pugnan por negarse a la realidad que les corresponde vivenciar, es que debemos comenzar a reflexionar, ya no en el dilema de entre lo público y lo privado, ya no más entre buscar y descubrir quién es cada cual (todos devenidos *un cualsea*)¹³, atravesados por los más diversos mecanismos — lo que desde Foucault llamamos *dispositivos de construcción de la subjetividad*.¹⁴ No obstante, no es suficiente con la descripción de esos dispositivos, sino que además hoy debemos partir desde la más clara consciencia de aquella *zona* en la que hemos venido a parar: un *aquí* espiral desde donde debemos pensar

otras formas de articular nuestras relaciones, nuestras composiciones, otra forma de entender el tiempo, la relación, el cuerpo, la palabra; desde aquí debemos, en fin, formular nuevamente ya no el espacio, sino esa manera de hacer espacio ahí en donde se es: el *espaciamiento* ante la excepcionalidad.

Porque meditemos si no es bajo la accidentalidad y superficialidad del espacio-cuerpo como materia, según la tradición, que se han cometido un sinnúmero de expolios y violencias. Porque al espaciamiento, esa forma de ser espacio de la existencia, le inciden los más diversos dispositivos que se consolidan en la relación de ejercicios de control, tecnologías del poder e instrumentos de forzosidad. Lo que puede suponerse es que el dispositivo de exilio se interrumpe con la muerte, con la singularidad eliminada. Pero ahora, desde la simpleza o sistematización de los medios de exterminio tanto individual como masivos, sabemos que lo que se interrumpe no es el dispositivo, sino la posibilidad de espaciar, de hacer espacio que exige cada singular; el dispositivo no se apaga, la violencia no termina cuando se expulsa o se acalla a los hombres, cuando se les quitan los derechos, cuando se fustiga la sustancia, el alma o la posibilidad de pensar... Aquí estamos ante la posibilidad de replantear, desde la crítica del exilio, la estela de violencia sobre el espaciamiento que se extiende más allá del muerto en vida o del exterminado, porque efectivamente nuestra existencia inscribe el mundo en su espacio, en su espaciar. Sabemos hace tiempo que no basta una metafísica ante el cuerpo muerto y por ello mismo ante el cuerpo vivo, en fin, ante el cuerpo.¹⁵ Confirmemos que precisamos reescribir un *corpus* en donde no solo el médico o el filósofo, sino también el político ha visto el poder y el poder de intervención; necesitamos repensar la relación, la comunidad, la desvinculación, la deformación de la existencia: las masacres, las crueldades, los estados de excepción, los espacios de suspensión, los umbrales de indiferencia, los a-terramientos

12. Cf. Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 23 y ss.

13. Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Valencia: Pre-textos, 2006, p. 11 y ss.

14. Cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI, 1998.

15. Véase Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Madrid: Arena, 2003, p. 15 y ss.

y horrores, las violencias más diversas barridas por la voz o la escritura que se enciman y sobre enciman, se exceden como fuerza, generando olvidos.

De tal manera, sospechamos que exilio y vivencia actual en constante *estado de excepción* muestran un vínculo que permite comprender más detenidamente las relaciones entre uno y otra, a pesar de la clara distancia conceptual y situacional, la cual no es obstáculo para atender a la continuidad de la huella, la estructura, y dinámica entre una experiencia y otra.

¿Conceptos lejanos? Nos es necesario atender a la constancia de una fuerza presente en diversos momentos históricos: *signatura* del evento exílico y para hacer una mirada por su historia conceptual, liberar al exilio de su contexto actual y coordinarlo con significados a través del curso del tiempo, con la finalidad de dar razón de los sentidos que alberga y se entrelazan entre épocas y contextos diversos. Esta signatura es la *firma* del evento, la marca distintiva y excesiva, ilegible pero inconfundible —como un gesto gráfico que identifica a una individualidad—, que delimita; al tiempo que confirma, un conjunto semántico, regulaciones prácticas y persistencias históricas. La signatura del exilio, como veremos, desplaza, desborda y disloca los márgenes de los signos, de la reconfiguración de la comunidad, así como de la desestructuralización de la individualidad, para constituirlos alternativamente en los discursos.

Entonces, si conseguimos *la signatura del exilio*, nos será posible asumir al exilio como signatura: una categoría que visibilice la relación de la comunidad con la individualidad en sus funciones, alteraciones y alcances, al hacer que entren en contacto experiencias distintas, ámbitos diferentes de tiempos diversos; paralelos y contrastantes de la historia lineal y progresiva de las ideas y los conceptos.¹⁶ Exilio como la signatura

de la historia y el desarraigo de la existencia en nuestros días, se delinean como acontecimientos próximos en lo que firman (en su génesis y destino): fuerzas excesivas operando alternadamente sobre la existencia de los individuos. Lo que deja un remanente no disponible para nuestra intervención histórica, filosófica, que construye categorías sobre activos de experiencia, que reproduce constantemente marcos contextuales distintos: reiteración que desactiva la singularidad de la desarticulación promovida por la violencia misma. Pero, en esta relación exilio-violencia ¿qué es lo que se repite? ¿El desplazamiento? ¿La exclusión? ¿El castigo? La génesis y el destino: la signatura de la violencia en el castigo del exilio es la *inquietud de la existencia*, la forja de un ser inquieto, un ser-sin-paz.

Por ello, la deconstrucción no puede ser un frío análisis de un fenómeno dado, la evidencia de una signatura señalada: se trata de que el pasado, o por lo menos, la figura exílica interpele en tiempos actuales —no a pesar, sino a causa de su inactualidad, de su carácter *anacronizante*— a las violencias de ahora. Se entiende que es una desestabilización de la linealidad de la historia de las ideas. La ruptura de la continuidad cronológica es la que fractura al lenguaje y sus consensos, a las experiencias consolidadas en resguardo de violencias ocultas. Veremos que aquello que a primera vista parece un anacronismo inaceptable, resulta, en cambio, el único modo de captar el fenómeno y su signatura recurrente: resurgimiento del acontecimiento con su génesis y destino: con su ser siempre primero e imprevisible, emergente y consolidable, porque rompe con la continuidad de las causas y sus efectos;¹⁷ en sentido estricto, el exilio es un acontecimiento porque forma parte de aquellos eventos humanos de la discontinuidad y la ruptura.

16. Qué decir que esta ciencia de la *signatura* es consecuente con la propuesta de G. Agamben en *Signatura rerum*, Barcelona: Anagrama, 2010; y del mismo autor *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II*, 2, Valencia: Pre-textos, 2008, p. 20 y ss. Propuesta

agambeniana que se nutre de las influencias de Nietzsche (genealogía conceptual) y Foucault (arqueología del saber).

17. Véase J. Baudrillard, «La violencia del mundo», en *La violencia del mundo*, *op. cit.*, p. 28.

En este particular es probable que alguna luz arroje sobre nosotros el exilio: esa indisponibilidad absoluta en que se le pretendía dejar al exiliado, disuelto entre amenazas e inquietudes cotidianas más allá del límite y más allá del margen. Tal vez, esta figura del exiliado es más próxima de lo deseable a nosotros que vivimos la furia incontrarrestable de la violencia expuesta, o las astringencias que padecen los términos jurídico-políticos tradicionales, frente a las mutaciones disolventes del hipercapitalismo.

Al discurso (crítica) orientado por criterios –sometidos a análisis una vez tras otra– sería estéril dejarse llevar por la premura sobre problemas que requieren esfuerzos de prudencia continuada. Los criterios buscan la exposición y no se detienen ante versiones reduccionistas ni grandilocuentes, por lo que a la crítica le es válido establecer determinados acercamientos y puntualizar fracturas específicas. Es bajo estas pautas que para dar seguimiento a nuestras preguntas precisamos una *crítica del exilio* irreductible e insatisfecha de la consideración del exilio desde la esfera de la movilización o desterritorialización, o desde aquella de la marginalización de individuos o colectivos; en aras de no recaer en exilismo universal de nuestro tiempo, que marca la movilidad y la marginalidad como peste en la aglomeración humana a lo largo y ancho del planeta.

Si la *crítica del exilio* es viable, como afirmamos y buscamos demostrar, hemos de suponer que la magnitud, intensidad y diversidad de violencia que se agitó en este castigo y sus interdicciones a lo largo de la historia en Occidente excede con mucho las representaciones inmediatas que de un tiempo a la fecha tiene en la literatura de los exilios.¹⁸ Por lo que es conveniente interrogar: ¿es una posibilidad que el exilio, como acon-

tecimiento de desarticulación estructural de la individualidad por parte de un poder, ponga en crisis aquella estructura que hace posible al exilio mismo: la fuerza de ley, la comunidad, sociedad o Estado? Propongamos que la revisión crítica, activa, frontal y actual –nunca pasiva ni fríamente erudita– del exilio, en la cual se hagan patentes las relaciones entre conceptos, discursos y supuestos como son los de comunidad, ciudadanía e individuo, o estabilidad, crimen y exclusión; pero que, sobre todo, la revisión permita poner de relieve los vínculos entre conceptos y factores que se esperaba no fuesen, *prima facie*, sino oposiciones, tales como: fuerza, paz, política, violencia, existencia, ley, intemperie, indistinción, identidad, impolítica, memoria, espaciamento, olvido, temporalidad, invisibilidad, y nudos de sentido otros que el lenguaje mismo se encargará de deshacer una vez rasgado el amplio tejido histórico que compone el discurso exílico mismo.

Así, todo consiste en complicar elementos entrelazados en capas de procesos y justificaciones teleológicas e inmanentistas, narraciones interpretables y transformables en lo teológico, jurídico, político e ideológico, que asentaron la posible y necesaria emergencia (y posterior consolidación) del dispositivo del exilio, sobre el fundamento último, infundado de indispensable existencia de la *polis*, la *ciuitas*, el Estado o la *comunitas*, como un pretendido armónico de fuerzas ejercidas para la seguridad, el orden y la garantía de los miembros de la comunidad misma; todo ello nos señala que esta revisión ha de ser cercana a un proceder que desactive y visibilice violencias reiteradas bajo otros procesos y con otras intensidades en la actualidad; que al resguardo de consensos identitarios o elogios de la comunidad propician el espejismo de formación, realización o sordo apaciguamiento ciudadano.

Una crítica del exilio, en fin, requiere y recurre a criterios más precisos, atenta a la emergencia del exilio, a sus variaciones y distinciones de las fracturas, violencias (jurídico-políticas) y de las implicaciones (antropológico-existenciales) que aquí nos

18. Véase en el sentido de representaciones inmediatas los trabajos de Henry Kamen, *Los desheredados. España y la huella del exilio*, Madrid: Aguilar, 2007, *passim*. Nitti Francesco, *Meditazioni dell'esilio*, Nápoles: EST, 1947. Silvia Drutrénit Bielous *et al.*, *Tiempos de exilio: memoria e historia de españoles uruguayos*, [s.l.] Fundación Carolina-Instituto Mora, 2008.

interesan resaltar; pero, sobre todo, habrá de ser puntual en cuanto a aquello que el exilio expone como legítimo instrumento, dispositivo, aparato o mecanismo de ordenamiento jurídico con la finalidad de causar irremediable daño, deterioro o devastación de la individualidad en su posición y disposición (un grado menor, como nos indica Dión Casio, a la pena capital en Roma), en cuanto a los nexos y vínculos humanos posibles en cada situación en que se activó.

De esta manera, veremos hasta qué punto se extiende y entiende que la figura, el *fantasma* del exiliado en la historia no es la del criminal, sino la de las violencias que la comunidad, como la concebimos en Occidente, ha establecido, con sus tendencias a capitalizarse como un modo, ya no de operación jurídica, sino de total funcionamiento vital por medio del control y los supuestos ofrecidos de seguridad, bienestar o felicidad estratégicamente medida. *Medida* que es el *simulacro de excesos* de la palabra, mostración y sujeción al poder, violencias que delimitan *con toda seguridad y felizmente* la invariabilidad social, comunitaria, de aquello que parece, simula, pero no funciona bajo dicotomías de dentro/fuera, de nosotros/otros, paz/guerra, sino sobre una multiplicación estructural en donde los individuos son *anónimos intranquilos*: un cualquiera a merced de otro cualquiera a la sombra de la comunidad.¹⁹

II

Desde su espacio umbrío, desde su espaciamento exiguo, en su inclemencia reticente a toda simulación, y desde su limitación conceptual y su mediocridad temática, la figura del exiliado nos advierte y desmiente que no existe la polarización del mal –la concentración de fuerzas en el poder– y

19. Véase Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit. Asimismo, Michel Maffesoli, *La violencia totalitaria*, Barcelona: Herder, 1982, pp. 18-25. Sobre la idea del *intranquilo* o *inquieto* véase líneas abajo el abordaje del *friedlos*.

un bien –la inoperancia del poder del individuo–, sino, antes que todo, hay vectores, dinámicos y complejos en los que se encuentran, se repelen, se imbrican y complican: la vida y el conflicto; el deseo de expansión y la economía de la fuerza en la delimitación; la propiedad, el abismo y la publicidad; el margen, el umbral y el centro. Estos y más con sus complicidades, intersecciones o repulsiones, brotan cuando depreciamos y despreciamos el proceso histórico como una línea recta de tiempo trazada por el impulso racional de un designio progresivo, obra y desobra de las asociaciones, los colectivos; en suma, de eso que hemos llamado *comunidad*.

En la revisión de los términos, conceptos y categorías, que las ciencias humanas han convocado a consideración en las últimas décadas, se evidencia que hay entre ellos algunos que albergan alcances amplios y profundos en las magnitudes de la existencia humana. Por ello, en pocos casos resulta tan exclusivo el desmontaje, la desarticulación con y de otros términos, conceptos y categorías que habían promovido en sus discursos y sus facticidades la conformación de relaciones y posiciones existenciales, tales como la subjetividad, la ciudadanía, la idea e ideal del hombre, la identidad, la alteridad, etcétera. En su configuración, propia de una circularidad estrambótica, el lenguaje mismo ha dotado de sentido a las acciones humanas, y son estas las que donan y detonan consensos, miradas, proximidades para poner en tránsito, como moneda corriente, palabras que han disipado en su transitoriedad aquella procedencia suya, y en otros caso, la autoría... la vez primera. De tal modo, la parentela común del lenguaje, por llamar así a esa manera de *ver el mundo* (según la idea humboltiana, que la puntualidad de formas simbólicas ha asentado en nuestra comprensión lingüística)²⁰ –palabras hijas de todos, a la vez que padre (el lenguaje) de la comprensión, apertura, explicación y justificación de nuestros actos– concentran, en sus vínculos discursivos, experiencias que

20. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, México: FCE, 1998, p. 63 y ss.

hemos de valorar para considerar si la revisión realizada sobre, en este caso, el *exilio*, es capaz de hacer patente otras experiencias cercanas que promuevan una creación categorial distinta frente a acontecimientos; cuya estructura propia (su sello, su huella, su marca, en suma, su *signatura*) permita comprender eventos cercanos en su manera de acontecer antes y ahora.²¹

Las meditaciones sobre el exilio que enmarcan su revisión crítica se extienden y repliegan en una proliferación de equívocos, no ya sobre el exilio mismo sino sobre su condición de posibilidad: la *comunidad*. Pensar la existencia desligada, desmontada y desolada de su trama colectiva, como es la del exiliado, remite a cuestionar el sentido que adquiere esa privación, esa contundente despropiación que asoma en los términos que se prefiere asumir para hablar del exilio. Pasmosamente, el trabajo *conjunto* por pensar la comunidad fue, con mucho, posterior a la relevancia que el tema del exiliado o el refugiado asumió en el siglo xx ya desde la literatura, ya desde las preocupaciones políticas y de justicia global. En la escena cultural de los últimos años, el trabajo de pensamiento, sobre todo filosófico, en torno a la comunidad (*communitas*), se extendió primero por Italia y Francia, hacia la década de 1980, y después ha venido a posicionarse en el primer plano de las preocupaciones coetáneas a nivel mundial.²² Ya fuese por el desgaste de lo que se llamó *los grandes relatos*, cuando estos se friccionaron con la aspereza de hechos de barbarie (tecnológica, totalitaria y nacionalistas); ya por las evidencias de un siglo fiero, mundializado con la crueldad material y la deprivación sutil del símbolo y la especulación; al término del siglo xx nos encontramos con la comunidad, el sujeto y las siniestras relaciones en un absoluto desmadejamiento de lo que pudimos sostener.

21. Véase Jaques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE, 2005, p. 11 y ss.

22. J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena, 2001, p. 10 y ss. Asimismo Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

¿No, fue *la comunidad*, acaso, una categoría insostenible, insoportable con promesas de orden, justicia, bienestar y un interminable etcétera, y los datos de la destrucción del sujeto al que se había prometido? A la idea de comunidad que se nos había propuesto en la historia de nuestros deseos (una idea y un deseo continuos y siempre triunfantes ante inflexiones históricas, como resabios de hegelianismo barato promovido por el poder y la historia) nos vimos obligados a entretejer y a deshililar, a ejercer la infinita argucia de Penélope ante el manto, esa comunidad representada con acontecimientos insospechados en un lenguaje excepcional, inédito e insospechado ante la historia y sus justificaciones: exterminio, terrorismo, armas masivas, hambruna, guerra mundial, globalización, xenofobia, ecocidio, migración forzada, sobrepoblación mundial, derechos humanos, exilios masivos, lesa humanidad... Dejadas las violencias emancipatorias de los siglos xix, y hasta mediados del xx (las revoluciones, las resistencias y descolonizaciones),²³ con las glorificaciones y heroicidades, así como la maldad concentrada en ciertas naciones o dirigentes; lo que sobrevino fue la aniquilación, el campo de concentración (*lager*), la muerte sin tumba ni llanto,²⁴ una extensa e intensa política de la violencia y su sufrimiento, ya no como finalidad (glorificada) sino el *fin* de la comunidad dada bajo sustancialismos de afiliación irrefutables (esencia, origen, sangre, raza, territorio, identidad orgánica y más).²⁵ Lo común de la comunidad, aquel sustrato inco-rruptible y a salvo de la corrosión de los reveses individuales

23. George Sorel, *Reflection on Violence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 143 y ss.

24. Así, Levinas: «los muertos sin sepultura en las guerras y en los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana y vuelven trágica la preocupación por sí e ilusorias las pretensiones del *animal rationale*, de poseer un lugar privilegiado en el cosmos y capacidad de dominar y de integrar la totalidad del ser en una conciencia de sí». E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo xxi, 1974, p. 85.

25. Véase J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*, *op. cit.*, p. 11.

(propios y extraños) o de la distensión que pueda haber cuando se relaja la percepción del Estado y la sujeción a un ser-común, todo ello se vio envuelto en un halo de escepticismo (¿decepción?) vital y teorético.

Sin embargo, y más allá del dismantelamiento sistemático del socialismo, del comunismo o el avasallamiento global del capitalismo sobre las formas básicas de comunitarismo (para ingresarlas al *civilizado* sistema de consumo), parece haber una imposibilidad congénita a las ideas ante la *cuestión de la comunidad*: el pensamiento no ha podido dislocar la estrecha relación sustancialista entre ser-en-común, ser, individualidad e identidad. La remoción del conglomerado central de poder (Estado o Imperio) no ha dado lugar a la astringencia última de los sustentos ideológicos de ser-en-común: étnicos, religiosos, territoriales y culturales.²⁶

En una recomposición y reposicionamiento de *la comunidad* (con sus violentos presupuestos que nos fueron revelados sin empacho en el siglo pasado) hemos presenciado la metamorfosis de ese ser-en-común en los modos de significar el espacio, reconocimiento, la homogenización, inclusión, indiferencia, la cohabitación y la cooperación (desde presupuestos económicos, geopolíticos y religiosos). Al tiempo, de esas metamorfosis se ha producido el conglomerado y la saturación de identidades, de autopercepciones en alteración perpetua, necesitadas, forzadas a necesitar, estimuladas a satisfacer y promovidas a desechar; identidades incontenibles de sí, que distan dos palmos de aquellas cerradas, totales, complejas y sin ventanas que la Modernidad prefiguró en el sujeto.

Todo señala que podemos ver en la idea de comunidad que campea por las ciencias sociales algo que no se ajusta y reordena ante esta aglomeración de espacios heterogéneos (cuya homogeneidad depende de su heterogeneidad superflua,

una simulada diversidad alimentada), aptos al cambio, expectantes a la novedad y pendientes de la promoción y defensa del *derecho común* con alcances internacionales. Quizá desde aquí se entienda por qué hemos asumido en los últimos 30 años, con absoluta preocupación, discursos de alteridad, tolerancia radical, diferencia y las constelaciones de interpretación; de tipificación de xenofobias, segregaciones; y simultáneamente somos testigos de la intensificación de exclusión social en un orden democrático global de fundamentalismos, distribución de la migración tercermundista por parte de países desarrollados, etcétera.

III

Sobre la comunidad, en su extraordinario trabajo sobre la indagación de las instituciones en las lenguas indoeuropeas, Émile Benveniste nos ha señalado vías fecundas de reflexión para nuestra meditación. Las unidades sociales distintas requieren palabras nuevas. Estas se convierten en agentes de su tiempo y en testimonio para el nuestro. La ampliación de los vínculos familiares, económicos, jurídicos, religiosos y políticos que modifican una y otra vez las relaciones y modos humanos en espacios determinados, promueven alteraciones profundas en la lengua. De la casta a la tribu, de la aldea al barrio y de la afiliación a la *pólis* son conformaciones diversas de eso que llamamos comunidad: el incremento progresivo de un cara-a-cara hasta la abstracción de un espacio vivenciado inconmensurablemente como es la ciudad. El problema en ese tránsito incesante se constituyó en la pregunta de cómo mantener la tensión de relaciones para sentirse obligado a conservar la relación y su forma.

Entre el universo lingüístico que puede solventar esta pregunta, y que incide de manera directa en nuestra tradición, es la trayectoria helena la más indicada, porque en ella intervienen y

26. Véase Massimo Cacciari, «Las paradojas del extranjero», en revista *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Madrid, 2007, núm. 16-27.

se manifiestan transformaciones considerables. Veamos.²⁷

La primera transformación se localiza en la época antigua. Caracterizada por la conformación de la *gran familia*, en la reunión y ampliación de los descendientes. Los hijos que se casan permanecen cerca del padre y algunas hijas llevan a sus maridos a vivir al espacio común, el *dominio* (terreno y señorío) de la familia. En el dominio todo es compartido, porque la gran familia es propietaria, y por ello es indistinta la idea de propiedad o herencia individuales. Con el tiempo, por razones económicas y territoriales, los términos que en un momento denotaron a la *gran familia* como la estructura social primaria y principal se llegaron a ocupar escasamente. El término responde cada vez menos, como noción y sentido, ante la aparición de agrupaciones más estrechas cuando los hijos se dispersan para formar nuevos dominios.

La segunda transformación es el establecimiento de la ciudad común (*pólis*): los grandes señores, sus haciendas y responsabilidades se trasladan a un *espacio* compartido. Esta transformación fue un proceso paulatino que vino a abolir los marcos de relación social anteriores, en pro de divisiones territoriales inéditas. Las anteriores agrupaciones sociales, fundadas y organizadas sobre el factor consanguíneo cedieron ante las agrupaciones determinadas por el hábitat común: «Este hábitat no es ya privilegio de aquellos que tienen un origen común. En la *pólis* o *kóme*, es el azar, la guerra o cualquier otra razón la que ha reunido a los que allí viven».²⁸

Los factores de relación son diversos, complejos, y como señala Benveniste, hasta azarosos. ¿Qué grado de alteración existencial debió ocurrir entre los griegos para confiar en el otro, extraño a su linaje, conviviendo en un territorio cercano, común? ¿Qué regulaciones debieron crearse y, con ellas, qué

disposiciones debieron conformarse para asumir dichas regulaciones en la polis? Son esos vínculos de corresponsabilidad, de retracción, de canalización de fuerzas, de sometimiento, de promoción los que han solventado desde el principio las unidades sociales y las relaciones que engloban. Los núcleos familiares, permanentes e inamovibles, como vemos, son una ficción sociopolítica aristotélica, porque la constante son las fragmentaciones, los entrecruzamientos de unidades sociales más amplias, que requieren, a la vez, disposiciones más profundas de regulación y ordenamiento. De ahí que la transformación llevada a cabo durante siglos, la cual redundaba en la polis como un complejo de instituciones (*phratreías*, *phyles*, *thémis*) y relaciones hechas, pero también en permanente alteración, encuentra su intrínseca peculiaridad en el establecimiento de un territorio común y en las condiciones para su cohabitación.

Atendamos que venir a ser, venir a este mundo establecido implicaba por ello para el griego algo más que un hecho biológico. Nacer (*gen-*) remitía a un acontecimiento social, político y jurídico. En una estructura como la polis (como después lo será la república y como lo es el Estado-nación), el nacimiento se consolida como una condición del estatuto personal: la legitimidad que otorga el común, tanto con los derechos como las obligaciones que confiere a aquellos que reconoce como propios, dentro de la propiedad territorial y simbólica: los propiamente, legítimamente, *nuestros*. El dominio, por tal, se altera consustancialmente: el territorio, la tierra no es simplemente ese trazo geográfico, sino que el dominio representa y materializa la espacialidad de las relaciones y sus modos. Este territorio se capitaliza como la construcción social, moral y jurídico-política donde el nacimiento y la vida pueden esclarecer sus relaciones, su sentido y su explicación respectiva.

Con todo, ¿qué atributos, atracciones o temores puede tener esta idea de comunidad que obstaculiza o impide comprender otra composición de lo común en nuestros días? La contextura de aquellos modos y sus relatividades sociales para

27. Para estas líneas consúltense a É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 197-208.

28. *Ibid.*, p. 201.

comprender la existencia en participación; así como las roturas, los conflictos, las negociaciones, los reconocimientos y las marginaciones o exclusiones, se complicaron enormemente con la filosofía. Los retores, gobernantes y sofistas, vieron en la magna estructura de la polis el carácter y el origen pragmático de la regulación y el orden, respecto a su validez: eran las agrupaciones las que dotaban con fuerza y carácter de la legitimidad. Advirtamos que la administración del orden y el equilibrio de la fuerza (la justicia) en la época que se remonta a Homero, estaba, literalmente, *en manos* (al empuñar el cetro, *thémis*) de los padres de familia y los monarcas; pues la práctica judicial, como recuerda Werner Jaeger, descansaba íntegramente en la autoridad y la tradición oral,²⁹ o sea, las regulaciones (*themistés*) o costumbres que fijaban un derecho consuetudinario que reunía (protegía y regulaba) a la familia.³⁰

Resulta altamente sugerente que el prudente Néstor, figura central de la prudencia entre la barbarie de la guerra de Troya, indique en la *Iliada* que precisamente la condena en la suspensión de vínculos sociales (*phratreía*), de justicia o protección (*thémis*) y de dominio (*hestía*) sea sobre aquel que emprende la violencia contra sus comunes, los de la *misma stirpe*, en el seno de la comunidad: «Sin familia, sin ley [derechos] y sin hogar se quede aquel que ama la guerra que hiela los corazones». (*Aphrétor athémistos anesteíós estin ekeínos hos polemou eratai epidemiou*).³¹ A este agente del mal contagioso (*polemós epidémios*), a este individuo no digno de los derechos de la sociedad, se lo menciona con una compleja fórmula *maldita*: *Aphrétor athémistos anesteíós*, que no deja lugar a dudas de esa ruptura con la *thémis* y los vínculos todos de la comunidad.

29. Véase Werner Jaeger, *La alabanza de la ley*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1953, p. 18.

30. E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 216.

31. *Iliada*, IX, 60-65.

La maldición, esta palabra dirigida sobre el que ha *herido* al vínculo, esta palabra maldita que daña y pesa, que repele pero al tiempo atrae lo maldecido como una palabra que ha de llevar a costas el sin-ley, está concebida, en el prederecho (entre sanción religiosa, mágica, moral y social), para actuar directamente y con fines positivos sobre los miembros de la comunidad.

Este dispositivo consuetudinario de expulsión marca el precedente del exilio jurídico: se muestra como una red anudada con elementos heterogéneos (instituciones, leyes, discursos, medidas policiales, proposiciones filosóficas) que unidos entre sí refuerzan y potencian a más sus capacidades intrínsecas; dado que pues en conjunto dichos elementos generan funciones estratégicas concretas, medios precisos para fines específicos en la regulación y ordenación de relaciones. La red genera esos espacios romboides en donde lo puesto en práctica es el cruce de relaciones de poder y saber.

A esta idea foucoltiana, en nuestros días Giorgio Agamben ha sumado la idea de que:

el dispositivo es, sobre todo, una máquina que produce subjetivaciones, y solo en cuanto tal es una máquina de gobierno. [...] Cada dispositivo implica de hecho un proceso de subjetivación, sin el cual el dispositivo no puede funcionar como dispositivo de gobierno, sino que *se reduce a un mero ejercicio de violencia*.³²

32. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: Nottetempo, 2006. (El subrayado es nuestro.) En este mismo opúsculo Agamben afirma: «Aquello que define a los dispositivos, con los cuales tenemos que ver en la fase actual del capitalismo, es que estos no actúan ya mayoritariamente a través de la producción de un sujeto, sino a través de los procesos que podemos llamar de desobjetivación. Un momento desobjetivamente estaba ciertamente implícito en cada proceso de subjetivación [...]; pero aquello que sucede ahora es que los procesos de subjetivación y los procesos de desobjetivación parecen volverse recíprocamente indiferentes y no dan lugar a la recomposición de un sujeto nuevo, sino en forma larvaria, y, por así decirlo, *spectrals*».

Un dispositivo es *puesto* entre el individuo, su forma de accionar la realidad y la realidad: modos concretos de tener un puesto en el mundo. El mundo que ha sido com-puesto como un entramado de posiciones y posibilidades humanas.³³ Pues el ser humano se dispone ante los otros y lo otro; pero también se impone, y se ve impuesto en un conjunto de prácticas y mecanismos (mecanismos que funcionan a partir de ciertos elementos, llamados aquí *dispositivos*) que han tenido y tienen el propósito de solventar o resolver la emergencia y urgencia de algún obstáculo, conflicto o problema. Estas im-posiciones son estratégicas, reguladas y buscan efectos inmediatos (lo cual nos dice que su relación temporal varía en determinados procesos). El dispositivo es, entonces, en cuanto mecanismo de imposición, un mecanismo estratégicamente calibrado en su saber, su praxis, sus medidas y las instituciones (bien políticas, sociales, teológicas y económicas), con la finalidad de gestionar, regular, gobernar, controlar, determinar, orientar, modelar las posiciones asumidas en los comportamientos, los gestos, las opiniones, los pensamientos y discursos de los individuos atraídos a su posición.

Consideremos que en el exilio esta relación es sumamente evidente. Una medida jurídica dispuesta, un dispositivo que da forma, bajo la perspectiva de una latencia de aplicación de ley, a la relación de los sujetos con el orden, a lo que se ha llamado relación individuo-comunidad; por otro lado, una violencia que deja en absoluta in-disponibilidad de ese mismo orden al exiliado, como un ser proscrito de rasgos malditos.

Para los individuos de la comunidad el dispositivo del exilio es un paradigma de relación que da forma y regula comportamientos; para el exiliado es un aparato de quebranto, destrucción absoluta de aquella posición; pero el dispositivo tiene

mayor alcance: lo que busca es dejar en la indisposición total al exiliado frente a futuros posicionamientos. Es un dispositivo, no solo porque mantenga la relación al interior de la comunidad, sino, además, porque se orienta regulativamente a cualquier posible disposición: las neutraliza. Un hombre que no es capaz de tener un puesto en el mundo ni tampoco puede hallar cabida como pura naturaleza, queda en una zona intermedia. Como veremos, el exilio no crea una identidad, su mecanismo consiste en destruirla: hacer del exiliado un indispuesto, un ser en permanente proceso de desubjetivación.

IV

Para nuestros días, el exilio no puede reducirse exclusivamente a la consideración moral, reprochable en sus alcances; pues un criterio jurídico-político-histórico no es dócil a dichas consideraciones. El estudio sobre el exilio se dificulta cuando logramos advertir que su acción pone a la existencia en una zona indeterminada de deformación excepcional (por cuanto acontecimiento) y excluyente (por cuanto borramiento del castigado del espacio); pero que a la vez esa acción logra detonar arraigos, reconocimientos y reformulaciones de los integrantes de la comunidad que acciona el exilio.

Ello si consideramos que el acto de *condena* articula un *dispositivo* efectivo y recurrente del prederecho al derecho y a la política a partir del edicto de Néstor *El prudente*, porque expone (no únicamente por exhibirlo sino también por expeler) al agresor de la *phratria*, al «*a-phrétor*», pero a la par asegura una disposición más sólida en el concurso con los allegados: la latencia de ser maldecido, de quedar fuera. Por esto dice Louis Gernet (citamos *in extenso*):

[...] en el orden precisamente de las relaciones familiares, [la maldición] puede estar dirigida con vistas a la satisfacción y a la sanción, al grupo entero. Tenemos

33. Véase A. Aguirre, *Entre la diafanidad y la comunidad. Ser de la expresión*, México: Afinita, 2011, § 21. «Del cosmos al mundo», p. 159 y ss. [Disponible en <http://es.scribd.com/doc/55916807/Entre-la-diafanidad-y-la-comunidad-Ser-de-la-expresion-Arturo-Aguirre-Moreno>]

entonces el antecedente de una parte característica del derecho en la ciudad, el cual hubo de garantizar el respeto de la moral familiar con procedimientos particulares en los casos en que no bastaba una disciplina interna; así ocurría, por ejemplo, cuando no aparecía el vengador del homicidio y, sobre todo, en caso de «malos tratos», con respecto a una determinada categoría de parientes. El caso nos hace pensar en una de las «leyes reales» de Roma, de las que varias, por lo menos, y esta es sin ningún género de dudas, representan una auténtica reminiscencia de una vieja costumbre: en virtud de una *ploratio* del padre o de la madre «maltratados» por el hijo, este quedaba encomendado, bajo la apelación de *sacer*, a los «dioses de los parientes» [*Legis Regiae*, IV, 1]. Disposición que no es ni mucho menos jurídica, pues hasta la sanción social que le acompaña es de índole religiosa. Pero ¿qué es en realidad la *ploratio*? [...] la «consagración» del culpable equivale a una *declaración fuera de la ley*. Con otras palabras: el cumplimiento de una *ploratio*, acto mágico, puede tener un efecto análogo al que realizarán después las diligencias judiciales.³⁴

Otro ejemplo cercano a esta relación maldita del expuesto, del *aphrétor athémistos anestiós*, al estar fuera de la ley, sin familia y sin hogar, en las asombrosas imbricaciones al interior de las relaciones sociales de la comunidad en la Grecia Antigua, se halla en la figura del *alástor*. *Alástor* o *alítérios* puede referir al demonio, genio o fantasma vengador que persigue sin descanso a su asesino. Pero en otros contextos y sentidos, puede referir al que ha hecho algo imperdonable, que no da

pie para el olvido. No es de extrañar que en *Etymologicum Magnum*, Zeus, sea descrito como *Alástor*, al haber ocasionado el derramamiento de sangre familiar. Llevado a los hombres, el *alástor* se trataría de aquel que ha cometido un acto o un ser maligno que orilla a los hombres a cometer un mal. La relación con el uso popular, como indica Nicole Loraux, designaría a aquel que anda errabundo (del verbo *aláomai*) y a quien debe evitarse a toda costa.³⁵ Un muerto/vivo, un ser en descomposición, un *apestado* en su vida diferida e interrumpida, a mitad, en la elección de sus acciones. Se trataría en suma de un maldito: alguien de quien debe rehuirse todo contacto, pues lleva consigo un mal como resultado de haber realizado un acto que rompió la armonía común, que desrealizó a la comunidad.

Pero ese ser *maldito* (ese fantasma y espectro, ese sin familia y sin ley) se reformuló en el derecho: se convirtió en el *condenado* a exilio. Con los siglos y las transformaciones de las estructuras sociales, el concepto homérico (religioso) de *thémis* (el orden del decreto divino, moral, social y de costumbre) cedió poco a poco ante la idea secular y territorial de *diké* (que refería, por principio a un lote, a una demarcación territorial). El cetro (la autoridad) de la norma cede lugar al espacio (la *diké*): una concepción racionada y racionalizada que conlleva la idea de partición y obligación mutua.³⁶ Al respecto Werner Jaeger amplía:

[...] El procedimiento de administración de la justicia se racionalizaba: la «costumbre» de las ciudades, el *nómos*, fue codificado por sabios legisladores designados por el pueblo, y de ahí vino que *nómos* sirviera para designar la forma escrita que a la costumbre se

34. Louis Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1980, pp. 206-207. En el prederecho y derecho penal, la maldición e imprecación tendrá una utilidad muy extendida, como veremos, pues su puesta en acción podía desencadenar una reacción colectiva, como es la sanción de lapidación o la persecución de caza al agresor de la comunidad. Véase Esquilo, *Agamenón*, 1412, *apud.*, L. Gernet, *ibid.*

35. Nicole Loraux, *La ciudad dividida*, Madrid: Katz, 2008, p. 162.

36. Véase, Jacques Rancière, *El desacuerdo. Filosofía y política*, Buenos Aires: Nueva visión, 1996, p. 7 y ss. [Disponible en <http://es.scribd.com/doc/37307283/Ranciere-Jacques-El-desacuerdo>]

diera, surgiendo de esta manera un nuevo concepto de «ley».³⁷

Todo ello se confirma, según Gernet, con el hecho de que «los inicios de la organización procesal coinciden, en las sociedades antiguas, con el umbral de derecho. En la medida en que diversas exigencias y situaciones deben poder justificarse en justicia, es efectivamente que el derecho como tal y en su conjunto, lo que se ofrece a nuestra observación». Por lo que: «lo primero a tener en cuenta es que entre el derecho y el prederecho se observa una cierta continuidad».³⁸

Es así que la idea de ordenación de las relaciones, que *thémis* o *diké* parecen albergar la funcionalidad de cohesión, protección y reconocimiento. En este sentido para Solón, la *diké* será la salud de la comunidad y la injusticia todo aquel acto que hiera o enferme (*elkós*) al organismo sociopolítico de la polis. Este haz de consideraciones estableció o intensificó (ante la *epidemia* de violencia fratricida en la polis del siglo v a. n. e.) la pretensión de la correcta y armónica relación interna (*eunomía*) entre ley (escrita) y el orden natural de las cosas: el principio de convivencia (*ley*) y el principio de orden (*arché*).

A ello abonó la emergencia de la filosofía, cuando recurrió a la conexión fundada y fundante de la ley y el orden, entre el derecho y el ser: todo tiene una medida, un *lógos* más allá de las subjetividades y su inestabilidad humana. La verdadera realidad tendría que ser ordenada, un todo de relaciones, una comunidad al ritmo de la ley, del legislador y de los gobernantes, bajo la razón de lo real: lo que es;³⁹ con el sustento de una referencialidad individual, subjetiva, en el compromiso adquirido (hasta involuntariamente al estar, al haber llegado, en el espacio común

de la polis) en el respeto, observancia y responsabilidad pública ante la comunidad y lo que *ella* determina.⁴⁰

Como afirma Robert Cover, desde una perspectiva jurídica, en relación con la idea de dispositivo que hemos presentado líneas arriba:

En el universo normativo, el significado jurídico se crea a través de un simultáneo involucramiento y desentendimiento, identificación y objetivación. Dado que el *nómos* no es más que un proceso de acción humana tendido entre la visión y la realidad, una interpretación legal no puede ser válida si uno no está preparado para vivir de acuerdo con ella. [...] Crear significado jurídico, sin embargo, no solo requiere el paso de la dedicación y el compromiso, sino también la objetivación de aquello a lo que uno se ha comprometido. La comunidad establece una ley, externa a sí misma, que se compromete a obedecer, y que obedece en dedicación a su comprensión de esa ley. [...] La creación de significado jurídico conlleva, entonces, el compromiso subjetivo de una comprensión objetivada, una exigencia. [...] El alcance del significado que se puede asignar a toda norma [...] se define, entonces, tanto por un texto legal, que objetiva la exigencia, como por una multiplicidad de compromisos implícitos y explícitos que lo acompañan.⁴¹

En este tenor, el siglo v a. n. e. llevó a cabo una asombrosa reforma, por cuanto inserción de modos inéditos de las rela-

40. El término para referir a este compromiso, de fuente religiosa pero en consonancia política hacia el siglo v a. n. e., que ocupa el griego es *aidós*. Es un término que tiene el sentido de cierto pudor o vergüenza pública, unida fuertemente a la respetabilidad y al honor entre la nobleza. Véase L. Gernet, *Antropología en la Grecia Antigua*, op. cit., p. 155 y ss.

41. Robert Cover, *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 75-77.

37. W. Jaeger, *La alabanza de la ley*, op. cit., pp. 25-26.

38. L. Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, op. cit., pp. 215-216.

39. Véase W. Jaeger, *La alabanza de la ley*, op. cit., pp. 90-91.

ciones, al reformular esos compromisos en la emergencia de la vida jurídica, bajo nuevas formas de convivencia en el dominio de la polis: creó dispositivos, no solo «el paso de la dedicación y el compromiso, sino también la objetivación de aquello a lo que uno se ha comprometido». Incluso al mantener la herencia de las dinámicas de las instituciones sociales precedentes, estas no son eliminadas sino desbordadas, excedidas. Este ambiente demuestra la administración de la justicia al punto de generar una relación individual e individualizante de la comunidad con el individuo, en el contrato legal y legítimo de la ordenación política.

Atestigüemos que los procesos de aquellas posibilidades de quedarse sin ley ni familia ni hogar en las precedentes organizaciones sociales (grandes familias, tribus, reinos o *demos*) son absorbidos por la polis; esta como forma concreta de comunidad que se asume en la correlación y coligación *libre* innegable, lo cual transita por la abstracta y positiva propuesta de un pensamiento jurídico que tiene por objeto y sujetos de experiencia a personas, cosas y relaciones;⁴² esto es, un sistema de sanciones judiciales que instaura el derecho público en tanto que valida las situaciones y los actos en una *duración de tiempo social*. A la cualificación del espacio de las relaciones (la ciudad) le correspondió la constitución de un tiempo jurídico abstracto y cuantitativo, que dio sustento a la norma y a la acción, a la ley y al castigo, para que la ley no se diluyese entre un pasado cada vez más lejano y la marea de los conflictos presentes en ese momento.⁴³

¿Qué implicaciones para la explicación de la existencia pudo atraer esto? El tiempo jurídico se estrechó íntimamente al latir temporal de las ciudades (la modulación de los procesos, la administración de las leyes, el uso más extendido de la

escritura...), lo que permitió el «dominio del tiempo»,⁴⁴ en el porvenir de las leyes ante los cambios en los modos de relaciones y buscando someter a los conflictos (las fuerzas y sus excesos, la violencia) con el equilibrio en el mantenimiento de los vínculos y compromisos de los individuos. De tal manera, la ciudad-Estado en la que se moduló la compleja idea de comunidad, no solo reveló la existencia de los individuos en relación, sino que hizo patente que estos son en un sistema vital de fuerzas, espacios, leyes, castigos, temporalidad, fragilidad, conviviendo lo humano y lo divino. La voz es de Derrida:

El surgimiento mismo de la justicia y el derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa, y una llamada a la creencia, esta vez no en el sentido de que el derecho estaría *al servicio* de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior del poder dominante, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que llama fuerza, poder o violencia.⁴⁵

Porque, como estamos observando, la funcionalidad jurídica – así como sus mecanismos, instrumentos y dispositivos – no es ni en principio ni en acción una esfera independiente; se reconoce inmediatamente que hasta su presumible autonomía jurídica, en un amplio número de sociedades, presenta variaciones e intrínsecas relaciones en una irrefragable promiscuidad con procesos psicológicos, así como sistemas de representación, de modos compartidos, de anhelos predominantes, miedos latentes y de opiniones reguladas, así como creencias que sobrepasan los sistemas de ordenación mismos (como lo es la

42. Cf. *ibid.*, p. 222.

43. Véase el estudio de Jacqueline de Romilly, *La Grecia Antigua contra la violencia*, Madrid: Gredos, 2010.

44. El término es de Gernet, *Antropología en la Grecia Antigua*, *op. cit.*, p. 250.

45. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, p. 32.

«fundación de la comunidad»), para dar lugar a aquella esfera jurídica.⁴⁶ Lo que es pertinente subrayar para estas reflexiones es esa *fuerza realizativa* que adquiere la ley, en su carácter fundador pero infundado. Fuerza, poder y violencia que se reúnen al realizarse; menos visibles, ciertamente, que en un orden del prederecho, pero que se sostienen en una sorda latencia, tensando, organizando a *la* comunidad.

Entrar en la ley es ser en la ley, eso lo comprenderá el exiliado que se le deja de una manera particularmente «fuera-de-la-ley»: dejar de ser, dejar de ser en un orden preestablecido, congénito, es mantenerse en una perpetua lejanía, no solamente de ese orden sino de esa existencia edificada (*oikós*).

Así, la tradición occidental se construyó sobre los cimientos de la idea clásica del derecho y la ontología (en la que gravitan, se enraízan o crecen factores diversos): la presuposición de que hay un cosmos *ab origine*, ordenado y duradero, en el que la existencia de los individuos es referida a un orden causal, supremo. Aquí tenemos que localizar la idea fija sobre la realización de alguna *esencia* de lo común, el cumplimiento de alguna vocación histórica o la consagración de un destino previsto que toman el lugar de toda obra, de toda conformación y construcción compartida posible: una obra de tal magnitud (realización, cumplimiento o consagración) no puede ser producto del esfuerzo de un individuo; antes bien, son la potencia

46. Al respecto L. Gernet afirma: «Los testimonios del "derecho romano anti-quísimo" [...] no se refieren nunca diferentemente, o casi nunca, a un estadio muy antiguo: existe un corte en la memoria social que por sagradamente remoto que parezca, no deja de ser relativamente tardío: se trata de la "fundación de la ciudad". Es cosa específica de Roma el que se haya elaborado y formulado desde muy pronto en ella un pensamiento propiamente jurídico, dándose incluso el hecho de que las mismas nociones con que se sentiría tentado a operar el historiador del derecho nos hacen pensar de que hubieran recibido una especie de contraataque. Así, los términos *reus* y *damnatus*, que pertenecen a la jerga jurídica, se aplican también a dos momentos de una situación religiosa en el que el fiel es sucesivamente admitido bajo condición y "condenado" a la ejecución de su voto». (Gernet, *Antropología en la Grecia Antigua*, op. cit., p. 154.)

individual y el acto o actualización en la comunidad de esa potencia (términos siempre metafísicos) los que transitan por la idea de que lo más propio del hombre, su propiedad radical, está en su misma posibilidad de ser que es la comunidad: ser-en-común. El ser humano como un ser escindido y falto: es potencia primera, ontológica, en suma, es la necesidad inobjetable de ser en común; el individuo requiere, por ello mismo, la co-operación, ser en y con el concurso de los otros, convocados, ligados y obligados a la tarea irrefrenable, inalcanzable, como horizonte de la obra de comunidad.⁴⁷ Este es un tránsito de sentidos y contrasentidos en la realización, cumplimiento o consagración ilocalizables una vez puestos en marcha: de la comunidad al individuo, de lo común a la singularidad, en pliegues, repliegues y compenetraciones. El ser de la común-unidad es apropiado en el lugar mismo de cada cual, uno más cada quien, *cualsea*,⁴⁸ pues eso común es a lo que este quien o cualsea se ha de referir para tener lugar, propiedad... identidad.

Esta es la idea terrible, amenazadora que la tradición cultivó con naturalidad filosófica: fuera de esta propiedad o dominio de la comunidad, de este cosmos, el escenario es desconsolador: lo demás, lo más allá (*acosmia* y *káos*) se convierte en un afuera sin destino, sin realización, sin consagración, sin obra, sin tener lugar, o sea, sin propiedad. Este pliegue se despliega: esta condena del individuo a lo que se llama *comunidad*, a lo interior de la comunidad que se pliega incesantemente para hacer espacio, espaciamiento, pero también para resistir espacio a los otros no comunes,⁴⁹ no apropiados, extracomunitarios, ¿puede comparecer de otra forma la comunidad?

47. Véase Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, op. cit., p. 23 y ss.

48. *Ibid.*, p. 18.

49. Véase, Droit Roger-Pol, *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*, Barcelona: Paidós, 2007, cap. IV. «Inexistentes, adversarios o admirables», p. 67 y ss.

V

¿Es posible que la comunidad, al fin, pierda la idea sustancial que la ha promovido y que ha generado una violencia tras de otra: esa idea de la comunidad como *reductio ad unum*, o como la llama Jean-Luc Nancy: ese producto de la «metafísica comunitaria»?⁵⁰ Se trata en suma, de la crítica deconstructiva, como venimos diciendo, no únicamente del exilio y el exiliado, sino a la par del concepto de comunidad y los dispositivos que se extienden e intensifican. Porque podemos ver en el exiliado algo que la idea de comunidad prevaleciente no nos permite: no se trata de un individuo, de un átomo resultante, abstracto, de una descomposición, una figura simétrica tomada como origen y con absoluta certeza de algo más grande y más importante que él mismo. En el exiliado, por el contrario, resalta la singularidad expuesta que ninguna metafísica es capaz de considerar cuando su parámetro es el ser-de-la-comunidad y el único tiempo considerable es el tiempo histórico. De hecho, el exiliado parece pertenecer a un espacio, a un espaciamiento, en el cual el tiempo de la comunidad, la historia, no le acontece, es decir, la correspondencia entre comunidad e historia, es concebible en la medida que ella pertenece a la construcción, producción y adquisición compartida, como aspecto comunitario de la historia y en cual cabe la idea de la política como vindicación de los recursos y energías.

La interrupción de la comunidad en el exiliado es uno de los fenómenos que nos permite acceder a la desactivación de una metafísica de la comunidad, a la idea productiva de la historia, a la incesante actividad teleológica, progresiva de mejoría común como rasgo fundamental del ser del hombre y como horizonte de su comprensión tanto como justificación de todos los actos producidos. En el envés de esta plegadura, el exiliado no está condenado más a la comunidad,

la comunidad lo ha condenado a no ser-más en común. Las exposiciones, las privaciones, particiones y exclusiones que desde hace mucho *la comunidad*, como una unidad soberana, dominante y duradera, ha suscitado como sus desechos y sus deyecciones advierte de un estado permanente de fragilidad que el dispositivo del exilio muestra: la fragilidad de una estructura compleja como la ciudad o el Estado, que mantiene la tensión y latencia (amenaza) de derrumbarse sin el mantenimiento colectivo; y la fragilidad del ex-puesto o exiliado en desamparo. ¿Qué posibilidades tiene un ser-descualificado de una estructura im-pensable de otro modo?

Insistamos en que la violencia, al menos en su dintorno, refiere al uso técnico-racional de una fuerza, abierta o disimulada que se ejecuta o es latente con la finalidad de obtener de un individuo o de un grupo algo que no quiere consentir libremente. Como fenómeno específicamente humano, y en tanto tal, sometido a la variantes históricas que se determinan en los procesos de comunidad, la violencia se instituye y diversifica, en su modo de exposición y actuación; pero la forma que más nos interesa resaltar es aquella que se instituye, formaliza e invisibiliza en sectores de relaciones, cuyos aspectos concretos de la violencia se organizan en dispositivos que buscan o garantizan un bien mayor para la comunidad o ciertos fragmentos de la comunidad; y que en este caso, en el del exilio, responden a situaciones particulares: la institución jurídico-política en sus formas de exclusión.

Señalemos que, hasta donde hemos podido ver ahora, el sistema judicial ha sido el medio vinculatorio por antonomasia en la comunidad de Occidente, que jamás vacila en aplicar la fuerza, el poder y la violencia en el centro mismo de la comunidad, ya que posee un monopolio absoluto realizativo de la fuerza común; lo cual permite sofocar, la mayoría de las veces, mediante la institución legítima de la violencia, la acción irregular, múltiple y extensiva de violencias individuales o grupales (des-realizativas); frente a las fuerzas de la comunidad instituidas.

50. Véase Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, op. cit, p. 25 y ss.

Como dispositivo (frontal alteración de la *disposición* del individuo hacia indisponibilidad en la comunidad), al tener sus raíces más enclavadas en el carácter jurídico del crimen, de la disfuncionalidad social, alcanza los rasgos de un instrumento de poder, de un perfil de control político, por cuanto uso y abuso, trastocando así al ámbito de la vida pública. Recordemos con Agamben que los dispositivos afectan no solo un sector de la existencia sino a la disposición toda en la relación con uno mismo, con los otros y con lo otro.⁵¹ En este sentido, la eficacia del sistema judicial solo puede existir asociada a un poder político realmente fuerte, con una idea de cohesión y orden, que se juega en el umbral de la liberación e integración, opresión y exclusión. Es en estas asociaciones –en la confección de las comunidades en Occidente se amplían e intensifican– que el exilio se muestra como figura recurrente, constante y con rasgos particulares de un acontecer de violencia: *paradigma*.

Advirtamos, antes de continuar, que estas líneas no son una apología al crimen o a la disolución social, antes bien, son un análisis de los criterios de los procesos de violencia y sus finalidades; indispensable ahora que «la prolongación, exposición y extensión de ciertas prácticas han contribuido a alterar el sentido de la violencia, es decir, su relación con las demás energías y cualidades de la vida humana».⁵² Dado que la violencia se ha incorporado paulatinamente a la formación de la existencia: propagación total que se extiende por todo el ambiente a veces de manera difusa o vaga; a veces de manera inequívoca bajo formas de propaganda, de estructura política o de llana exhibición de la fuerza. Una cultura de la violencia y el odio sería la fórmula más inmediata para referir a este sistema que dinamiza una *pre-disposición* humana que lleva a ver al otro como una amenaza. No obstante, lo que hemos comenzado a elucidar

sin concesiones es que violencia y cultura han conjugado una institucionalización en Occidente, desde sus fuerzas realizativas y de consolidación.⁵³ Actos excepcionales y muchas veces certeros por dispositivos han sido notas esenciales de las muestras de violencia; así, del exilio y la violencia que en ellos se conjuga desde las instituciones judiciales, políticas y culturales. Con todo, lo que asoma como nota *sui generis* de nuestros días es que se ha eliminado esa excepcionalidad (como lo acentúa la teoría crítica, Hanna Arendt, Michel Foucault o Giorgio Agamben, por mencionar algunos), convirtiendo a los actos violentos en actos inmediatos, ahora normales, a los cuales se puede recurrir, ya no como castigo o regulación del orden entre los hombres y las comunidades, sino como una necesidad generalizada: como puede ser la exclusión que va de la excepcionalidad del exiliado en la historia a la constante proliferación del migrante global, transfrontera de nuestros días.

Así, estamos ante un problema grave. El hecho de violencia, el acto concreto, pero también latente que recorre las formas de la amenaza o los dispositivos, no se agotan en el dinamismo del acto, sino que en este *factum* debemos atender al horizonte de problemas que su constancia extiende como clave de interpretación de relaciones humanas.

El exilio tiene signo, huella, seña. ¿Cuál es? ¿cómo podemos generar un criterio para evidenciar su signatura? Más allá del dato de la desterritorialidad, su huella en el evento, su acontecer es esa manera de suspender o dejar en un umbral de indiferencia entre la ley y la *natura*, entre la comunidad y la individualidad, a un singular que recibe el poderoso ejercicio de la violencia institucionalizada, el grado de civilización de una comunidad que se tasa en la manera cómo un colectivo media, participa y vive sus conflictos, fuerzas y realizaciones.

51. Véase G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, *op. cit.*, p. 38.

52. Véase Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México: FCE, 1972, p. 50, «Meditación de la violencia».

53. Cf. René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983, I. «El sacrificio».

Porque, al parecer, la idea racional de que la comunidad política tiende a la concentración de las individualidades y su realización mayor se genera en el bienestar y felicidad compartidos como finalidad absoluta, se ve cuestionada por la constante e ineludible tendencia a la división de ese todo, presumiblemente íntegro, orgánico y cívico en sus dimensiones sociales, morales y políticas.⁵⁴ Los denuedos constantes por generar arraigo entre los individuos para con su comunidad, dispuestos en las mediaciones simbólicas de la cultura, la educación, la economía, la praxis política y la división social, encuentran un punto divergente pero complementario para desarraigar, derruir esa identidad creada, dentro de una situación vital: su tiempo, su lugar, sus instituciones sociales, sus proyecciones culturales y sus relaciones transubjetivas en los individuos.⁵⁵

Es por eso que el asombroso acontecimiento de la formación del hombre al interior de la comunidad, la proximidad y reconocimiento generado para y desde el *nosotros*, halla aquí la terrible y violenta devastación de las individualidades, ser un *ex*: lo afuera, lo arrojado con «fuerza de comunidad», un extraño y enemigo, un ser sin-ley, sin-paz, esto es: desprotegido y dejado a la intemperie, cuya única oportunidad será hacerse invisible, desaparecer. ¿Cómo ocurre esto? ¿Qué significa, bajo qué signo se llega a ser un exiliado?

54. Véase N. Loraux, *La ciudad dividida, op. cit., passim*.

55. Se advierte que el reto para el pensamiento, para pensar la comunidad, en la actualidad es confrontar ese capital de violencia sin renunciar a la comunidad misma, atender a la relación que no genere por fuerza al solitario ni por deseo al ciudadano sometido al poder soberano. Pensar la comunidad implicará, entonces, pensar no ideas reguladoras de lo que debería ser, sino esas formas de la comunidad que estridente o sutilmente accionan la violencia en los modos más racionales (aunque no razonables) de la exclusión. (Véase A. Aguirre, *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie*, México: Afinita, 2010; asimismo, *Ser de la expresión. Entre la comunidad y la diafanidad, op. cit.*; Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada, op. cit.*; y G. Agamben, *La comunidad que viene, op. cit.*)

VI

La ley debe resistir, forzar a la misma fuerza de la disolución del *espacio* público, de la comunidad. Esto lo entendió el heleno con suma claridad jurídica. Quizá sea por ello que la especialización y puntualización del exilio contenga gradaciones específicas (colmadas de posibles causas éticas, socio-culturales o políticas) en la interdicción que hace Platón como legislador teórico. *Las leyes* realizan los más diversos entrecruces sobre el homicidio voluntario, involuntario y los «intermedios» (por arrebató, *thymos*): los médicos, los amigos, los hijos a los padres, los padres a los hijos, entre los hermanos, del amo al esclavo, del esclavo al amo, entre esclavos, del hombre libre al forastero y viceversa, entre forasteros, entre los hombres de la ciudad a los esclavos.⁵⁶ El exilio operará no solo como castigo (ejecución punitiva de la ley), sino también como regulador de venganza y contagio de la violencia desatada por el derramamiento de sangre en la demarcación vital (*pólis*) que posibilita la justicia (*diké*) platónica. En este sentido, la evocación a purificaciones, la asistencia a templos y procesos rituales funcionan como un dispositivo no solo de administración legal o abierto uso de la fuerza de ley, sino, que además esa evocación le da *volumen* al plano de las acciones de castigo como mediación con las representaciones socioculturales que están en juego.

Bajo esta pauta enfatizamos que el *uso* de la ley (*nómos*) se pone en marcha cuando el autor del crimen desoye los «preludios» de contención generados por la razón filosófica y creadora de ley (dos razonamientos derivados de la medida, templanza y valentía), y el razonamiento (*logón*) (procedente de ritos y opiniones colectivas) que afirma el cumplimiento, el pago de la venganza que habrá de saldar el homicida en el Hades.⁵⁷ En efecto, el griego fue artífice del rigor geométrico, de una *techné*

56. Platón, *Las leyes*, Madrid: CEPC, 1999, 865a - 874b3.

57. *Ibid.*, 869e.

métrica del abuso de la fuerza y el castigo correspondiente con exceso de fuerza, con fuerza de ley, de comunidad. Este es el tema de la energía y su equilibrio, de su virtud (*areté*) que transita desde el espíritu de la épica, la *némesis* de la tragedia del siglo V a. n. e., y en ella inició el despliegue de la especulación cosmológico-antropológica en la escuela pitagórica.⁵⁸ Para Platón, la edificación del aprendizaje de la virtud depende de esa relación de fuerzas; pero cuando esa relación se desborda el rigor se acentúa a su vez.

El discurso platónico erige, así, a la ley del exilio como una forzosidad: «lo que se asemeja al mayor mal ha de tener mayor castigo»;⁵⁹ pues existen otros mecanismos reguladores de las acciones, como los que menciona Platón: el miramiento a las instituciones sociales, el *alástor* vengador de la víctima o el miedo (*fobouménos*) a la justicia del Hades.

El castigo del exilio (*phygén epibálein*), en las gradaciones de *Las leyes*, la búsqueda por acotar y restringir, a su vez, al acto violento y a su autor, evidencia la irreductibilidad de la excepcionalidad del acontecimiento (dar muerte), la corrosión y destructividad de vínculos que el homicidio ha hecho (desrealización), la posibilidad de su contagio (venganza: «muertes que tengan que purgarse con otras muertes»)⁶⁰ como correspondiente de la violencia mortal, la arbitrariedad (desequilibrio sociopolítico) que puede acarrear consigo un acto homicida. Frente a esto el exilio aleja y torna indefenso al agresor. Encontramos una relación diametralmente opuesta sobre el acto y el castigo: la ley de comunidad y el castigado arriban a la aplicación de la ley a través de la violencia: uno disuelve los nexos con la agresión, la ley busca reparar ese nexo roto con una fuerza

excesiva, también, que pretende neutralizar no únicamente a la violencia sino al que la ha generado.⁶¹

El dar muerte a otro no es algo que dentro del marco jurídico pueda corresponderse con la venganza o la compensación (como lo fue en el prederecho); aunque tampoco el exilio como castigo es algo que operará solamente —según hemos dicho— en la esfera jurídica. Si Platón asume las intensidades del exilio, no es reductible ello a un gesto subjetivo del filósofo ateniense, sino a un concepto operativo que es inteligible a Platón y al contexto ateniense. La fuerza latente en la ley, a la cual se le debería de huir y tener miedo (*fobéo*) funciona bajo un parámetro en que la coerción es legítima y la violencia aplicada: el bien de la comunidad (una ciudad bien regida y bien educada).⁶² El castigo opera, entonces, como un dispositivo (un mecanismo justificado por un ente de suma abstracción: la comunidad —frente al cual no se puede tomar venganza) que puede ser aplicado frontalmente a aquellos que son o pueden llegar a ser castigados con la fuerza de la ley.

Nos encontramos, entonces, con que el *aphrátor* declarado por Néstor, cantado por el poeta de la *Iliada*, se ha consolidado en la escritura maldiciente de la ley (enigmática fórmula esta: *maldiciente de la ley*); en ella, acontece la excedencia de la oralidad a la grafía, por lo cual, de ahora en adelante, el *aphrátor* encuentra su lote (*diké*), su *lugar*, en la resonancia del canto

61. Advuértase que la ley sobre homicidio y exilio es inmediatamente posterior, y por ello mismo cercana, a la exposición que hace el Viejo Ateniense de *Las leyes* a su interlocutor, Clinias, sobre las leyes relativas a los que despojan a los dioses, los traidores y, en suma, a los que dañan las leyes disolviendo el régimen constituido. Se trata de la figura del *criminal*, como veremos.

62. Véase, *Las leyes*, 872d. En el segundo libro de la *República*, el filósofo ateniense define al justo como aquel que acepta a favor de la justicia la condición de mayor impotencia (véase *República* 361e). Atenas no vio en sus juicios ni tribunales defensores de oficio o *clientes* del derecho: correspondía al ciudadano conocer, formarse y habilitarse en la *techné* de la ley y la justicia. (Véase A. Demandt, «Sócrates ante el tribunal popular de Atenas», en AA.VV. *Los grandes procesos de la historia*, Barcelona: Crítica, 2000.)

58. Véase, Simone Weil, «*La Iliada* o el poema de la fuerza», disponible en <http://www.uam.mx/difusion/revista/feb2001/selva.html>

59. *Las leyes*, 867b9.

60. *Ibid.*, 870c3,4.

(*nomón*) de la ley (*nómos*): el *apbrátor* de las *phratrías*⁶³ es ahora en la polis un «injusto» (*a-díkos*) y un individuo exiliado singular. Es en tal medida sobresaliente el testimonio que firma Platón, porque esta será la gravedad de lo dicho/escrito, la signatura del exilio en adelante: la ciudad, del «todo(s) contra uno»; como lo resume el Pseudo Demóstenes: «El pueblo de Atenas tiene la máxima capacidad sobre todas las cosas de la ciudad y el derecho de hacer lo que quiera».⁶⁴ Porque si la constitución de Atenas se basaba en una idea orgánica de la ciudad-Estado, ello puede darnos una clave de comprensión sobre la concentración de poderes (jurídicos, políticos y religioso-civiles), que es seguida por mínimos derechos individuales básicos; por lo que la ciudad, mejor aún, la comunidad política se consolida con una soberanía casi ilimitada y directa del poder, con un poder de *castigar* (categoría jurídica) hasta entonces insospechado: de un lado el poder (la ciudad), del otro la partición jurídica (el derecho: el crimen, el castigo y el individuo). Por lo que parece una inercia lo que la ley platónica habrá de *disponer* «en nombre de la ciudad entera»:

Al que desobedezca declárese en escritura la siguiente ley: si alguien con premeditación e injusticia mata por su mano a cualquiera de su misma estirpe, sea primeramente alejado de los usos comunes y no contamine los templos ni el mercado ni los puertos ni otra cualquiera reunión pública, lo mismo que si hay persona que se lo prohíba que si no la hay: la ley se lo prohíbe, en efecto, y aparecerá siempre prohibiéndoselo en nom-

63. Apuntemos que la *phratría* era en el periodo homérico una cofradía o comunidad que agrupaba a una serie de familias emparentadas que formaban una subdivisión de la tribu. En la polis ateniense cada *phratría* se convierte en una comunidad político-religiosa constituida por treinta familias de una misma tribu.

64. *Apud.*, A. Demandt, «Sócrates ante el tribunal popular de Atenas», en AA.VV. *Los grandes procesos*, op. cit. p. 15.

bre de la ciudad entera. El que no lo persiga, debiendo perseguirlo, o deje de intimidarle semejante exclusión, siendo pariente del muerto por línea de varón o hembra hasta el grado de primazgo, reciba ante todo en sí mismo la contaminación y el odio de los dioses, ya que la maldición de la ley trae consigo tal condena; y, en segundo lugar, quede sujeto a proceso por quien quiera perseguirlo en nombre del muerto. Y ese perseguidor voluntario ha de cumplir primero con lo concerniente a la precaución de los lavatorios y cuantas otras prácticas prescriba el dios para estos casos, y ha de pronunciar el entredicho; tras de lo cual pasará a obligar al autor a someterse al cumplimiento de la pena conforme a ley. [...] El culpable sea castigado con la muerte y no sea enterrado en el país de su víctima, no solo en razón de su impiedad, sino de su impudor. Si se escapa y rehúsa someterse a juicio, sea perpetuo destierro (*phygón*). Si alguno de estos desterrados (*phéygéto*) pisará la tierra del muerto, el primero que lo encuentre de los allegados de este, y aun de entre los ciudadanos, mátele impunemente, o bien átele y entréguele a aquellos magistrados que juzgaron el hecho para que lo maten...⁶⁵

Como puede observarse, el criterio de la desterritorialización como signo del castigo del exilio en toda su intensidad es apenas el inicio de la manera como se despliega el evento. La fuerza del poder de la comunidad entera, el nombre que firma esa fuerza, el nombre de la ciudad, tiene en su acto la energía de transformar todo lo que se ve sujeto a ella en forma de ley: dar forma al poder, pero también tiene el poder de deformar la individualidad por una fuerza ejercida hasta el límite, hasta la excedencia, no solo de los límites territoriales sino también de los desbordes existenciales. El exiliado carga con el peso del castigo, queda sujeto a un proceso en donde no únicamente él es el

65. *Las leyes*, 871a-e.

enemigo de todos, sino que cualsea es su enemigo también. No hay para el exiliado más sitio que la clemencia ni más consuelo que lo divino y el santuario (*asylum*).

Al ser excluido de la comunidad era sabido que el exiliado solo podría encontrar asilo —después de ser despojado de la honra, la casa, la familia, los bienes y la comunidad toda— en el templo de Zeus, Zeus Likaios, dios supremo y patrono de los exiliados, auxiliar de los desprotegidos y dejados a merced de los hombres.⁶⁶ De tal manera, reconocido por todos como criminal y perturbador de la paz común en el mundo humano, la condena para el exiliado no sería, a su vez, menos perturbadora: la finalidad sería que el exiliado no encontrase jamás, entre aquellos a los que había traicionado, la paz en vida y que su existencia discurriese con el temor de ser ejecutado impunemente por la mano de cualquiera que así lo deseara. Sin ficciones ni metáforas, es el exiliado vertido a un orden sombrío, despojado de todo derecho humano, convertido, descualificado y devenido un ser antropomorfo; en él laten (como la marca profunda de la grafía que no se ha de borrar) los fantásticos precedentes de licantrópos y entes invisibles a los que se les ha de dar caza así como muerte sin piedad.

Con todo, lo cierto es que en el exiliado acontecería la otra no menos fantástica transformación: se dice que al entrar al santuario de Zeus, el exiliado, el perseguido, por sus antes pares en la comunidad política, perdía su sombra;⁶⁷ esto quiere decir que se volvía invisible a los ojos punitivos de sus perseguidores o posibles ejecutores; protección última y única alternativa esta, la de desaparecer de la mirada punitiva. Entrar al templo de asilo del patrono de los exiliados sería estar ahí en donde nadie

puede hacerle daño y es posible encontrar una comunidad, distinta y distante como es lo divino de lo humano (mínimo, pero total, consuelo para aquel que lo ha perdido todo, para quien le han quitado todo); el *ser en fuga* devendrá una ausencia mundana, una singularidad hondamente vulnerada que pierde su sombra al entrar al templo.

Habría que pensar un momento de qué grado sería el asunto del exilio para tener por patrono al más grande de los dioses, y de qué orden sería el temor para que la invisibilidad fuese la última opción. Nos encontramos ante la fuerza de ley que tensa y mantiene la latencia de esa violencia que moduló la comunidad para sí, pues prosiguió una línea de fuerza desde el guerrero homérico hasta el criminal jurídico; aquí la voz es de Simone Weil en «*La Iliada* o el poema de la fuerza»:

Vemos aquí a la fuerza en su forma más brutal y sumaria: la fuerza que mata. Cuanto más variada en sus procesos y cuanto más sorprendente en sus efectos es esa otra fuerza, la fuerza que no mata, es decir, aquella que todavía no mata. Seguramente matará, posiblemente matará, o quizá tan solo pende quieta y dispuesta sobre la cabeza de la criatura a quien puede matar, en cualquier momento, o lo que es lo mismo en todo momento. Bajo cualquier aspecto, su efecto es el mismo: transforma a un hombre en una piedra. De su primera propiedad (su capacidad de transformar a un ser humano en una cosa por el simple expediente de matarlo) fluye otra, bastante prodigiosa a su manera también, la capacidad de transformar a un ser humano en una cosa mientras está vivo todavía.⁶⁸

En verdad, el factor jurídico (el régimen, poder y la fuerza de la ley) transformó definitivamente la noción de *daño* al criminal y de *herida* al bien común, porque se encargó —en

68. Simone Weil, «*La Iliada* o el poema de la fuerza», *op. cit.*

66. Véase L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: étude sémanitique*, París: Albin Michel, 2001.

67. Cf. Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, *op. cit.*; L. Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, *op. cit.*, «Dolón el lobo». [Disponible en <http://es.scribd.com/doc/123988157/Antropologia-de-la-Grecia-antigua-Gernet>]

la cualificación del espacio, el tiempo y de los actos que se cometen en ese espacio— de atraer y envolver los acontecimientos de violencia frontal de individuos contra individuos a una relación más abstracta. La transformación, hoy lo entendemos, es signo de una sofisticación absoluta: de la venganza individual a la justicia de la ciudad. Para restaurar el bienestar: la funcionalidad de la comunidad, rota por el *crimen*, ha de mantenerse por la promesa del cumplimiento de la ley, que se transforma en la amenaza directa hacia el agresor; solo así puede satisfacerse el sentido de justicia y, en lo que promete la ciudad: evitar que la venganza genere otras víctimas o se expanda a los familiares y de ahí a la ciudad toda. Por ello, el asesinato de un conciudadano («hermano», aquel de la misma estirpe, por cuanto nacido de y en este cosmos político: una patria, una *phratría*) se convierte en un problema de injerencia común y en una solución compartida —en cuanto abstracto— como deber cívico: es la ciudad la que maldice, destierra, persigue y ejecuta; lo que exime de toda responsabilidad jurídica a quien mate al perseguido, es decir, al exiliado.

Tenemos en este punto la descualificación y desprotección (la capacidad de transformar a un ser humano en una cosa mientras está vivo todavía) a lo que se hace acreedor el enemigo de la ciudad: el desconocimiento de toda relación que pudo haber tenido con el «nosotros».

VII

Por un momento planteemos esto de cara a las concepciones actuales del exiliado que se focalizan en:

una persona obligada a abandonar o a permanecer fuera de su país de origen debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad u opinión política; una persona que considera su

exilio temporal (aunque puede durar tiempo de vida), con la esperanza de volver a su patria, cuando las circunstancias lo permitan; pero se ve imposibilitada o incapacitada en tanto persistan los factores que lo han exiliado.⁶⁹

En contraste a esas *consideraciones*, debemos precisar que el exiliado era, antes de la Modernidad, castigado —*de manera directa, frontal y personal*— a la persecución no por motivos ideológicos sino por razones jurídicas: se trataba del perturbador de la paz común, como se puede ver desde Homero a Platón.

Recordemos que en este horizonte de comprensión nos la vemos con comunidades que están conformadas por entramados de instituciones sociales, administradas por unidades de representantes; por lo que los nexos de proximidad y reconocimiento se llevaban a cabo por vínculos sociales, estatus o tratos formales e informales de unos individuos con otros, comunidades cara-a-cara —como gusta decir la antropología ritual.⁷⁰ Esto lo tienen claro Elnadi y Riffat, cuando en la presentación de su número especial del *Correo de la UNESCO* (1998) sobre el exilio, afirman:

En los tiempos lejanos en que la comunidad regulaba en sus más mínimos detalles el comportamiento de cada uno de sus miembros, excluir a uno de ellos era, prácticamente condenarlo a muerte. No solo se le negaba la protección del grupo y se le dejaba solo frente a lo desconocido, sino que se le privaba del vínculo con sus antepasados y de la posibilidad de [...] fundar un hogar. Ya no tenía puntos de apoyo psíquicos que le

69. Tabori, *Anatomy of exile*, Londres: Harrap, 1972, p. 27.

70. Véase Victor Turner, *El proceso ritual*, Madrid: Taurus, 1988.

dieran seguridad. Perdido para la comunidad, también estaba perdido para sí mismo.⁷¹

Es en este marco de regulación geográfica, demográfica, tanto legal como sociopolítica, al que se ciñe Platón, aún ante la ampliación cualitativa y cuantitativa que representó la ciudad-Estado. El exilio seguiría operando igualmente en el plano de circunstancias similares dentro del prederecho romano, del derecho medieval temprano⁷² y del prederecho español. En verdad, el exilio se concibe, una y otra vez, bajo este contexto fundamental de relaciones en el que la signatura del exilio, en la historia jurídica de las comunidades, busca castigar con la implementación de un dispositivo que intentaba prevenir la propagación y el contagio de la violencia, la alteración del orden o que ponía en franco peligro a la comunidad; todo ello desde las relaciones internas que se crearon entre el orden común (filosófico-metafísico), delitos públicos o crímenes (jurídico), la estigmatización (moral-religiosa), la privación de derechos (político) y la persecución a muerte (amenaza existencial).

Con esto tenemos la configuración de un proceder racionalmente graduado y estructurado para la represión penal, que signa en espirales de un extremo a otro al exilio.⁷³ De ahí que comprender a la comunidad en sus fundamentos implica, en rigor, marcar no únicamente la línea horizontal y progresiva de una positiva conciencia de sí que va del mito a la ley, pasa por la

paideia literaria y se consagra en la filosofía. La comunidad política, aquella que Occidente hereda y en sus rasgos fundamentales reproduce una y otra vez a lo largo de los siglos, está forjada también por el envés de la violencia y los principios de exclusión que la constituyen. Violencia esta que varía en formas, grados e intensidades, pero que está latente, activa potencialmente, para accionar contra los *proprios* (aquellos que la comunidad llama los «nuestros»: *polités, ciuies*, prójimo o ciudadano) en todos los márgenes de legitimidad y legalidad, pues en todas las variantes que Occidente ha creado, la comunidad no pierde (por el contrario parece intensificar) su potencial constituyente de represión y de exclusión.

Con esto en mente, detengamos nuestra atención, más allá del consabido relegamiento geográfico, para comprender que la acusación de crimen (*publicum*) moldea, en la infracción penal, la autorización, por cuanto derecho cívico, para que todo ciudadano pueda ejercer contra el agresor la persecución y la muerte impune. Cualquiera puede ser un *cazador de exiliados* (*phygadotherás*) como parte del derecho que confiere la ciudad; dado que el exiliado ha dejado de ser un conciudadano, un igual y ha entrado en la indisposición de un ser que está en una zona poco definida (hombre o animal) al quedar privado de derechos, seguridad y reconocimiento político.

El *alejamiento forzado* del enemigo de lo común ha convertido a la infracción penal del «todos contra uno», que se corresponde aritméticamente —y no sin cierta extrañeza—, a aquel que con su acción violentamente deliberada se ha convertido en el «uno contra todos». Esto muestra ciertamente el rasgo más evidente y abordado por la intrahistoria sobre la condición exílica: el destierro. Porque la representación del exilio como destierro dentro de nuestra tradición se halla enclavada en este despliegue: un individuo o un colectivo en movimiento, escapando, alejándose. Esto tiene su razón profunda. No es fortuito que el término que utiliza Platón en el siglo IV reitere en sus múltiples usos en *Las leyes* ese sentido: el desterrado, exiliado es *phēygó* (φειγῶ).

71. Bahgat Elnadi y Adel Riffat, «Luces y sombras del exilio», en *El correo de la UNESCO*, París, 1998, pp. 8-9.

72. Véase John Hudson, «Violence, Theft and making of the English Common Law», en AA. VV., *Crime and Punishment in the Middle Ages*, Victoria: UBCV, 1998, p. 20 y ss.

73. Véase St. Pietrini, *Sull'iniziativa del processo criminale romano IV-V secolo*, Milán: 1996, s.p.i., pp. 58-70, apud. María Victoria Escribano Paño, «Intolerancia y exilio», en *Klio: Beitrage zur alten geschichte*, vol. 89, núm. 1, 2007, pp. 184-208.

Pero atentos al despliegue de un término de uso cotidiano en griego o español, como puede ser *phēygó* o *desterrado*, pueden pasar inadvertidos ante nosotros los repliegues de la alteración, no únicamente semántica, sino de la emergencia y ajuste de un dispositivo.

En efecto, usual desde Homero, los vocablos que participan de la función sintagmática del *phyg-* (φυγ), que en su radicalidad refieren a la acción de dar la espalda, darse la vuelta, girar, plegar, doblar; que empujan en sus formulaciones a la acción explícitamente humana de emprender la *fuga*, huir (que en castellano antiguo se utilizara como *fuir*), posibilidad de huir, evitar, salir, escapar y desterrarse; por cuanto el que da la espalda, el fugitivo, evita la muerte o la venganza. La diseminación del uso y su expresión fructífera convive con estos términos para ampliarse y formar pliegues y repliegues en torno al que huye o debe huir: prohibición de permanencia y regreso, fugitivo, el pró-fugo (προσ-φευγω) que busca asilo y protección ante el *phygadotherás*.⁷⁴

Como lo es en la interdicción platónica que hemos visto, también para los romanos, posteriormente, «ir en contra», es decir, cometer un crimen tenía, a su vez, generales connotaciones morales y religiosas, siendo que la religión se desarrollaba bajo un sistema de normas cívicas (un conjunto estricto de reglas no escritas pero que permeaban bajo su tradición cultural).⁷⁵ De ahí que la intensificación jurídica, con las relaciones políticas, confluía con las armas retóricas del insulto y la vejación moral. Por ello, confirma Platón, el criminal bajo proceso y prosecución, como ordena la ley: «sea primeramente alejado de los usos comunes y no contamine los templos, ni el

mercado, ni los puertos, ni otra cualquiera reunión pública».

Aquel sentido primario del que da la espalda, como un acto voluntario para salvar la vida aparece incesantemente en el dispositivo de desterritorialización del *enemigo público*. De hecho, en sus contracciones histórico-punitivas, el exilio se muestra como opción para salvar la vida frente a la posibilidad de enfrentar la pena capital; por lo cual los grados de esa fuga se agravan o atenúan dependiendo de las diferencias radicales entre los agravios y, también, de aquellos que los han realizado.⁷⁶ La emergencia del dispositivo de alejamiento coercitivo encuentra variantes intermitentes pero repetibles en la producción legislativa de las comunidades en Occidente.

La pena del exilio como una acción voluntaria de huida tendrá intermitencia; hasta el grado de que esa posibilidad de huida algunas veces desaparecerá por completo, para convertirse en una acción obligada de persecución.

Pues poco a poco, y a medida que somos capaces de comprender la intensidad del castigo que alberga el exilio, antes y más allá del Romanticismo decimonónico que cubriría con un manto de idealización el inmanentismo del individuo en la comunidad, y antes de la alteración de los espacios y formas del castigo, en fin, nos es posible comprender que la desterritorialización, aunque el factor más evidente del exilio, no es el más esencial para comprender la activación del violento dispositivo encargado de desarticular las formas de ser creadas en comunidad.

76. Tómese por ejemplo el *ostracismo* en Atenas. Este fue concebido como una variante del exilio, pero antes que una finalidad jurídico-punitiva, ajustaba la eliminación de la acción política del opositor; pues su puesta en acción alejaba temporalmente de la ciudad a ciudadanos sobresalientes, sin que ello formalizara una pérdida definitiva de derechos o propiedades. A diferencia del que será perseguido en el exilio, el ostraquizado conserva sus propiedades y no pesa la infamia sobre su familia. (Véase Laura Sancho Rocher, «*Stasis, phuge y homonoia*», en José Remesal Rodríguez, Francisco Marco Simón y Francisco Pina Polo (coords.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona: UB, 2004, p. 189 y ss.

74. Remitimos a la consulta de raíces y fuentes en Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1968. Asimismo, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París: Éditions Klincksieck, 1984.

75. Véase John Rawls, *Lecciones de historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós, 2007, «Introducción».

Aquí estamos en camino de liberar, al atender a la signatura del castigo, al exilio de su contexto actual y coordinarlo con significados a través del curso del tiempo, para dar cuenta de los sentidos que alberga y se entrelazan entre épocas y contextos diversos.

VIII

Si el heleno entendió que la ley debe resistir (si es preciso hacer-huir): oponer mayor fuerza al que se esfuerza en *herir* la comunidad; con este antecedente el derecho romano afinó esa fuerza con distinciones radicales que se asientan sobre aquella reflexión filosófico-jurídica que Platón nos aclara sobre los motivos y las acciones de un perturbador de la ciudad. Esto es, que ante la lógica del comportamiento humano los hombres reaccionan ante las ofensas de ciertas formas cuando estas afectan su posición en el mundo. La agresión a la integridad física o psíquica, al honor y reputación, a la familia y a la propiedad pueden generar reacciones violentas contra un individuo concreto que encarna la ofensa; pero cuando esa reacción contra el orden constituido, el rango de afectación se amplía, como hemos dicho, contra la comunidad.

La distinción se formaliza para el derecho romano desde las «XII Tablas», que establece la distinción entre delitos privados y delitos públicos. En su evolución técnica se diferenciará entre los *delicta* de carácter privado y los *crimina* como agravios perpetrados no únicamente contra un individuo sino *contra* el cuerpo sociopolítico de la comunidad, ciudad o el Estado.⁷⁷ Para denominar delitos privados se hizo sinónimo el uso de términos *delictum* o *maleficium* que habrán de tener prosecución por el ciudadano lesionado a través de un proceso privado que concluiría, la mayoría de las veces, en la asignación económica a favor del ofendido. Pero el término *crimen*, en sus

77. Véase Antonio Carrillo de Albornoz, *De los delitos y las sanciones en la Ley de las XII Tablas*, Málaga: Universidad de Málaga, 1988.

fuentes romanas, indica necesariamente las infracciones que son objeto de prosecución común a través de proceso público. Es esto mismo lo que refiere, en la época de César y Pompeyo, Dión Casio cuando da cuenta del exilio de Cicerón, al hablar sobre el *arrebato* con el cual fue proclamo el edicto:

Su hacienda fue confiscada por el Estado, derruida, como si de *un enemigo se tratase*, su casa, y el solar de esta dedicada al templo de la Libertad. A él mismo [Cicerón] se le castigó con el exilio, y le fue vetado residir en Sicilia. Pues el área de destierro quedó fijada en un radio de tres mil setecientos cincuenta estadios alrededor de Roma, y además se *emitieron proclamas públicas* para que, si alguna vez comparecía dentro de esta zona, fuesen *muertos con impunidad*, tanto él como quienes lo acogiesen.⁷⁸

Veamos que el castigo al criminal, al enemigo, conlleva, además del destierro, compensaciones económicas (enajenación de bienes), el castigo físico, la deshonra de la familia y la amenaza frente a su proximidad. La finalidad, en suma, como podemos ver en este ejemplo, sería ajustar en la medida de lo posible y restituir el entramado de las relaciones colectivas, para que la comunidad pudiera continuar con su funcionamiento.

En este horizonte, también, es preciso ubicar la *consacratio* que convertía a quien la sufría en un *homo sacer*: el abandono del criminal a la suerte de la divinidad por lo que cualquiera –al igual que nuestro asilado invisible o el pró-fugo platónico–

78. Dión Casio, *Historia Romana*, lib. xxxviii, 17,6, *op. cit.* (El subrayado es nuestro.) Cicerón formó parte de un esfuerzo político para oponerse al crecimiento de poder del entonces Cónsul César. Pero la conjura fue atajada por César, gracias a la colaboración, traición, de Pompeyo, en defensa del Estado. Luego, Cicerón se convirtió en un exiliado político. La medida de 3,750 estadios es una unidad aproximada a 700 km.

podría darle muerte impunemente (*eum ius fasque ese occidit, impune occidi eum*).⁷⁹

Aunque la puesta en acción de la ley y el castigo son siempre variantes de la comunidad política, de la idea que se tiene de comunidad y de los intereses del poder que le es legítimo castigar, lo cierto es que el exilio evidencia la transformación de la comunidad: su acción, variación, ideas e intereses políticos, jurídicos, culturales y sociales se concentran signando la exclusión y, en esta, sus formas. Por ello es característico que dentro del derecho romano y su despliegue histórico, la institución del exilio (*exulatio* o *expellere*) se puntualice, atenúe y diversifique como condena judicial o legítimo ejercicio de un mandatario contra un individuo o grupo de individuos. La privación forzada de la ciudadanía (identidad simbólica) y la privación de la residencia (condición material de posibilidad del entramado vital de todo individuo) evidencia en su intensidad devastadora, en tanto que presupone los estragos cualitativos de esta violencia que en sus dimensiones jurídico-políticas se tuvieron bastante claras cuando en latín se nominaron: *amandatio*, *deportatio*, *ablegatio*, *eiectio*, *exilium*, *exulatio*, *relegatio*, *expellere*, *expulsio*, *exul*, *extorris* y *loci commutatio*.

IX

Por ello, antes de continuar, insistamos que, con base en lo analizado, lo que hemos señalado como exilio emerge en un momento histórico determinado y se consolida, antes que como un término, más bien como un sistema conceptual de la comunidad que firma y confirma la regulación de un sistema moral, religioso, filosófico, jurídico y político. Por lo que hasta ahora hemos comprendido que *el exilio refiere a un conjunto de criterios que muestran acciones reguladas desde la consolidación jurídica de la comunidad política, por ello mismo, la crítica del exilio devela*

79. Véase Carrillo, *De los delitos y las sanciones*, op. cit., y G. Agamben, *Homo Sacer I*, op. cit., Parte II, 1. «Homo Sacer».

hasta ahora que se trata de un mecanismo especializado o dispositivo de exclusión territorial destinado, como resultado frontal de una condena judicial o de un mandatario, a revocar en el individuo el pleno uso de sus derechos de ciudadanía, pertenencia y reconocimiento de los vínculos sociopolíticos en la comunidad. El desplazamiento y extrañamiento activados, expulsan al perturbador de la convivencia y a sus acciones violentas, dejándolo sin protección ni seguridad; por lo que el criminal –individuo violento a la comunidad y violentado por ella– queda a merced de cualquiera que en cumplimiento de un deber de comunidad desee darle muerte impunemente.

Así, la crítica del exilio pliega, repliega y despliega las posibles interpretaciones de su evento en ámbitos determinados, sin salirse de ellos, para mostrar la signatura del acontecimiento en donde se extiende una dimensión de problemas culturales, políticos, jurídicos y existenciales que conlleva el exilio en diversos contextos discursivos. Proponemos, por ello mismo, que las reiteraciones no son fortuitas en nuestra exposición escrita, sino que en esta plegadura de la letra, el mantenimiento de las íntimas relaciones (replegues) de los eventos, su aparente dispersión histórico-temporal, las demoras y las regresiones, significan esa misma búsqueda: la signan para entender el sentido del exilio en acción, como dispositivo.

X

Para el pensamiento jurídico y social romano, la pena que manda, obliga e inhabilita al individuo en su comunidad (como para el griego será *phygàda poiéin*) es *exilium*. Este término se utiliza, reitera y altera en los testimonios que nos han llegado, porque el dispositivo del exilio se calibra una y otra vez en los modos de aplicación del extrañamiento que pueden encontrarse en penas cercanas (por ejemplo, las mencionadas *amandatio*, *deportatio*, *ablegatio*, *eiectio*, *exulatio*,

relegatio, expellere, expulsio, exul y extorris.⁸⁰ Al igual que en el consuetudinario griego, el *exilium* será concebido, en un principio, como una posibilidad que individuos sobresalientes de la comunidad pueden activar para *huir* de la pena de muerte, para mostrar su desacuerdo o protestar ciertas iniciativas; en este contexto, el exiliado es alguien que buscará protección en otra comunidad una vez que se ha negado a participar en la suya propia.⁸¹ Como deliberación y acto voluntario, este movimiento (*migratio*) no tendría porque conllevar la pérdida de derechos ciudadanos o deshonra.⁸² Es el despliegue de la institución procesal y penal de la comunidad romana, desde las *XII Tablas* hasta el periodo posclásico (siglo IV n. e.) presente en el *Codex Theodosianus*, que muestran los modos que asume la ejecución de la pena del alejamiento coercitivo.

En este despliegue debemos advertir las relaciones de comunidad con sus vínculos y los individuos dispuestos en ellos: la amplitud y diversidad de nexos que debieron configurarse en la expansión territorial, invasiva, romana: una tensión al *interior*: entre los patricios con los plebeyos, que conllevó la alteración de los nexos sociopolíticos a medida que evolucionó la comunidad misma (desde una comunidad de patricios en Lacio,

pasando por una república y arribando a una contextura imperial); y una *exterior*: entre los gentiles romanos (de «nacionalidad» romana) y los extranacionales que supuso la expansión territorial misma. Encontramos, así, nuevamente, una institución penal que varía de las relaciones cara-a-cara (fraternas, gentilicias) hasta su transmutación en relaciones cívicas; no es de extrañar, por ello, que al final del periodo de la República, la libre elección de migrar para salvar la vida ante la posible pena de muerte se hubiese convertido, para entonces, en un arma jurídico-política o político-jurídica, accionada en controversias peligrosas, conspiraciones, disputas públicas, así como la latencia de desórdenes sociales.

De ahí es comprensible, como afirma Fernando Martín, que:

Desde comienzos de la República empiezan a regularse los derechos y los deberes de los componentes de la comunidad patricio-plebeya, el *exilium* es realmente un castigo por un *crimen*, medida por la que se obliga a cambiar de residencia [...], es decir, salir fuera de Roma a los perturbadores de la paz y la convivencia.⁸³

La fuerza del exilio se desborda, en tanto que castigo y exceso de la fuerza de la comunidad, como hemos visto en Cicerón, por lo que terminará entendiéndose como la directa acción excluyente de la comunidad hacia un individuo, el desplazamiento territorial, la privación de residencia, la inaccesibilidad a derechos ciudadanos (*ciuitas amissio*), la imposibilidad de que el exiliado regrese al desposeerle de sus bienes materiales (*proscriptio*) y al impedirle que beba agua o encienda fuego (*aqua et igni interdictio*) dentro de los límites de los que había sido desterrado, así como el hecho de prohibir que cualquiera le proveyese ayuda o protección, y que el quebranto

80. Para las aclaraciones conceptuales remitimos al valioso artículo de Fernando Martín, «El exilio en Roma: los grados del castigo», en J. Remesal Rodríguez, F. M. Simón y F. Pina Polo (coords.), *Vivir en tierra extraña, op. cit.*

81. De hecho, bajo estas condiciones existirá la posibilidad del regreso, de la reincorporación a la comunidad. La revocación de la pena de exilio será un acto de clemencia, comúnmente esgrimido como gesto político de un régimen o un gobernante. Véase María Victoria Escribano Paño, «Intolerancia religiosa y marginación geográfica en el siglo IV a. C.: los exilios de Eunomio de Cízico», disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-2052/article/view/6044>

82. Véase el importante estudio de G. Grifó, *Ricerche sull'exilium nel periodo repubblicano. Parte prima*, Milán: Giuffrè, 1961, p. 67. Muy próxima a esta concepción que vemos en los griegos y romanos, puede verse la evolución del exilio de los «Señores» en el prederecho español, para ello véase Los *Fueros* y ordenanzas de Sevilla y Castilla.

83. F. Martín, «El exilio en Roma: los grados del castigo», en J. Remesal Rodríguez, F. M. Simón y F. Pina Polo (coords.), *Vivir en tierra extraña, op. cit.*

de cualquiera de estos mandatos de ley podría ser castigado con el homicidio impune del exiliado o sus auxiliadores.⁸⁴

La severidad del *exilium* lo llevara a ser comparado, como hemos dicho, con la pena capital: una *muerte en vida* para aquel que por su agresión violenta a la sociedad o traición al soberano ha mostrado una indisposición para aceptar el marco social de la convivencia, el orden racional de la ley.

En la reacción de la ciudad, de la comunidad, como afirmaba Platón, y podemos confirmar en esta breve mirada sobre su evolución romana, la conformación del exilio genera una complicidad entre normas, representaciones religiosas, vínculos, nexos, leyes y poder, en donde la finalidad general en su sanción individual será *convertir a aquellos que antes fueron presencia en una extraordinaria ausencia*.

Así, pues, la pena del exilio atrae hacia sí otros factores que deben ser criterios de nuestra crítica sobre el exilio: la desesperanza del regreso, la amenaza, el miedo, la maledicencia, la deshonor, el deber de los conciudadanos de derruir la casa con las propias manos y la despropiación de la memoria en la comunidad.

Es verdad que el fortalecimiento histórico de *la comunidad* enclavó la idea vital de un entorno fijo –un lote (*diké*), un *dominio*, un *locus*– y definió ese enclave por el cruce discursivo de las instituciones que forjó con un lenguaje común, para

84. Véase R. A. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, Londres-Nueva York: Routledge, 1996, p. 2. Las variantes se aplican y extienden, de hecho, ya institucionalizado el exilio, hasta la legislación hispanogoda (en la *Lex Visigotorum*), así lo afirma Augusto Prego de Lis: «A lo largo del periodo visigodo, el ámbito de aplicación de la pena del exilio permanece constante. Desde el Breviario de Alarico hasta la *Lex Visigotorum*, el exilio se aplica esencialmente a la ruptura de normas básicas de la convivencia, de las bases fundamentales que permiten el desarrollo normal de la sociedad, en una doble vertiente: el respeto al Estado [...], y las normas básicas que rigen las relaciones entre personas en los niveles más cercanos». (A. Prego de Lis, «La pena del exilio en la legislación hispanogoda», en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad tardía. Antg. Crist.*, Murcia, xxiii, 2006, p. 522. [Disponible en <http://es.scribd.com/doc/8479009/Espacio-y-Tiempo-en-La-Percepcion-de-La-Antigüedad-Tardía>])

perpetuar y confirmar estructuras de exilio diversas. El exilio conlleva, entonces, un aislamiento, no solo jurídico o político por el desplazamiento, sino que además en él se contrae el *desface* temporal del ritmo de la comunidad; al exiliado no solo se ha despojado del derecho natural de beber agua ni del humano acto de encender fuego, también es preciso prestar atención a la *interrupción* de un habla, de un habla que dice a otros y que se deja decir, siempre con un lenguaje de relaciones, de instituciones, porque se trata de la deprivación de ese hablar: ser un exiliado es quedar/se, sí, aislado, sin el interlocutor, lo cual quiere decir, estar mudo, distante de una comunidad del logos, de una proximidad de palabras edificada en la racionalidad del verbo.

La relación que estableció la clásica definición aristotélica del hombre como animal viviente capaz de existencia política,⁸⁵ capaz de articular con el lenguaje los modos, los sentidos y posibilidades del bien vivir, sitúa la posibilidad misma de la palabra para convenir políticamente lo que es justo o no, lo que es el bien y de qué manera perseverar en ello. La vivencia estrictamente humana se inserta en este orden de palabras que Aristóteles confirma, signa: «la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad». La imposibilidad, mejor aún, la indisponibilidad a esa palabra común, sitúa al exiliado –que habla pero no será escuchado– en una zona, ya no solo de indistinción de reconocimiento político, sino también de indiferencia existencial; por lo cual adquiere fuerza mayor el mandato de no ayudar ni acercarse a este ser infectado por la violencia que accionó contra la comunidad.

Por lo que alcanzamos a ver, la pena del exilio, la severidad aplicada, no es solo un desplazamiento forzado, una *fractura* del tiempo, una *neutralización* del criminal, el extrañamiento de la comunidad; como si ello no bastara, el exilio apunta a dejar al criminal en el *abandono*. Abandonado de ese ordenamiento

85. Aristóteles, *Política*, 1252b30 y ss.

humano que inscribe y ordena las formas de vida en un espacio determinado: que pro-pone y dispone posibilidades de ser con otros. Pensemos por un momento que la polis griega no creó solo un espacio sino que inventó y fundó en la interiorización de ese ordenamiento la necesidad de que los individuos generaran para sí una oquedad que desbordó la corporalidad: un espaciamento que llamamos intimidad, un espacio indeterminado geográficamente, sin latitud ni altitud, sin fondo ni superficie, pero que permitió darle espaciosidad a esas formas de vida posibles en la política, la ley, la creación poética, filosófica, y su relación. Nacer en una comunidad política será, desde entonces, la donación, la entrega y la entrada involuntaria de la vida a la fuerza de la ley, una deuda con la construcción del *dominio* que se paga con la vida. Cada nacimiento implica ya, en fin, la ligadura, obligación, que comparece a un tiempo y un espacio, a un pasado y a una tierra en que se inscribe la existencia.⁸⁶

Por ello, la desterritorialización en donde se formaliza la existencia (sin-tierra), la eliminación de derechos proclamados en un habla común (sin-ley) y el estado de intemperie (sin-protección) en que quedaba el exiliado: un fuera de... abandonado de la concurrencia de lo humano, serán el objetivo franco del dispositivo en cuestión.⁸⁷

86. Cf. G. Agamben, *Homo Sacer I*, op. cit., p. 222.

87. Bajo esta clave de interpretación léase a María Zambrano cuando afirma que es el abandono, no la desterritorialización, lo que firma, lo que asegura la signatura del exilio: «Comienza la iniciación al exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado, lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado tampoco. El refugiado se ve acogido más o menos amorosamente, en un lugar en donde se le hace hueco, que se le ofrece y aun concede y, en el más hiriente de los casos, se le tolera. [...] Y en el destierro se siente sin tierra, sin la suya, y sin otra forma que pueda sustituirla. Patria, casa, tierra no son exactamente lo mismo. Recintos diferentes o modos diferentes en el que el lugar inicial perdido se configura y presenta. El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión. Y luego, luego la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido. Y aquí empieza el exilio, a sentirse ya

XI

¿Un *fuera* de...? Parece que nuestras maneras más inmediatas de hablar sobre el exilio nos desplazan y emplazan una y otra vez. El exilio no está *fuera* de la comunidad, como lo está el extranjero o el bárbaro. Las relaciones del exiliado con la comunidad no pueden ser, según estamos observando en este trabajo, las de un dentro/fuera (*in/out*), bajo los parámetros que nos enseña la antropología cultural o los remanentes de su funcionalismo sobrepasado en nuestros días.

La excepcionalidad de la figura del exiliado reconfigura ese estar/«fuera». Se trata de la *ajeneidad* que es reticente a discursos de *más allá*, de otros espacios u otros tiempos. La exclusión forzada del exilio no fue únicamente el espacio geométrico —como la comunidad tampoco fue la aritmética sumatoria de los individuos—; sino que consistió y consiste en la complejización del espacio como horizonte vital, del espaciamento, en suma, de esa formulación que nos dispone desde la intimidad hasta la dinámica sociopolítica (sin que en esto haya tránsito, sino con-creción) que nos impone a pensar a la exclusión, a la violencia y al conflicto en cosas humanas como operaciones excepcionales en contrarreferencia de espacios ordenados, legales y pacíficos. El exilio pende, por ello, de las tensiones jurídicas que regulan, sancionan, limitan, indican y controlan la situación (el aquí y el ahora) con una pretensión absoluta, continua y supuestamente universal (sustentada en las ideas de igualdad jurídico-política y proximidad ontológica) para hablar de espacios prescriptivos de relación civilizados, del *nosotros* y el *dentro*, contra espacios *externos*, el *fuera* en donde impera lo salvaje, lo bárbaro y lo incontrolable dictaminado por un espacio legítimo. De esta manera, decretado el exilio, el castigado es privado de todo derecho y toda familiaridad; con lo cual, por el dispositivo accionado contra el exiliado su indispo-

al borde del exilio». (María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela, 1990, pp. 30-32.)

sición a la comunidad se aproxima a la del intruso.⁸⁸ El exiliado es una amenaza, el intruso es una perturbación a lo común. Ambos han sido indis/puestos *fuera* de una manera extraordinaria: no están realmente fuera, exiliado e intruso están en una zona de indistinción e indiferencia de la comunidad de manera distinta, aunque también de manera similar: su ajeneidad. Privados de derechos, desde *su zona* (que no es *suya* porque no es creada ni elegida), al intruso se le echan a andar los dispositivos para no entrar; al exiliado el dispositivo del castigo no lo deja salir absolutamente: lo persigue: «cualquiera que lo encuentre puede darle muerte impunemente».

Esta es la producción, la secreción, de la comunidad, de un individuo al que ninguna lógica puede tener (al ser puesto sin logos) en un dentro/fuera. Conforme más se escribe y se lee aquí, parece que el exiliado es una dicción contraria y contradictoria, la diferencia específica de un ser sin sombra (alejado de toda luz, sombra en lo oscuro), por un dispositivo que lo quiere, mejor aún, que lo exige indiferente e indistinto *entre* lo aquí/allá, nosotros/otros, humano/animal, vivos/muertos...

Porque el griego y el romano comprendieron que el efecto del exilio no radica solo en la devastación individual de una marginación geográfica, sino, además en su posibilidad misma: el poder de la ley, de lo que *ordena la comunidad*, para decretar y accionar la fuerza en aras de la desarticulación de la posición individual. El exiliado no tiene *identidad*, no es más un ciudadano ya, dado que al ser despojado de sus apropiaciones (culturales, políticas y religiosas) y de sus propiedades (económicas y sociales) se muestra como algo inestable, sin puesto (*thésis*); pero tampoco deviene un ser que sea reductible a la sign-*thésis* de lo dentro/fuera. El criminal (que el exiliado no por ser exiliado y figura paradigmática de abandono deja de ser un criminal ante la ley) es la alteridad de esa violencia posible para la cual la comunidad, el cuerpo sociopolítico herido no tiene destinado

un lugar, es decir, no tiene y no da destino ni espacio ni tiempo; porque los espacios que ha generado la comunidad son con toda claridad en los límites de su ley, como lo son las murallas en la ciudad.⁸⁹ Todos quedan ex-puestos en este espacio, nosotros/otros; porque en el hacer espacio que da la comunidad a los individuos, estos quedan puesto ante la ley: la vida nacida se paga con la protección de la vida política entre los otros, y con la posibilidad de ser castigado por ellos mismos.

XII

Aquí hay una equidistancia que el exiliado ilumina de entre las sombras de la comunidad: la totalidad del poder vuelto ley, fuerza de ley, y la totalidad de la vulnerabilidad de los individuos (biológica y políticamente *ex-*) *puestos* a merced de la ley o de los otros. Resulta extraordinario que al «comparecer *absolutamente* ante la ley», la fuerza de esta disponga, se accione, como develamiento de un encuentro de totalidades: la absoluta fuerza y la absoluta nulidad del individuo, que produce un vaciamiento de ley, deja de ser la *relación*, un abandonamiento de la comunidad con el individuo y del individuo con la comunidad. La fuerza de la ley se ve perforada y expandida por la violencia en la revocación de todo derecho legítimo; porque el uso medido de la fuerza (activa o latente) que posicionaba al sujeto, que lo disponía en el ordenamiento de la comunidad, ahora ha perdido esa medida y, al verse excedida de sí, esa fuerza ahora violencia, que viene a *la comparecencia absoluta ante la vida*, hace entrar a la ley en una zona de indistinción e indiferencia al no ser ni justicia ni venganza; a su vez, el procesado, el exiliado, entra a una zona de indistinción *al comparecer absolutamente ante la ley*:

89. Heráclito, frag. 44. «Es necesario que el pueblo luche por la ley como si se tratara de la muralla (de la ciudad)», en G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1970.

88. Véase, Jean-Luc Nancy, *El intruso*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 11-12.

desprotegido, sin palabra de ley y prófugo de la ley misma está expuesto a la muerte sin ser un muerto.

Simone Weil, nuevamente, en la experiencia de la violencia guerrera nos da la signatura de esta violencia legal:

[...] hay otras criaturas, más desafortunadas, quienes han sido convertidas en cosas por el resto de sus vidas. Sus días no contienen pasatiempos ni espacios libres ni lugar en ellos para ningún impulso propio. Y no es que sus vidas sean más duras que las de otros hombres ni que ocupen un lugar más bajo en la jerarquía social; no, ellos, son otra especie humana, un compromiso entre hombre y cadáver. La idea de que una persona sea una cosa es una contradicción lógica. Sin embargo, lo imposible en la lógica se hace realidad en la vida [...]. Esta cosa esta aspirando constantemente a ser un hombre o una mujer, sin lograrlo nunca —en esto, con seguridad está la muerte, pero una muerte prolongada a lo largo de toda la duración de la vida; aquí, con seguridad hay vida, pero una vida que la muerte ha congelado antes de abolir.⁹⁰

El exilio es, entonces, una pena que transfigura a la vida como «muerte-en-vida», lo cual sigue y persigue esa maldición de ley hasta la institucionalización del castigo. Como señalamos, anteriormente, el *alástor* o *alitérios* refería al fantasma vengador que persigue, venido desde la muerte, a su asesino; pero también el agresor que había ocasionado un daño a la stirpe era considerado un indeseable: devenir un *alástor* era, así, como haber «muerto» para la comunidad. En el *alástor* se halla, así, inmersa la idea de la reparación del daño, más cercano a una idea de venganza, la cual finaliza con la muerte... la ausencia. Esta ausencia, esta fantasmagoría, emerge y se regula en un universo constante y continúa organizado por el trán-

90. Simone Weil, «*La Iliada* o el poema de la fuerza», *op. cit.*

sito de la vida a la muerte y el paso inesperado de la muerte a la vida; con ello se preserva la relación *lógica* del espacio de la vida y la ausencia de la muerte. En la vida del exiliado la rotura a esa lógica se hace realidad (¿en *la vida* del exiliado?). Es en la «muerte en vida» que aseveran Cicerón, Séneca u Ovidio, en que esa relación se ha contaminado: la muerte infecta la vida, los alcances del dispositivo del exilio rompen los regímenes de la diferencia para ceder al desatamiento de la indiferencia: nacimiento, espacio, cuerpo, tiempo, palabra, reconocimiento, muerte... El exiliado vaga con una existencia desarticulada de las relaciones, con un profundo mal, porque su infección signada por la violencia, la traición o la disidencia ha sido dictaminada como contagiosa, aleatoria y temible: capaz de arruinar a lo común, incapaz e indispuesto a cualquier filiación.

Esta es una vida que carga la deuda de la muerte (asesino de otro o desoyente de la ley en su quebranto). El exiliado como un «muerto en vida», y más allá de una tradición popular occidental de fantásticos monstruos temibles, es también el signo sociopolítico-jurídico de una indisposición generada artificialmente: los alcances de una profunda alteración que consiguió discernir y seleccionar los factores precisos para relación contradictoria: muerte *en* vida, aterradora para los ciudadanos, sin llegar al suplicio corporal ni a la supresión absoluta y explícita de existencia criminal.⁹¹

XIII

Con esto podría bastar para advertir los criterios que evidencian esas acciones, destructivas, reguladas por un dispositivo

91. El refinamiento del exilio puede comprenderse como uno de los grandes logros judiciales en la historia de la comunidad en Occidente. Contrástese esa «muerte en vida» con lo que afirma Foucault a continuación: «[...] Utopía del poder judicial: quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor». (M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI, 2008, p. 19.)

de desplazamiento y extrañamiento, expulsión y desprotección declarada, capaz de someter a una zona gris e indeterminada a los individuos que antes fueron en proximidad. El temor a la muerte en vida, como parte del dispositivo, a su vez, muestra los criterios «positivos», «benéficos», «necesarios» e «insuperables», como son la prevención del crimen en la comunidad, la cohesión común y la referencia sustantiva (a la comunidad) a un conjunto de consensos legales, políticos, religiosos y culturales, mismos que no solo son la construcción y protección de la identidad, referencialidad, soberanía de ese cuerpo sociopolítico, sino que han de ser también protegidos con todo el rigor y la fuerza de ley.

En general, ese dispositivo da cuenta de la reversibilidad negativa-positiva, destrucción-construcción de vínculos que alcanza aún en los Estados nacionales modernos; pues la definición de «espacio» desde el trazo de bordes fronterizos y sistemas jurídicos, abre lugares y genera puestos de convivencia (voluntaria y forzada) pero, a la par, cierra esos lugares deportando, relegando, abandonando a sectores poblacionales en zonas de muerte sociopolítica. Pensemos que esto se ha visto posibilitado por la consolidación de la ciudadanía a medida que avanzó la democratización de los Estados; ya que con esa consolidación se garantizó, en su lado positivo, la unión de la identidad cívica, los derechos de pertenencia y participación, es decir: la «nacionalidad»; pero, por otra parte, el Estado-nación, en un movimiento centrípeto-centrífugo se colocó en la centralidad que generó, promovió y mantuvo todo movimiento de acumulación de poder para negar la ciudadanía, impugnar derechos e ingresos al espacio jurídico-político a determinados individuos. En nuestros días, y más allá de la geopolítica, está la topología de las ciudades, geometrópolis en la cual se ha concentrado el poder, la riqueza y las dinámicas que fluyen y refluyen en una intermitencia de derechos, obligaciones, castigos, celeridad jurídico-política, reconfiguración cotidiana de las alteraciones socioculturales, control, seguridad, violencia a la privacidad

e intimidad, desprotección... Tanto el pliegue como el despliegue de la fuerza excesiva ha cedido a campos vectoriales de singularidades en variación continua, la comunidad a la *multitud* por ese reemplazo constante de singularidades multiplicado y variado.

Por esto mismo, los dispositivos de relación y sujeción han tenido que mutar o se han tenido que generar otros nuevos con potencias desmedidas para contener ese bullir de espacio, diversidad, encuentro y conflicto. En este paisaje actual es que hemos de pensar el alcance y sentido que tiene hablar del exilio. Quizá, si hemos logrado exponerlo con meridiana claridad, el centro de atención que ha implicado el desplazamiento territorial del criminal, como factor de alteración de la disposición individual, debe ceder al análisis de figuras que no han cometido crimen alguno pero son sometidos a disposiciones parecidas a las del exiliado: la *invisibilidad* como última medida de protección del migrante, del sin-papeles; el homicidio impune, el *estar a merced de...* debe hablarnos de la situación que se extiende actualmente en México en la desprotección absoluta, en la falta de garantías mínimas de convivencia de todo ciudadano; la *muerte en vida* puede aportar criterios de análisis a esas singularidades (creadas por la Modernidad) que cohabitan intrusivamente y revierten las promesas de mejora social, de estado de bienestar, como son los indigentes, los vagabundos, los *niños de la calle*, los *parias*, los *parados* (sin-trabajo) que son echados a la intemperie.⁹²

En las condiciones, factores y experiencias focalizadas por el dispositivo del exilio hemos extendido un espacio (ese no-espacio sociopolítico-jurídico) para observar el funcionamiento

92. Véase Reyes Mate, «Tratado de la injusticia», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm 45, julio-diciembre, 2011, pp. 445-487. [Disponible en: isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/738/738] Asimismo, véase el sugerente artículo del mismo autor: «El traperero y la política», en: http://elpais.com/diario/2009/03/22/opinion/1237676404_850215.html

y la articulación interna/umbral/externa de las fuerzas desmedidas de eso que se ha llamado la *comunidad*.

Este análisis no se extiende únicamente, sino que además se intensifica, entonces, a la comunidad, al principio de autoridad como principio de comunidad y la relación (también excesiva, violenta) de sus fuerzas: esta regulación normativa del campo colectivo que ha pretendido y pretende cubrir el manto del poder hecho fuerza de ley. Las dislocaciones del exilio al interior de los discursos nos posibilita comprender que la tradición de ideas o la lógica conceptual son insuficientes ya.

Por ello, esta crítica del exilio debe apuntar a un último despliegue de la signatura de sí; una grafía última que pone punto y final a nuestro trabajo: el exiliado es un ser-sin-paz.

XIV

La práctica penal de exilio, como la hemos visto, será ampliamente practicada en la realidad sociojurídica y política de los reinos cristianos peninsulares de Europa hasta el siglo XIV. Los esfuerzos por concentrar el poder en la monarquía y en los señoríos llevó a tomar ciertas disposiciones judiciales que absorbieron, generaron, consolidaron u omitieron influencias eclesiásticas y de normatividades resultantes de las costumbres (el derecho consuetudinario) o bien de estructuras jurídicas provenientes del derecho germánico. Para Eduardo Hinojosa, en su imprescindible estudio de *El elemento germánico en el derecho Español*, escrito en 1908, es impresionante cómo la población de los reinos peninsulares (hoy España) del siglo XII, tan romanizados, favorecieron a las costumbres y normatividades germánicas que la misma *Lex Visigotorum* intentaba repeler. En ese mismo texto sostiene Hinojosa que los mencionados elementos germánicos fueron la base del prederecho español en tanto que asentaron

los fueros locales y territoriales de todos los Estados de la península hasta el siglo XIV, con la única excepción de los territorios de lengua catalana [...]. En dos grupos principales se dividen las fuentes del derecho consuetudinario germánico de España: redacciones de derecho local, de las cuales las más antiguas datan del siglo X y de derecho territorial. Pertenecen al segundo, el fuero de León, del año 1020; los *Usatici Barchononae*, de 1068; el Fuero de Aragón, de 1247; el de Navarra, y el Fuero Viejo de Castilla, uno y otro de fines del siglo XII.⁹³

Los *Fueros* constituían, en principio, compilaciones de derecho consuetudinario que posteriormente se establecieron de manera oficial en una asamblea de los grandes señores del reino, bajo la presencia del rey. La legitimación política del soberano consolidaba las fuertes disposiciones de regulación por parte del *Fuero*. Hacia el siglo XII los *Fueros* locales experimentaron una profunda alteración, porque vinieron a concentrar, ordenar y regular «las instituciones de derecho público, penal y procesal».⁹⁴

Es en este contexto que aparece la pena del «destierro» bajo la perspectiva propia del derecho germánico: «la pérdida de la paz». En esta incurría el autor de acciones graves, como la alteración (limitada) delictiva del orden de la ciudad o el proceder criminal (amplio) contra la ciudad o el reino: lo cual lo convertía —así se lee de manera textual en los *Fueros*— en un *enemigo (inimicus)* frente al cual debía cobrarse venganza de manera individual (si era un delito, como el homicidio o violación) o de la otra forma (si era la traición al reino)⁹⁵ un *enemigo total del*

93. Eduardo Hinojosa, *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1915. pp. 12-14.

94. *Idem.*, p. 16.

95. «Y si por persuacion del pecado algun hombre pensáre alguna traycion en la Ciudad, ó en Castillo, y se descubriese, por fielesísimos testigos, él solo padesca el mal o el destierro; y si huyere y no fuere hallado el Rey reciba la

Concejo, «que atraía sobre el criminal la enemistad de la comunidad política a la que pertenecía, exponiéndole al derecho de la venganza de todos».⁹⁶

Esta «enemistad» de la comunidad para con un individuo requería de la declaración judicial, la oficialización del castigo, para que pudiese procederse al castigo del ahora enemigo; declaración que por lo demás era pública: se generaba el edicto de acusación y sentencia mediante un documento oficial, llamada «carta», que se hacía pública vía el «pregón» en mercados y plazas públicas. Así, ser un *enemigo* condenado al destierro implicaba ser *manifestus, conocido, encartado* y o *pregonado*. Además del destierro y la amenaza de muerte, la casa podía ser arrasada con la participación activa de los pares («*totus in unum, destruite eum suas casas*»), borrada del espacio social, la familia difamada y los bienes destruidos o estatilizados.

Aquí, esta voz, esta voz que habla castellano, es como un eco que se prolonga, sin diluirse, una y otra vez en el abismo de la historia, con resonancias diversas desde el griego, el latín; sí, un pregón con otros pregoneros. Cómo nos podría ser negado pensar esto cuando encontramos en el *Fuero Viejo de Castilla* esta voz:

parte de todo su haver, y quede su mujer con sus hijos en sus partes dentro de la ciudad y fuera su impedimento alguno [...]. Fecha la Carta en Toledo á quatro días de abril, era MCLXXIX. Yo el arriba nombrado Rey Fernando». Extracto del *Fuero de la Ciudad de Córdoba concedido por motivo de su Conquista por el Santo Rey Fernando III*, en *Extracto de las leyes del Fuero Viejo de Castilla*, 1846. (Extiendo aquí un agradecimiento a la Biblioteca Tomás Navarro Tomás, del Centro de Ciencias Humanas y Sociales, del csic, Madrid, las facilidades para consultar los materiales en acervo reservado.)

96. *Idem.*, p. 32.

TÍTULO I

De las muertes, encartados, heridas e injurias

5. El que fuere juzgado á muerte y encartado por delito, sea pregonado por los mercados para que lo sepan y muestren á la justicia; y ninguno lo acoja ni lo oculte, pena de pagar el homicidio y demás calumnias; y el que lo mate ó hiera, no haya calumnia ni sea enemigo de sus parientes.⁹⁷

El homicidio, como en Platón, de un conciudadano se penaliza en diferentes *Fueros* con la pena pecunaria, y además subsiste ese estado de enemistad del criminal, por lo cual deberá someterse al *destierro* y a la venganza de sangre (ser asesinado sin ocasionar calumnia, impunemente). Por esto, únicamente adquiere sentido la retribución económica en la medida que ella garantizaba un tiempo al pregonado de tres a nueve días para *huir*; estando protegido por la ley en ese tiempo, tiempo comprado, tiempo de gracia, antes de que se activasen todos los efectos punitivos de la persecución. Para que el exilio fuera efectivo, al encartado se le prohibía ser acogido o defendido de cualquier manera;⁹⁸ de hecho, habrá disposiciones de *Fueros* en los cuales será posible para el enemigo pregonado habitar en ciudades pero sin ser protegido contra las persecuciones para matarle:

97. *Fuero Viejo de Castilla*, disponible a la fecha en <http://fama2.us.es/fde/fueroViejoDeCastilla.pdf> Véase también: *Fuero de Sepúlveda*, «Del que fiare omme encartado», Art. 85, disponible en www.filo.uba.ar/contenidos/.../Fuero_Latino_de_Sepulveda.pdf

98. Véase *Fuero de León*, Art. 24, disponible en: <http://books.google.com.mx/books?id=NldHAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Fuero+de+Le%C3%B3n+pdf&hl=es&sa=X&ei=M8DCUvuGO8ji2wXG7IDgCQ&ved=0CEEQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false>

Et pues que el enemigo fuer conocido e su omicio pechar, se en el termino se atrevier a vivir viva, esi sis enemigos fueren sobre el por le matar o por le mal facer, quien lo emparar peque quinientos sueldos; et se sobre la emparancia le matarem, quien les matar non peche coto nin sea enemigo en ni aquellos que con el fueren.⁹⁹

¿Qué es lo que firma este evento del destierro en el predecho, desde el *Fuero*, y dota de rasgos al derecho español? En general, y como observamos, los factores del exilio son cercanos a los que hemos visto hasta ahora a lo largo de estas líneas. Sin embargo, detrás del encartamiento, la «enemistad» o el destierro, lo que soporta a cada acto es la idea de la pérdida de la paz. En la dirección que señala el texto de Hinojosa se orienta desde una perspectiva jurídica, que podría dar a pensar: la *pérdida de la paz* de la ciudad, por los actos de agravio contra algún otro o contra el Concejo (la ciudad o el rey); pero lo cierto es que la orientación no es unidireccional, porque la pérdida de la paz funciona en ambos sentidos: la desarticulación de lo público acometida por el *enemigo* implica la desarticulación pública por su enemistad: la carta y el pregón.

Anotemos que la utilización de *destierro*, en la lengua emergente que se configura del latín al español, puede imposibilitar una clara comprensión de lo que los *Fueros* buscan cuando sus-

99. Para matar al enemigo había ciertas restricciones, como no matarle en la casa o ciudad en donde había sido asilado; así como ciertos privilegios a señores hidalgos en caso de que encontrar asilo en alguna iglesia o monasterio, para sustraerse a las «venganzas de sangre», de algún familiar; también se prohíbe en algunos *Fueros* en general no mutilar al «enemigo» después de muerto o desprenderle de sus ropas o armas. Véase *Fuero de Salamanca*, Art. 11, *apud.*, E. Hinojosa, p. 58. Asimismo, *Fuero de Aragón*, ix, 25, 9. Desde el siglo xiv, la *venganza de sangre* se regulara con la intención de suprimirla del derecho penal estatal; pero al ser una costumbre tan arraigada, esa venganza subsistirá hasta la consolidación de la era española.

criben la idea del *desterrar*. Por eso es preciso tener presente que el derecho germánico, en sus influencias antes citadas, suma el ingrediente que no se encuentra ni siquiera en el derecho visigodo ni la influencia del derecho romano: el muerto-en-vida cede el paso a una influencia que enfatiza la finalidad del dispositivo que se activa contra el que ha dado la espalda a la comunidad con sus alevosías (*alevoso* es otro término que suscriben los *Fueros* para el máximo enemigo del Concejo y el rey), se trata de: *friedlos* que adjetiva, en el germánico oriental como occidental, al que no tiene quietud, al que ha perdido la paz; *fried-los* es, por ello, un término, un tabú, que sirve para designar al que está alejado de la sociedad humana por sus actos; un hombre sometido al simulacro de la muerte; sí, un muerto-viviente pero este, el *friedlos*, es un ser demoníaco hombre-lobo (*wargus*, *wervolf*) que ha de ser perseguido para darle muerte de una buena vez: *wargus sit, hoc est expulsus* (en ley Salica y ley Ripuaria).¹⁰⁰

Así, puntualiza Gernet: «La noción de lobo estaba relacionada [en la Antigua Grecia] con el desterrado o con el *varg* [también en la transliteración *warg*]: esta palabra escandinava quiere decir *friedlos* (inquieto)». ¹⁰¹ A lo cual resulta pertinente la voz de Benveniste en este momento:

[...] *launa-wargs* que traduce *akháristos*, «ingrato, ingratus». Es *-wargs* el que cumple aquí la función de preverbo negativo, mientras que el gótico tenía la facilidad de formar un adjetivo negativo con *un-*. El sentido de *-wargs* es preciso y fuerte: (*ga*)*wargjan* significa «condenar»; *warjiba*, «condenación»; a.a.a. *warg*, «criminal». Es una noción propiamente germánica: el *warg* es puesto fuera de la ley y desterrado de la comunidad.¹⁰²

100. Véase G. Agamben, *Homo Sacer I*, *op. cit.*, p. 136.

101. Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, *op. cit.*, p. 144.

102. É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, *op. cit.*, p. 235.

El exiliado: fantasma, prófugo invisible, muerto-viviente, hombre-lobo, porque se trata de la producción fantástica, contrarracional de la fuerza y su exceso, de la violencia y su poder, que *echa*, expele a su suerte al individuo, porque lo deja en manos de su fortuna, de lo divino (*consacratio*), errante en busca de santuario (*asylum*) al no ser más ni energía primera de la vida pujante ni la sorprendente formación racional (vida política). Bestia que gruñe palabras humanas, predador perverso que gusta dar muerte a los hombres con alevosía; enemigo no solamente de la comunidad sino de la humanidad; irreconocible como muerto, animal o humano: zombie, espectro, licántropo... Por ello, condenado a temer, el exiliado ingresa al dominio de lo temeroso. El temor a ser asesinado impunemente hace sitio para cualquier acción inesperada. Sin saber qué esperar de él, del exiliado, desterrado, criminal condenado, no ha de extrañar que se convirtiera en una figura temerosa (pavorosa, a la par que fascinante) que vivencia la indeterminada zona de la amenaza que se extiende desde el pregón hasta su latente cabal cumplimiento con la muerte destinada, *firmada*, en la «carta».

La firma del rey que manda o el Concejo que establece, no es solo la personificación ni la prosopopeya del poder de castigo, es la signatura de lo que ha de cumplir la ordenanza: hacer sentir al alevoso, al enemigo, la pérdida de la paz individual que se corresponde con la pérdida de la paz común ocasionada. La fuerza de uno contra todos se ve rechazada con una fuerza desmedida, mejor aún, la fuerza propia que pueden generar todos contra el uno («totus in unum»).

El temor, la inquietud, la pérdida de la paz... en indisposición total, en el abandono absoluto el exiliado es ¿*de verdad es?* en un mundo inhóspito: en el que la fuerza de la ley de la que no se puede desprender es su perdición; porque la *inquietud* es para el sujeto una presencia interrumpida de sí frente a sí mismo; algo mucho más que un acto criminal a la comunidad y mucho más que un estado interior de «inquietud» psicoló-

gica: es el estado de existencia intermedia que no tiene tránsito, sino que crea un estado, mejor aún, una zona de desvivencia que desliga del marco regulativo general y excluye del marco identitario regulador que prende al exiliado y lo expone a la violencia: al que ha perturbado la paz común le corresponde vivir la perturbación perpetua de su paz individual: prófugo, vagabundo y temeroso, contagioso del mal criminal, presencia temible al ser una ausencia maldecida, maldita.

Porque al exiliado se le ha condenado a vivir sin paz, a «ser-sin-paz»: en contacto estrecho con la ley y la comunidad (aunque la desterritorialización en apariencia indique lo contrario), porque estas lo persiguen, en efecto, como una maldición, y lo persiguen o pueden perseguir, los antes comunes, para darle muerte sin entierro alguno empuñando la ley (ser asesinado como acto impune).

La finalidad del dispositivo del exilio o destierro en este sentido no es la exclusión, únicamente, es la inquietud de un «ser-sin-paz», indeseable, ingrato con su comunidad humana y, por ello mismo, suprimible impunemente. ¿Acaso es esto lo que queremos decir hoy día cuando hablamos del exilio?

XV

Como hemos visto, desde el prederecho griego en el mundo antiguo hasta el cenit del siglo XIV, la constante será la misma: condena, exilio, refugio y los dispositivos puestos en acción para darle eso que Aristóteles o Cicerón, como otros tantos, llamaría una «muerte en vida». Más allá, al ser condenado al exilio era deseable que el exiliado no encontrara *paz*. De tal manera, reconocido por todos como criminal y perturbador de la paz común, la condena para el exiliado no sería, a su vez, menos perturbadora: la finalidad sería que el exiliado no encontrase jamás, entre aquellos a los que había traicionado, la paz en vida y que su existencia discurriese con el temor de

ser ejecutado impunemente por la mano de cualquiera que así lo deseara.

Estamos, en esta medida o desmedida, ante la descomposición y deformación de un individuo: producto de un proceso larvario, espectro de una acción de nulificación absoluta. Vertido a un orden sombrío, despojado de todo derecho humano, convertido, descualificado y devenido un ser antrozo/morfo, fantásticos precedentes de entes a los que se les ha de dar caza así como muerte sin piedad. El *ser en fuga (phygeo)* devendrá una ausencia mundana, una singularidad hondamente vulnerada que pierde su sombra. ¿Qué nos indica esto, que nos señala?

En la segunda década del siglo XXI, el término *exilio* se ha convertido en un vocablo familiar en todos los idiomas. Al parecer los investigadores de ahora estamos llamados, en las ciencias humanas y sociales, a encontrar una convergencia en los pliegues y repliegues del significado del exilio ante los modos de convivencia que conocemos hoy a lo largo y ancho del planeta. Porque, como muestra Luis Roniger en páginas que componen este libro, el exilio se complica ante los eventos que ha dado pauta la *historia global* reciente. La complejidad viene por las relaciones de los individuos con los vínculos que generan las ciudadanías, las naciones en la Modernidad, es decir, la caída de las monarquías, los imperios y la frontal consolidación de los Estados-nación (que marcaron fronteras y territorios más allá de las diferencias culturales, políticas, religiosas y étnicas). Entre estos elementos, la constante han sido guerras, deportaciones, limpiezas étnicas, guerras civiles, que desterraron a grupos humanos de forma individual o masiva. El gesto histórico de inclusión en la *nación* se vio ligado al proceso de exclusión, como lo es el exilio.

Así, la histórica figura del exilio como un dispositivo institucional (mecanismo jurídico-político, utilizado desde la polis griega) destinado a expulsar del territorio nacional, revocar el pleno uso de derechos de ciudadanía y neutralizar toda acción política del exiliado; el evento del exilio, efectivamente, se

ha ampliado e intensificado con los acontecimientos ocasionados por la descolonización, las nuevas texturas de las naciones por sus credos, las formas deliberadas de empobrecimiento a amplios sectores poblacionales, el crecimiento del mercado y la especulación, etcétera, que ha ocasionado la emergencia de figuras ya comunes como son el *desplazado*, el *migrante*, el *expatriado*, el *apátrida* o el *perseguido político*.

Abordado desde la Antigüedad por Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, Ovidio, San Agustín y una larga lista de nombres, todo indica que el exilio, uno de los más antiguos dispositivos jurídicos-políticos para destruir la identidad y participación sociopolítica, ha entrado en un proceso de metamorfosis y proliferación desde los tiempos modernos al día de hoy. De ahí que el exilio ha llegado a ser una preocupación fundamental en los últimos 20 años para pensadores como Jacques Derrida, Giorgio Agamben, George Steiner, Edward Saïd, Eric Hobsbawm, Eduardo Subirats, Charles Taylor, Massimo Cacciari, Roberto Sposito, Jean-Luc Nancy; y de especialistas en el tema como: Luis Roniger, Yossi Shain, Sánchez Cuervo, Bettina Schmidt, Lagarde Alain, Keith W. Yundt, Mari Paz Malibrea, Judith N. Shklar y John Simpson.

Los resultados de una amplia literatura crítica (que convive con otra banal y superflua) sobre el exilio afirman que la tipología del exilio ha cambiado. La concepción del exilio, como un castigo jurídico (al criminal que diluye los nexos de la comunidad política), se ha alterado con los sobrevivientes-desplazados por exterminios sistemáticos, persecuciones, la reconfiguración geopolítica y el tránsito migratorio. Debemos estar atentos ante la inclusión/exclusión ahora que se conceptualiza nuevamente la idea de cuerpo, espacio, *cyber*-espacio y globalización; pues si es verdad que la solidez del Estado se diluye ante los flujos de información, dinero y la movilización humana que permiten los medios de comunicación, ¿qué sentido tendría hablar de nación, inclusión o exclusión? ¿No sería más pertinente enfatizar los

umbrales de indiferencia, las zonas de indistinción, los *entre* de todas las relaciones, las figuras emergentes y las constantes?

Más como un horizonte, en la actualidad hablar del exilio permite articular diferentes experiencias humanas de épocas distintas y distantes para reconstruir un proceso a largo plazo: el problema es que el exilio se moduló y pronunció como una forma legítima y legal en la comunidad en Occidente, cuya finalidad era generar un «muerto-en-vida», en última instancia, al «ser-sin-paz»: la pública desarticulación integral de los individuos.

Proponemos, en suma, que visto así, desde una crítica del exilio todo esto se trata del dispositivo encargado de mantener al condenado en la inquietud del existir, a dejarlo, sí, precisamente, sin-paz y a darle el único refugio posible: el de la invisibilidad para no ser ejecutado por los perseguidores que actúan «en nombre de la comunidad».

Reflexionamos en estas cosas cuando hemos llegado al borde de nuestra historia, y cuando en dicho borde son cada vez más las dinámicas globales las que nos orillan no solo al desplazamiento en nuestra realidad, sino cuando lo que se ensancha es precisamente la *inquietud* misma. Quizá sea también por ello que la vía errónea haya sido, sobre todo en el siglo xx, comenzar a poetizar sobre el exilio sin tomar en cuenta la gravedad de sus factores y el alcance de sus procesos en la historia. Aunque es cierto que la cercanía del castigo del exilio con muchas de las experiencias contemporáneas es la alteración de las disposiciones, la exclusión y las violencias que albergan.

Con todo, lo que nos ha interesado aquí es resaltar de forma preliminar que esta *condición cualitativa*, mejor, descualificada y larvaria del exiliado, esa obligada condición de aquel que se vuelve extranjero en la propia tierra y extraño en carne propia, deja ver un conjunto de problemas que no son de ahora, sino que parecen parte constituyente de la manera como hemos venido a comprender y accionar la autoridad, el poder, la comunidad, la criminalidad y el castigo. Mientras se escriben estas líneas, las disposiciones políticas (nacionales e internacio-

nales), así como los procesos económicos y migratorios, edifican y expanden sistemas de seguridad, protección y control, así como de marginalidad, exclusión y explotación de intensidades inéditas en su exposición y exhibición de la violencia.

* * *

Hay una signatura en la manera de comprender y vivir nuestra comunidad que da cuenta de términos, discursos y categorías, una naturalidad congénita del accionar emergente que interdice una y otra vez, pero que también tipifica actos contra la comunidad. No es esta, pues, la signatura del exilio, es el exilio como una signatura: ¿podremos reconocer en el signo del *prófugo* a los flujos humanos migratorios? ¿en el signo del muerto en vida a los indigentes de las ciudades? ¿en el signo del *aphrator* al ciudadano expuesto a las organizaciones del crimen organizado y al poder desmedido de la política de guerra contra el *narco*, contra el terrorismo o contra la mafia? ¿No nos reconocemos, acaso, en el signo del que puede ser asesinado impunemente por cualquiera en las calles de ciudad, en los remotos parajes? ¿Alcanzamos a ver la relación del perseguidor de exiliados con los grupos de «asociaciones del rifle» o con los comerciantes de humanos? ¿Registramos el vínculo entre aquellos que sin ser pregonados ni encartados vivimos en la intranquilidad de la propia existencia?

No, no se trata del exilio, no únicamente en definitiva, se trata de lo que hemos concebido como comunidad, orden, protección, seguridad, regulación, violencia necesaria, juridicidad, identidad, Estado, poder, sociedad, fuerza y ley. Esto es lo que busca una crítica del exilio: el signo del evento y la signatura consolidada que destina a los seres humanos al régimen de la violencia, tal vez por el solo hecho de haber nacido, de venir a ser a este mundo que nos expone a la luz de esta firma y confirmación de los vacíos persistentes entre el pensamiento

y la acción, entre la narración y el hecho; siempre *entre*: una oquedad en donde todo puede suceder, un espaciamento que constituye también esa comunidad; una comunidad signada, marcada por sus propias grafías desplegadas y replegadas en el exceso de fuerza.

FUERA DE LUGAR, EN OTRO TIEMPO.
EL EXILIO COMO FIGURA POLÍTICA*

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO

Trizas y trazos

Mucho se ha escrito sobre la dependencia del exiliado de su lugar de origen y sobre la nostalgia del pasado que dejó atrás; sobre sus dificultades para integrarse en su nuevo destino o para adaptarse a los escenarios que conforman su nuevo espacio vital, para implicarse en los tiempos, las historias y las narraciones, hasta entonces desconocidas o vividas como ajenas, que dotan de sentido a esa nueva morada. Mucho se ha escrito sobre la identidad desestabilizada del exiliado, sobre su subjetividad alterada y hasta truncada, sobre su existencia en vilo, desubicada y a destiempo de todo, que ya no puede regresar a su origen pero tampoco terminar de llegar a su destino, o que cuando lo hace ya es demasiado tarde; que no es de aquí ni de allá; que vive con un pie en el pasado y con el otro en un futuro que nunca llega porque el presente le engulle; que vive en un estado permanente de tránsito en el que el tiempo apenas alcanza para narrar su propia vida, entrecortada por el fracaso, la exclusión, la intolerancia, la guerra o, sencillamente, la supervivencia, fragmentada en múltiples

* La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación «El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política» (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

escenarios y circunstancias, a veces irreconciliables hasta el extremo de la autodestrucción.

Se han escrito cientos y hasta miles de páginas sobre la zozobra de la identidad exiliada, se han documentado multitud de casos extraídos de los más diversos contextos y examinados bajo numerosas perspectivas, y no sin razones. Los propios exiliados han sido los primeros en plasmar sus propias zozobras y contradicciones en multitud de testimonios, diarios, correspondencias, ensayos, recreaciones poéticas, ficciones narrativas y hasta obras de pensamiento. Los ejemplos serían innumerables y cada uno de ellos nos confrontaría directamente con esa existencia en vilo sin las mediaciones conceptuales, iluminadoras y al mismo tiempo reductoras, propias del análisis objetivador y disciplinario. Uno de ellos bien podría ser el de Adolfo Sánchez Vázquez, quien llegó a México a bordo del célebre *Sinaia* en junio de 1939 siendo aún muy joven y habiendo combatido durante la Guerra Civil española. Décadas después plasmaría su experiencia del exilio en diversos recuerdos y reflexiones. En «Fin del exilio y exilio sin fin», una de las más conocidas, el exilio seguía siendo entonces:

una prisión, aunque tenga puertas y ventanas, y calles y caminos, si se piensa que el exiliado tiene siempre ante sí un alto, implacable y movedizo muro que no puede saltar. Es prisión y muerte también; muerte lenta que recuerda su presencia cada vez que se arranca la hoja del calendario en el que está inscrito el sueño de la vuelta; y muerte agrandada y repetida un día y otro porque el exiliado vive, en su mundo propio, la muerte de cada compatriota. Al aclararse las filas y estrecharse el círculo exiliado, cada quien ve estrecharse el círculo de su propia vida. «Uno más que se queda; uno menos que vuelve», se dice a modo de adiós. Tristes son los entierros, pero ninguno como el del exiliado.¹

1. Adolfo Sánchez Vázquez, «Fin del exilio y exilio sin fin», *Del exilio en*

El exilio es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y que nunca se abre.

El exiliado, insiste Sánchez Vázquez, «vive siempre escindido: de los suyos, de su tierra, de su pasado. Y a hombros de una contradicción permanente: entre una aspiración a volver y la imposibilidad de realizarla». Vive, por tanto, «en vilo, sin tocar tierra», es decir, «aterrado» (en el sentido originario del término), sin la tierra que ha perdido y que era su raíz o centro. «Cortadas sus raíces, no puede arraigarse aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí su idealización de lo perdido, la nostalgia que envuelve todo en una nueva luz [...]. Idealización y nostalgia, nutriendo la comparación constante»² y haciendo pagar al exiliado un duro tributo: «la ceguera para lo que le rodea», pues sus ojos «ven y no ven; viendo esto, ven aquello, mirando el presente, ven el pasado».

Las contradicciones de esta existencia en vilo no hacen sino acentuarse a medida que pasan los años, incluso cuando los nuevos arraigos en la tierra adoptiva parecen superarlas. En el exilio, ciertamente, surgen

nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos aquí, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas. Y, de este modo, el presente comienza a cobrar vida, en tanto que el pasado se aleja y el futuro pierde un tanto su rostro imperioso. Pero esto, lejos de suavizar la contradicción que desgarró al exiliado, la acrece más y más. Antes solo contaba lo perdido allá; ahora hay que contar con

México. Recuerdos y reflexiones, México: Grijalbo, 1997, p. 35 y ss.

2. *Ibid.*, pp. 36 y ss.

lo que se tiene aquí. Dramática tabla de contabilidades. ¿Acaso solo hay que contar con pérdidas?³

Pero la paradoja llega a su culmen cuando el exilio llega formalmente a su fin y cuando empiezan a desaparecer las condiciones objetivas que lo engendraron. Ese fin siempre llega demasiado tarde, para unos porque ya no están para contarlos, para otros porque, aunque hayan sobrevivido, sus nuevas raíces han crecido tanto que ya no pueden ser arrancadas de la nueva tierra en que un día germinaron. «Se puede volver si se quiere. Pero ¿se puede querer? ¿otro desgarrón? ¿otra tierra? Porque aquella será propiamente otra y no la que fue objeto de la nostalgia».⁴

Sánchez Vázquez escribía estas reflexiones en marzo de 1977,⁵ en plena transición hacia la democracia en España. Las causas que habían engendrado el exilio habían, por tanto, desaparecido, pero habían transcurrido casi cuarenta años del periplo en el *Sinaia* y desde entonces todo había cambiado. Inicialmente, el exilio se había presentado como un paréntesis a la vista del rumbo favorable a los aliados que había tomado la Segunda Guerra Mundial. El exilio se prometía entonces como algo provisional, que habría de terminar una vez que, derrotado el nazismo, los aliados depusieran a Franco del poder. Pero esto no ocurrió y la expectativa del regreso, que al principio era de meses o de muy pocos años, empezó a demorarse primero, a eternizarse después. Se avecinaba la guerra fría, la España de Franco hizo valer su rol estratégico, empezó a acoger bases militares norteamericanas y la ONU la acabó reconociendo. Luego vendría el «Plan Marshall», la llamada *modernización* del fran-

3. *Ibid.*, p. 37.

4. *Ibid.*, p. 38.

5. «Fin del exilio y exilio sin fin» se publicó por primera vez ese año con el título «Cuando el exilio permanece y dura», a manera de epílogo del libro colectivo *Exilio*, México: Tinta Libre.

quismo, la imposición de sus memorias, el relevo generacional y, con todo ello, el olvido del exilio republicano.

Otro exiliado en México como Max Aub plasmó en su diario-novela *La gallina ciega* el desencanto y la perplejidad que experimentó cuando viajó a España a finales de los años sesenta. De ahí el título del libro, que alude tanto a sí mismo como, sobre todo, a la España con la que se encuentra, representada en

una persona privada de luz, en oscuridad completa –sin perder la vista, pero metida dentro de las tinieblas gracias a una venda o pañolón–, anublados el juicio y la razón, incapaz de juzgar los colores, a quien su ignorancia parece discreción, entorpecidos los sentidos, a quien todo se volvió noche, ciego de pasión de orgullo. Sí: España con los ojos vendados, los brazos extendidos, buscando inútilmente a sus compañeros o hijos, dando manotazos al aire, perdida.⁶

Aub se siente completamente extraño ante el mundo que se encuentra en Madrid, Barcelona o Valencia, en el que ya no puede reconocerse y en el que nadie le reconoce a él ni a nada que tenga que ver con su condición de exiliado republicano. Entre la impotencia y la rebeldía, la ironía y la indignación, comprueba la radical imposibilidad de conectar con un mundo lastrado, no ya por ausencia de libertades, la censura, la presencia asfixiante del nacional-catolicismo, la indignidad moral o la mediocridad intelectual, sino también por el olvido, el silencio y la mentira. Hasta tal punto han logrado los vencedores imponer e institucionalizar la falsedad anestésica de sus memorias, que las generaciones posteriores a la guerra, educadas contra sí mismas, ni saben ni

6. Max Aub, *La gallina ciega. Diario español*, Barcelona: ed. de Manuel Aznar Soler, Alba, 1998, p. 10. Se trata de un fragmento del texto de la contraportada, que Manuel Aznar Soler cita en su excelente estudio introductorio «Max Aub en el laberinto español de 1969».

quieren saber, ni quieren ni pueden recordar; ignoran su propia ignorancia y tienen miedo de saber quiénes son en medio de un mundo cerrado y autocomplaciente que, pese a las revueltas estudiantiles, languidece entre la evasión de la cultura de consumo y la despolitización. Nadie, salvo algunas excepciones, conoce la literatura del exilio, quienes la conocen ya no pueden conectar con ella por el silencio que tan largamente les ha separado a unos y a otros, y quienes sí pueden hacerlo no tienen mayores medios para expresarlo que algunas revistas minoritarias. Aub también siente la impotencia de no poder hacer nada por los vencidos del interior como el desconocido poeta José Luis Gallego, encarcelado durante muchos años y a quien solo puede darle un abrazo. En definitiva, siente que vive «en lo olvidado, [...] en falso» y «a destiempo»;⁷ consumido por «la furia del amor hacia un pasado que no fue, por un futuro imposible»;⁸ o se siente «un turista al revés» que ha regresado «a ver lo que ya no existe» y que apenas encuentra consuelo en que «[l]as piedras siguen siendo lo que fueron».⁹

Aub se debatía entre el anhelo de volver y la conciencia de no poder hacerlo, paradoja irresoluble, y por lo tanto trágica, que experimentaron muchos de su condición, de manera especialmente álgida cuando llegó la muerte del dictador en 1975. Aub había muerto en México tres años antes y no vivió para contarlo; otros como Sánchez Vázquez sí pudieron hacerlo, pero con el «estupor primero, [...] dolor después, [...] ironía más tarde»¹⁰ con que descubrieron, justo en el momento en que sus exilios habían concluido formalmente, que, tanto si volvían como si no, jamás dejarían de ser exiliados. Si se quedaban, nunca podrían lanzarse al reencuentro con el pasado que lo

trajeron ni con las raíces que dejaron, ni podrían tampoco despertar la posibilidad de vivir el futuro que siempre soñaron. Si volvían, les asaltaría una nueva nostalgia e idealización de lo que se quedaría en el México que en su día les acogió y en el que llegaron a crecer nuevas raíces. Y lo que sería aún más doloroso: se encontrarían con un presente muy distinto del que habían imaginado encontrar motivado por sus recuerdos y añoranzas, en el que además se sentirían extraños porque todo habrá cambiado; las nuevas generaciones poco o nada sabrían –incluso ni querían saber– de la España que dejaron y no habría otra memoria viviente que la de los vencedores, ni otra alternativa a esta última que la memoria muerta de los indiferentes.

A propósito del retorno del exiliado a su lugar de origen pasados los años, Mark Robinson se pregunta qué puede ser más frustrante, que ese lugar haya cambiado tanto que ya no sea capaz de reconocerse en él, no ya en sus paisajes y escenarios, sino también en las maneras de hablar, de pensar y hasta de imaginar de sus nuevos habitantes; o que, más bien al contrario, todo parezca igual que siempre como si nada hubiera cambiado, en el sentido de que los hechos violentos que originaron su exilio y el de muchos otros no hubieran existido y como si esos exilios no hubieran servido para nada.¹¹ Quizá en todo regreso el exiliado se encuentre siempre con una combinación de ambas cosas. Todo ha cambiado, las ciudades se han modernizado, las calles se han transformado, las periferias se han urbanizado, los vecinos de la casa donde vivía ya no son los mismos y los antiguos amigos o parientes ya no están. Pero al mismo tiempo, todo sigue siendo igual porque el tiempo transcurrido no ha hecho sino reproducir la lógica de los vencedores. Las causas objetivas del exilio habrán podido desaparecer, el régimen político que lo forzó habrá podido llegar a

7. *Ibid.*, p. 189 y ss.

8. *Ibid.*, p. 311.

9. *Ibid.*, p. 245 y ss.

10. A. Sánchez Vázquez, «Fin del exilio y exilio sin fin», *op. cit.*, p. 38.

11. Véase Mark Robinson (ed.), *Altogether elsewhere. Writers on exile*, Boston-Londres: Faber and Faber, 1994, p. XIX. Se trata de la introducción a una voluminosa antología cuyo último capítulo (VI. Returns and New Departures) recoge algunas respuestas a este interrogante.

su fin, pero es muy probable que las generaciones más jóvenes hayan sido educadas en el olvido e incluso en la negación de los vencidos, construyendo su futuro al margen de ellos e ignorando que su bienestar y sus posibilidades de vida en una sociedad más democrática descansan sobre la ruina y el sacrificio de ellos. Cuando el exiliado regresa todo ha cambiado pero la lógica de ese cambio sigue siendo la misma de siempre. Al igual que el materialista histórico de la tesis VII sobre la historia de Benjamín, contempla con espanto que los vencedores de hoy no han dejado de empatizar con los vencedores de ayer, y que el «cortejo triunfal» que acompaña a los «dominadores actuales» marcha «sobre los que hoy yacen en tierra».¹² El exiliado interpela entonces al vacío porque nadie quiere hacerse cargo del pasado insatisfecho y de la memoria de la injusticia que lleva consigo, cuya reparación, y probablemente solo ella, interrumpiría esa lógica haciendo posible una verdadera transformación del presente.

Esa es la amarga paradoja que vivieron Max Aub y otros exiliados republicanos que decidieron viajar a España en los últimos años del modernizado franquismo. Habían pasado treinta años desde la Guerra Civil y todo había cambiado, pero al mismo tiempo todo seguía siendo igual que el primer día de exilio. La memoria de los perdedores seguía extraviada entre la negación, la indiferencia y la insignificancia. Aun cuando pudiera circular, de manera restringida, en el ámbito de la recepción cultural, especialmente la literaria,¹³ como figura política seguía confinada en el terreno privado y a la sombra de la memoria de los vencedores.¹⁴ O, en todo caso, era un

asunto que se desahogaba en los círculos de la resistencia anti-franquista del interior, no siempre receptivos al exilio. Esa era también la amarga paradoja que Sánchez Vázquez adivinaba en su texto de 1977, cuando el franquismo había muerto, pero su estela, aún viva, marcaba las pautas de la transición democrática recién comenzada. Las condiciones de posibilidad del exilio habían desaparecido y las propias Cortes republicanas se habían autodisuelto, pero su memoria seguiría siendo administrada por las fuerzas políticas dominantes.

Pocos retornos tan agónicos como el del exiliado y pocos regresos tan antagónicos al de Ulises como el suyo. Si, según Adorno y Horkheimer, el arquetípico personaje de Homero personifica la aventura exitosa y la «astucia autoconservadora» propios del individuo burgués,¹⁵ el exiliado que regresa a su Ítaca particular tendrá que medirse con las paradojas de su condición vulnerable y alterada, tanto espaciales como temporales. Ulises se midió con la violencia del mundo mítico que a cada golpe de timón le salía a su encuentro y logró dominarla, pero a costa de metabolizarla y reproducirla en el orden racional de la «Ilustración» que su aventura inauguraba en Occidente. El sujeto exiliado que puede dibujarse a partir de sus propias trizas fue vencido por esa violencia mítica y no puede ser rescatado por medio de la violencia ilustrada porque también cuestiona a esta última cuando pretende reducirlo a la semántica del olvido. Para la mentalidad ilustrada, educada en la lógica del progreso, ese mismo pasado del exiliado que se resiste a desaparecer bajo el olvido forma parte de un mundo encantado que la razón

12. Walter Benjamin, «Sobre el concepto de historia», en Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 129 y ss.

13. Sobre esta cuestión, es indispensable el estudio de Fernando Larraz, *El monopolio de la palabra. El exilio intelectual en la España franquista*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

14. Véase Walter Bernecker y S. Brinkmann, *Kampf der Erinnerungen. Der*

Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936-2006, Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, 2006, cap. IV. Sobre esta misma cuestión, véase también Paloma Aguilar, *Políticas de la memoria y memorias de la política*, Madrid: Alianza, 2008, cap. 2; Josefina Cuesta, *Historia de la memoria en España. Siglo XX*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, Segunda parte.

15. Véase Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, «Excursus I: Odisea o mito e ilustración», en *Dialéctica de la Ilustración*, Introducción y edición de Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 2001, pp. 97-128.

habrá de desencantar. Identifica con el mito ese mundo exiliado, poblado de nostalgias y arcaísmos, irracional y sediento de venganza, cuando en realidad es esa identificación la que está reproduciendo la violencia mítica bajo el discurso racional. Por eso pueden resultar tan perversas las condenas de la memoria histórica bajo el pseudoargumento de que reaviva viejos odios, expresa resentimiento sin más¹⁶ o está al servicio de intereses sectarios. Obviamente, esa memoria siempre podrá ser instrumentalizada al servicio de odios y estrategias partidistas, pero eso no significa que se reduzca a ello. Cuando se cae en este reduccionismo, se le está diciendo al exiliado que, para entrar en razón y regresar a su Ítaca particular, tiene que renunciar a la dignidad moral de su condición y desprenderse de la sustancia crítica de sus memorias. Por eso su rescate es de otro orden y tiene mayormente que ver con la semántica de la redención, la cual es irreconciliable con la lógica del olvido, el progreso y el consenso entre los vencedores propia de la violencia ilustrada. Por eso la derrota del exiliado siempre es doble: fue derrotado una vez en algún campo de batalla y volvió a serlo cuando la historia posterior redujo sus víctimas a una cuestión de estadística o a un daño colateral. El exiliado ha escapado del círculo de complicidades entre el mito y la Ilustración, pero a costa de no poder regresar ni reconciliarse con su propio destino. «Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre».¹⁷

16. El resentimiento de la víctima, que no es un resentimiento cualquiera, puede tener además una legitimidad moral tal y como planteó en su día un superviviente de Auschwitz como Jean Améry. En este sentido, resulta iluminador el antagonismo entre este punto de vista y el mayormente conocido de Tzvetan Todorov, que plantea Reyes Mate en *Memoria de Auschwitz. Memoria moral y política*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 195-211.

17. A. Sánchez Vázquez, «Fin del exilio y exilio sin fin», *op. cit.*, p. 38. Su obra poética también ha dado cuenta de esta condición exiliada. Véanse por ejemplo los sonetos «El desterrado», «Nostalgia», «Tierra de dolor», «Reloj del alma», «Yo sé esperar», «El poeta pregunta» y «La tierra que pisamos», en «Mi trato con la poesía en el exilio», en esta misma obra referida, pp. 175-184.

Numerosas voces como las de Sánchez Vázquez o Aub han expresado en definitiva esa condición afanosa, escindida, contradictoria y hasta desgarrada del exiliado, de la que tanto partido han sacado los estudios sobre la identidad. Cabe preguntarnos entonces ¿qué queda en medio de tanta zozobra y tanto sabor a derrota? La existencia exiliada, ¿está abocada al fracaso sin más? ¿es una existencia siempre al borde de la deriva por obra de algún viento irrefrenable o de una extraña combinación de infortunio y fatalidad ante la que nada puede hacerse? Desde luego que no. De las trizas de esta existencia pueden surgir los trazos de una nueva subjetividad. El propio Sánchez Vázquez nos proporciona alguna pista al final de su reflexión de 1977 cuando apunta que lo decisivo de esta existencia «es ser fiel —aquí o allá— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio»; es decir, no tanto «estar —acá o allá— sino *cómo se está*».¹⁸ En esa fidelidad y en esa manera de estar se juega algo más que la mera nostalgia de causas perdidas, la añoranza sentimental, el resentimiento moral o el testimonio personal, o que el afán por adaptarse a espacios nuevos y desconocidos. Se juega la memoria del exiliado, que es irreducible a una vivencia privada, porque mantiene vivo el recuerdo de un pasado insatisfecho que puede contribuir a transformar el presente, y se juega también una manera de ubicarse, capaz de desencantar los espacios que le circundan.

Obviamente, ese «algo más» de la existencia exiliada no se da por simple añadidura ni surge de manera espontánea cuando se cruza una frontera y se abandona la tierra de origen, sino que exige una experiencia que a veces puede ser larga y tortuosa. El propio Sánchez Vázquez se refiere a lo decisivo del exilio en las últimas líneas de su reflexión, después de haber dado buena cuenta de las idealizaciones, nostalgias y cegueras a las que todo exiliado se expone por su condición vulnerable. Esa capacidad de descubrir en los propios recuerdos una sus-

18. *Ibid.*, p. 38.

tancia ética o una razón política, o de descubrir raíces ocultas en una ciudad extraña cuando apenas se están intentando echar las propias, es algo latente que puede manifestarse o no y que a veces puede confundirse con la nostalgia o la extravagancia. Esos ojos que «ven y no ven» o que «mirando el presente, ven el pasado» pueden, ciertamente, expresar una fijación al pasado casi patológica o un anacronismo insignificante para el historiador convencional. Pero ver el pasado cuando se mira al presente también puede significar el encuentro fecundo entre el pasado insatisfecho que el exiliado se ha llevado consigo y las indigencias de su presente. Asimismo, su «ceguera para lo que le rodea» puede significar indiferencia ante la tierra que pisa, pero, bajo esa indiferencia, muchas veces aparente, late una singular agudeza para leer e interpretar el mundo que le rodea. Todo depende de cómo se recuerda y de cómo se está.

Este recordar y estar, tan opuesto al ser y devenir dominante en la racionalidad occidental, puede ser la clave para convertir las trizas de la existencia exiliada en los trazos de un nuevo sujeto político. El propio Sánchez Vázquez apuntaba en esta dirección en otra reflexión posterior cuando recordaba que el exilio español en México «constituyó durante sus primeros años el centro de la política antifranquista»; y que, «frente a la nostalgia, el derrotismo y la desesperanza», así como «ante los cantos de sirena que el franquismo vertía en los oídos en algunos momentos», fue una afirmación «de los principios de libertad, democracia y soberanía por los que había luchado heroicamente el pueblo español» hasta el punto de erigirse en su «voz, conciencia y corazón».¹⁹ El sujeto político que Sánchez Vázquez quiere rescatar en estas y otras reflexiones aparece delimitado, bien es cierto, por su propia experiencia política y por una circunstancia concreta como la Guerra Civil española y el consecuente exilio republicano. Hay exiliados que militan en alguna causa política y hay otros que no, unos deciden seguir

combatiendo desde el exilio con los medios de que disponen y otros no. Es obvio que quienes sí lo hagan encontrarán en ello una poderosa razón para recomponer y articular su desmembrada subjetividad. Pero, con todo, esta no será tan diferente de la que habían dejado atrás, inspirada en las mismas ideas de libertad, democracia y soberanía, y ligada a los conflictos de su tierra de origen. La experiencia del exilio introducirá en este sujeto político que quiere rescatarse a sí mismo las dimensiones críticas del recordar y el estar, pero estas permanecerán ligadas a una historia concreta de militancia que se quiere continuar. El propio Sánchez Vázquez no deja de ser ambiguo a este respecto cuando unas veces reconoce la nostalgia y ceguera del exiliado por su permanencia imaginaria en el pasado que dejó atrás, y otras pone el acento en su fuerza moral para dotar a la memoria de ese pasado de una significación crítica. Lo que queremos decir es que el exilio puede ser una figura política por sí misma con independencia, relativa al menos, de las historias particulares que recoge o de que estas sean o no historias de militancia. Hubo exiliados españoles como el propio Sánchez Vázquez que militaron en la causa política desde los años republicanos y, por supuesto, durante la Guerra Civil, y que a lo largo del exilio siguieron en ella. Hubo otros que defendieron la legitimidad republicana de otras muchas maneras, sin pertenecer a una formación política. Pero, tanto en unos casos como en otros, el exilio significó, por sí mismo, una manera singular de ser sujeto y de posicionarse en el mundo, de experimentar el espacio y el tiempo como dimensiones no solo naturales o psicológicas, sino también políticas.

Esto no quiere decir que nos aventuremos a una especie de teoría abstracta del exilio, o a hacer de este último un concepto vacío de contenidos. El exilio es una experiencia vivida por sujetos concretos y expresada a través de historias particulares. Ahora bien, muchas de esas historias dejan entrever algo en lo que todas ellas se reconocen como tales: el exilio como una forma de vida en la que lo político juega un papel

19. *Ibid.*, p. 75 y ss.

muchas veces inadvertido pero primordial, capaz de desplegar un amplio potencial crítico y de llevar a su máxima expresión una cierta manera de recordar y de estar. Con esta nueva subjetividad, conformada a partir de tantas alteridades y trazada a base de tantas trizas, las historias particulares no desaparecen ni se difuminan, sino que, más bien al contrario, alcanzan su plenitud expresiva; es decir, se relativizan y adquieren conciencia de su particularidad, favoreciendo así su complicidad e identificación con las historias de otros exilios. Por así decirlo, tienden a universalizarse, ganando además con ello una mayor fuerza interpeladora. La particularidad de cada uno de los exilios es irrenunciable, pero si se descubre la experiencia que late bajo todos ellos, la causa del exiliado republicano español podrá verse reflejada en la de un refugiado guatemalteco y un exiliado judío podrá identificarse con un refugiado iraquí, por ejemplo.

La figura del exiliado como tal, en su simple exposición y presencia, incluso en su pura existencia pasiva, esconde así un potencial crítico de largo alcance por su capacidad de interpelar e interrumpir. En este sentido, se reconoce en numerosas figuras críticas del pensamiento contemporáneo que han expresado la autoridad moral y epistemológica emanada del sufrimiento y de la fragilidad del otro, tales como la *ecceitas* de Jean-Luc Nancy, tan cercana al «si esto es un hombre» de Primo Levi, o al *autroui* del que habla Maurice Blanchot.

Una exiliada emblemática como María Zambrano expresó también esta conexión íntima entre alteridad e interpelación, temporalidad e interrupción cuando en *Los bienaventurados* sostiene que el exiliado es «él mismo ya a su paso, una especie de revelación que él mismo puede ignorar, e ignora casi siempre como todo ser humano que es conducido para ser visto cuando él lo que quiere es ver. Pues que el exiliado es objeto de mirada antes que de conocimiento, [...] que es como decir de escándalo». O cuando sostiene que es «el devorado, el devorado por la historia» o por «El Tiempo», que es «Dios de la

visión [...]».²⁰ Es la presencia de lo que siempre está ausente y por eso interpela hasta el punto de que su subjetividad consiste en ofrecerse como transparencia interruptora. El exiliado –viene a decir Zambrano– es la personificación de una alteridad radical e interpeladora que cuestiona la lógica de la que ha sido despedido, de un otro que ha sido arrojado al olvido y que, cuando en medio de su oscuridad logra hacerse visible, revela y escandaliza, descubre y desenmascara. Constituye una especie de anti-Ulises o anti-héroe de la racionalidad occidental, uno de esos «héroes a los que nadie ha cantado» de los que habla Horkheimer a propósito de quienes, contrariamente a «las hinchadas personalidades de la cultura de masas» o a «los dignatarios convencionales», han pasado por el martirio anónimo de los campos de concentración, «han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión», y «han expuesto conscientemente su existencia como individuos a la destrucción terrorista». Entre las figuras del exilio y del campo hay una relación tan estrecha como la que hay entre las memorias de muchos exiliados y de muchos campos. Se trata por tanto de una relación tanto material como simbólica, que en todo caso dibuja un antagonismo. El exilio es expresión de resistencia y supervivencia, y también es una respuesta conceptual a las dimensiones concentracionarias de la política moderna. Persigue así el alumbramiento de un nuevo sujeto y de formas no opresivas de entender la política y hasta la filosofía como tal. En este mismo sentido apunta Horkheimer cuando, hacia el final del fragmento anteriormente citado, afirma que esos mártires anónimos de los campos «son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer» y que «la tarea de la filosofía» no es otra que «[t]raducir lo que han hecho a un lenguaje que sea escuchado aunque sus voces percederas hayan sido reducidas al silencio por la tiranía».²¹

20. María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid: Siruela, 2004, pp. 32 y ss.

21. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2002, p. 168.

El exilio constituye en definitiva una figura política que cuestiona de manera radical muchos de los espacios y tiempos que ha construido la racionalidad moderna. Pone al descubierto las dimensiones excluyentes del Estado y su gran aliado: el relato de nación; arroja luz sobre la relevancia de ambos en la génesis del totalitarismo y sobre las complicidades sombrías entre este último y las fórmulas contractualistas de las que tanto provecho ha sacado la inteligencia liberal. El exilio es un lugar privilegiado –por su condición de no-lugar, precisamente– para sopesar críticas del espacio político moderno, como la de Agamben cuando hace del campo de concentración su gran metáfora; así como para desmitificar numerosas construcciones de la identidad moderna. Es el germen de una nueva ciudadanía, inspirada en la semántica de la alteridad y en la condición diaspórica. Asimismo, desenmascara la violencia del olvido inscrito en las lógicas del progreso de las que tanto se han nutrido las filosofías de la historia, así como en las continuidades trazadas por el historicismo cuando ha querido librarse de estas últimas. Plantea otras hermenéuticas del pasado, irreducibles a las metodologías del historiador científico o convencional, poniendo en valor la significación crítica y subversiva de la memoria.

Las páginas que siguen plantean una aproximación a estas figuras críticas del exilio, sin ninguna pretensión sistematizadora pero sí con la modesta intención de sugerir algunas reflexiones al respecto. Como ya hemos adelantado, sus claves fundamentales no son otras que la memoria y el desarraigo, entendidos como una experiencia capaz de alumbrar una crítica política de largo alcance. Como asimismo se habrá podido ya advertir, esta aproximación discurrirá sobre todo en el contexto del exilio republicano español de 1939, el cual resulta particularmente propicio para lo que queremos plantear, por varias razones. Se trata de uno de los exilios más significados del siglo xx por sus cifras y su duración, su masa crítica y su aportación cultural, su diversidad sociopolítica y su amplitud geográ-

fica. Lo fue además por su estrecha relación con la experiencia de una guerra más que civil. Como bien es sabido, la Guerra Civil española fue también un conflicto internacional en el que se jugaba el destino de Europa; de hecho, fue de alguna manera el primer episodio de la Segunda Guerra Mundial, el cual tuvo desde el principio una clara significación anti-fascista, que atrajo a voluntarios de los cinco continentes. Pero se trata además de un doble exilio: primero de la España fascista de Franco; después, de la Europa que construyeron los aliados tras la derrota del nazismo y en la que esa España sobrevivió porque tenía un papel geopolítico que jugar. Exilio por tanto de España y también de Europa, en muchos casos tras haber combatido contra el nazismo y tras haber sobrevivido a los campos de concentración. Los republicanos españoles fueron los grandes derrotados de todas las guerras y es precisamente ese fracaso radical lo que dota a este exilio de una condición singularmente poderosa para desplegar miradas críticas sobre el áspero mundo que le rodea.

Obviamente, el exilio español no es el único que puede aportar notas de ejemplaridad y singularidad en medio de un siglo tan violento como el xx. ¿Cómo no pensar en el exilio judío centroeuropeo engendrado por el nazismo y marcado por el genocidio, sobre el trasfondo además de una larga tradición diaspórica y no menos larga historia de antisemitismo? ¿Cómo no tener en cuenta los numerosos exilios latinoamericanos o los que engendró el comunismo soviético, por recordar solo algunos de los más significativos? Sin duda cada uno de ellos merecería un estudio monográfico. En cualquier caso, una de tantas lecciones que se pueden extraer de los exilios es que entre unos y otros no hay competencia sino complicidad. Por las voces de unos hablan también las de los otros, aunque las lenguas con que lo hagan sean muchas veces extrañas entre sí. Una cierta manera de recordar y de estar les une.

Una última aclaración: es obvio también que no todos los exilios son vividos primordialmente bajo el signo de la contra-

dicción y el desarraigo. La existencia exiliada no es necesariamente una existencia en vilo o escindida, tal y como la retrataba Sánchez Vázquez. Mucho se ha escrito también sobre la capacidad del exiliado de arraigar en su nuevo destino, sobre las ricas posibilidades de vida que puede encontrar en él —o de continuar allí las que había empezado a desarrollar en su tierra de origen—,²² e incluso sobre su voluntad de olvido de lo que ha dejado atrás. El exilio es una experiencia muy compleja y una tipología del mismo mostraría las diferencias e incluso antagonismos entre unos modos de vivirlo y de expresarlo y otros. Al mismo tiempo, si toda tipología se hace a costa de la reducción y simplificación de la realidad que pretende clasificar, más aún lo hace en el caso de experiencias como el exilio, precisamente por su complejidad y por su mayor o menor grado de contradicción. El exilio es una experiencia que puede ser muy larga en el tiempo y que por eso mismo puede registrar momentos muy diversos. No parece por ello muy plausible que pueda reflejarse en tipos o perfiles perfectamente nítidos. Una exiliada emblemática como María Zambrano, que hizo del exilio su morada, no dejó por ello de revivir su infancia andaluza cuando llegó a La Habana. Y también al contrario, en todo exilio vivido bajo el signo de la reconciliación aparece en algún momento la con-

tradición, con todo su potencial crítico. Es precisamente ese momento el que queremos rescatar.

Exilio y utopía

El exilio es por definición el lugar de la *utopía*, precisamente por su condición de no-lugar. El exilio es el u-topos en el sentido más literal, estricto y contundente del término porque identifica a un sujeto fuera de lugar, desprendido de su topos por el efecto de la violencia. La figura del exilio invita por tanto a rescatar el momento negativo y más crítico de todo pensamiento utópico, impidiendo que su fuerza imaginativa se pierda en la ensoñación idealizadora bajo la que siempre se reproducen las localizaciones opresivas. Si las utopías, tal y como tantas veces se ha repetido, son el sueño de unos pocos convertido en pesadilla de muchos, la figura del exilio permite rescatar el momento crítico de la imaginación utópica para romper ese círculo entre el sueño y la pesadilla del que nunca parecen escapar las leyes de la ciudad y del Estado. El exilio alude entonces a un afuera interpelador o a un margen desde el que se exige que la polis dé cuenta de sus dimensiones excluyentes. Obliga a visibilizar el costo del vínculo comunitario cuando este se construye en función de universalismos particularistas, de conceptos de justicia en cuyos contenidos no caben las respuestas a la injusticia, de codificaciones jurídicas que bajo la denominación de los derechos humanos diluyen el sufrimiento concreto de las víctimas, o de lenguajes que disfrazan este último.

El exilio como un «no-lugar» o como el lugar de la «u-topía» puede situarse así en el centro de numerosas reflexiones contemporáneas en torno al potencial crítico de la existencia o del pensamiento desubicados, guardando además una estrecha complicidad con otras figuras críticas de la ciudad y la polis. Una de ellas bien podría ser la del *flâneur*, con la que Benjamin

22. Eso es lo que expresa el célebre término *transtierro*, acuñado por José Gaos para referirse a su exilio en México y del que tanto se ha abusado para identificar al conjunto del exilio español del 39. Véase «Los *transterrados* españoles de la filosofía en México» y «Confesiones de un transterrado», en José Gaos, *Obras completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, Prólogo de Leopoldo Zea, México: UNAM, 1996, pp. 224-244 y pp. 544-558, respectivamente. El término en cuestión expresa felizmente la comunidad de lengua y de pensamiento en Hispanoamérica, temática que Gaos desarrollará en algunos de sus libros, pero inhibe las posibilidades críticas de la experiencia del exilio. El propio Sánchez Vázquez ha señalado esta insuficiencia en «Del destierro al transtierro», en Alicia Altet y Manuel Llusia (coords.), *La cultura del exilio republicano español de 1939*, Madrid: UNED, 2003, vol. 2, pp. 627-636.

plasmaba una visión exiliada de la ciudad moderna en todo su apogeo cultural y desarrollo industrial, como era el París del siglo XIX. El *flâneur* explora y escruta el rastro «utópico» o desubicado de aquellos espacios y tiempos de la ciudad que se han visto arruinados por el efecto de la nueva urbanidad, cuya opulencia desenmascara. Posee así una agudeza hermenéutica capaz de leer en datos aparentemente insignificantes la posibilidad de narraciones diferentes de esa ciudad, construidas desde la perspectiva de los excluidos. Se detiene ante imágenes que esconden significados ocultos para la semiótica convencional y cuya legibilidad puede interrumpir el sueño –convertido en pesadilla– de la Modernidad capitalista. Hace presente la historia de sufrimiento y barbarie que esas imágenes encubren y al mismo tiempo expresan.

El *flâneur* pone así en juego un concepto de experiencia muy diferente del paradigma científico de la Ilustración, en el que espacio y tiempo son categorías que se restringen al ámbito de la realidad fáctica o positiva, con reducciones trascendentales o sin ellas. Para aquél, los hechos observados no son más que el indicio de una realidad fracasada pero irreducible a ficción, que pervive en estado de latencia y que es posible despertar mediante el despliegue de una memoria desubicada. Su espacio y su tiempo son de otro orden y tienen mayormente que ver con el estar y el recordar del exiliado. Su espacio es el de los lugares que no figuran en los libros de viajes ni en las morfologías urbanas, y su tiempo es el de las memorias inscritas en esos mismos lugares. Uno y otro se compenetran en lo que Benjamín denomina *huellas* y *auras*. «La huella es la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que la dejó atrás. El aura es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca. En la huella nos hacemos con la cosa; en el aura es ella la que se apodera de nosotros».²³ Mientras que

la *huella* es el signo residual de un pasado ausente porque ha sido declarado insignificante; el *aura* es la inspiración que suscita un dato del presente para interpretarlo de una manera diferente, bajo una mirada capaz de leer en él su pasado oculto. Por eso el *flâneur* cambiaría todo su saber por hallar «el lugar donde se produjo un ataque o se levantó una barricada, por la intuición de un umbral o reconocer al tacto una loseta [...]». El *flâneur* deambula por barrios desconocidos eludiendo el hambre y dejándose atrapar por «el magnetismo de la próxima esquina, de una masa de follaje a lo lejos, del nombre de una calle»,²⁴ el cual posee para él una «virtud evocadora» que amplía su percepción, semejante a la que poseen «los bordes de las aceras» o «la arquitectura del adoquinado»; pues qué sabemos de todo ello nosotros –se pregunta– «que jamás hemos sentido bajo la planta desnuda de los pies el calor, al suciedad y las aristas de las piedras, que jamás examinamos los desniveles de las losetas para tumbarnos en ellas».²⁵

El *flâneur* se deja llevar así por una «embriaguez anamnética» que no solo se nutre de aquello que «se le presenta sensiblemente ante los ojos», sino que también «se apropia del mero saber, incluso de los datos muertos, como de algo experimentado y vivido».²⁶ Uno de esos datos que el mero saber de la ciencia social decimonónica reducía a algo inerte, amorfo y homogéneo era la muchedumbre, en la que el *flâneur* se adentra y encuentra un ámbito privilegiado de experiencia. En medio de ella, observando sus movimientos laberínticos y los rasgos de su depauperación, ese saber se transformaba en una exploración del capitalismo por dentro y en una especie de «ciencia oculta de la coyuntura económica» que daba cuenta del trasfondo marxista heterodoxo de la crítica benjaminiana. Frente a la ociosidad aristocrática o puramente estética dirigida a la con-

24. *Ibid.*, p. 421 y ss.

25. *Ibid.*, p. 517

26. *Ibid.*, p. 422

23. W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, ed. de Rolf Tiedemann, trad. de Luis Fernández Castañeda, Madrid: Akal, 2005, p. 450.

templación del arte y la belleza, «la ociosidad del *flâneur* es una manifestación contra la división del trabajo». ²⁷

El *flâneur* es en definitiva una especie de exiliado dentro de la ciudad que quiere habitar sin conseguirlo porque no entiende la ciudadanía sin la presencia de sus espacios negados y sus memorias ocultas. En cierto sentido, es una figura del *exilio interior*, término del que tanto se ha abusado, por ejemplo para referirse a la resistencia intelectual bajo la España franquista; una resistencia que sin duda pudo ser muy valiosa y merecer todo el reconocimiento por ello, pero que no puede identificarse con ninguna forma de exilio porque le faltó lo que precisamente define a este último: la condición *utópica* o la carencia de *tópos*.

Pero la figura del exilio también nos remite a cuestionamientos más ambiciosos del espacio político moderno, y no solo de aquellos que se han delineado con la horma del totalitarismo, lo cual podría resultar muy obvio. Lejos de reducirse a una marca del estado totalitario y, por tanto, a una figura que el estado liberal podría abanderar en su pugna con este último o para reivindicar sus bondades, pone más bien en evidencia las zonas grises que existen entre uno y otro, así como sus oscuras complicidades genealógicas. El caso de los exiliados republicanos españoles del 39, al igual que el de los judíos centroeuropeos durante los años del nazi-fascismo y de la Segunda Guerra Mundial resulta bien ilustrativo. Huidos de la cárcel o la muerte en sus países de origen, no fueron bien recibidos en los países vecinos pese a la condición democrática y liberal de los mismos, siendo destinados en muchos casos a campos de internamiento o de concentración sin estatuto legal ninguno o muy incierto. Incluso terminada la guerra, unos no pudieron regresar a España porque las democracias occidentales decidieron que la dictadura de Franco podía ser estratégicamente rentable y otros siguieron siendo vistos con recelo. A unos

y a otros les sucedió lo que apunta Hannah Arendt hacia el final de su análisis del imperialismo incluido en *Los orígenes del totalitarismo*, a propósito de las grandes masas de desplazados en Europa durante el periodo de entreguerras: que los países receptores empatizaron mayormente con la barbarie de los perseguidores que con los supuestos derechos humanos de los perseguidos. ¿Cómo fue esto posible?

Los exiliados no cuestionan las obvias diferencias que separan a una política de inspiración totalitaria de otra de inspiración liberal, pero sí ponen al descubierto algunas dimensiones oscuras de esta última que permanecerían ocultas sin ellos, especialmente cuando no pueden acogerse a ningún derecho real de asilo y se convierten en apátridas. Esto es precisamente lo que sucedió en dicho periodo al hilo de numerosas crisis, guerras civiles y revoluciones, y al compás de la expansión intimidatoria los estados totalitarios. Para los apátridas, desnacionalizados en sus países de origen e inasimilables a ningún derecho en sus países de destino, no quedaba otra opción que la excepcionalidad y, por lo tanto, el campo de internamiento o el abandono a la arbitrariedad policial internacionalmente organizada. ²⁸ En su mencionado análisis, Arendt apunta cómo estas masas de apátridas, que llegaron a ser millones, imposibles de repatriar allí donde nadie les deseaba y tan difíciles de asimilar o naturalizar, pronto se convirtieron en «la escoria de la tierra», cuya existencia resultaba entre amenazadora y superflua.

La figura del apátrida puso así en evidencia que el estado liberal no solo gravitaba sobre la producción de libertades, sino también sobre la seguridad material de sus propietarios; que el antagonismo schmittiano amigo-enemigo, como experiencia

28. Arendt señala que durante los años treinta existió a este respecto una auténtica política exterior organizada por los aparatos policiales de Estados tanto totalitarios como democráticos, los cuales actuaban de manera cómplice entre sí al margen de sus gobiernos oficiales. Véase *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Prólogo de Salvador Giner, Madrid: Alianza, 2006, p. 409 y ss.

27. *Ibid.*, p. 432.

originaria de la política, no era exclusiva del estado totalitario, como tampoco lo era la radicación del poder soberano en su facultad de declarar la excepcionalidad; y que el sujeto real del liberalismo no era tanto el espíritu o la conciencia racional en busca de autonomía moral, como el cuerpo material debatiéndose entre la vida biológica y la nuda vida. Puso en evidencia su matriz bio-política, que el nazi-fascismo llevaría después a su máxima expresión.

Pero los apátridas hicieron visible, sobre todo, la debilidad congénita de una figura tan ligada al liberalismo y el universalismo modernos como la de los derechos humanos, inaplicables sin la mediación de la ciudadanía o del Estado-nación. Dicho de otra manera, evidenciaron la ficción de que la dignidad humana descansa en el hombre como tal o en el hecho de nacer hombre, lo cual no deja de ser una abstracción desmentida desde el primer momento por la soberanía del pueblo o la nación, garante única de esa dignidad. Con su apelación al nacimiento o al estatuto de la vida como fuente genuina e inmanente de derechos, el liberalismo revolucionario abolió los derechos derivados de la cuna, la tradición o la religión, pero a costa de depositarlos en la soberanía nacional. Esta última se convirtió entonces en la única instancia capaz de dotar al nacimiento de un carácter legal y no meramente natural, de convertir la nuda vida o la existencia animal del ser humano que nace envuelto en la oscuridad de su propia singularidad radical e irreducible, en un estatuto igualitario, en una vida biológica y reconocida, reservándose además la posibilidad de devolverle a esa condición natural mediante la desnacionalización. De esta manera —apunta Arendt— «[p]arece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante»;²⁹ o como si el mundo no hallara «nada sagrado

en la abstracta desnudez del ser humano»,³⁰ identificándola más bien con algo extraño y amenazante que cuestiona los límites y escapa al control del artificio igualitario desarrollado por la racionalidad moderna, en su búsqueda de compromiso entre la libertad y la seguridad. El Estado-nación fue probablemente la máxima institución de ese compromiso y por eso la oscura condición natural del ser humano fue rápidamente identificada con lo extranjero. «El "extranjero" —prosigue Arendt— es un símbolo pavoroso del hecho de la diferencia como tal, y denota aquellos terrenos que el hombre no puede cambiar y en los que no puede actuar y a los que, por eso, tiende claramente a destruir».³¹

En el mundo moderno, nacer con dignidad humana significa por tanto nacer bajo la condición ciudadana, es decir, con unos lazos de sangre (ser hijo de ciudadanos) y de tierra (nacer en un territorio). No importa que lo primero se relativice en tiempos de paz y el acento recaiga en lo segundo, tal y como ha hecho el liberalismo desmarcándose del nacionalismo étnico o del racismo explícito del estado totalitario. La figura de los derechos humanos, aun siendo respetable, queda desde el principio en manos de la filantropía profesional, al tiempo que la nación gana terreno al Estado y la relación entre el hombre y el ciudadano se convierte en una cuestión política esencial. Agamben recuerda en este sentido la centralidad y ambigüedad de la misma noción de ciudadanía ya durante el transcurso de la Revolución francesa, con la que se intentaba acotar y restringir gradualmente el *ius soli* y el *ius sanguini*. Con el paso del tiempo, qué y quién es francés o alemán, por ejemplo, dejará de ser una pregunta antropológica para convertirse en una pregunta estrictamente política.³²

30. *Ibid.*, p. 424.

31. *Ibid.*, p. 426.

32. Giorgio Agamben, «Política del exilio», en revista *Archipiélago*, núm. 26-27, Madrid, 1996, p. 44 y ss.

29. *Ibid.*, p. 425.

Esa es la experiencia que vivieron los apátridas durante el periodo de entreguerras y que, siendo todavía actual, dota a la figura del exilio de tanta profundidad crítica y de una significación política crucial. Privados de hogar y de protección gubernamental, excluidos de toda comunidad organizada y reducidos por tanto a la insignificancia sus palabras y sus actos, esos apátridas perdieron incluso el «derecho a tener derechos».³³ Eran culpables de su propia inocencia por su incapacidad legal de hacerse responsables de sus actos, no cabían en ninguna figura jurídica de asilo ni en ningún tratado internacional; cuando algún filántropo invocaba a su favor los derechos humanos no podía evitar hacerlo mediante eslóganes inocuos o asemejándose a los discursos contra la crueldad sobre los animales, y sus vidas dependían de la caridad y la suerte. Carecían de algo aún más básico que la libertad o la igualdad ante la ley, como era una ciudadanía que las hiciera valer. Por eso mismo, si tenían libertad de movimientos, ello no les daba derecho a un lugar o una residencia, al igual que al delincuente encarcelado; si eran libres para expresar sus opiniones, a nadie le importaba porque eran como si las expresara un loco. Podían actuar, pero sin derecho a la acción, podían opinar, pero sin derecho a la opinión porque carecían de un lugar en el mundo en que eso fuera significativo. Su calamidad no radicaba en que vivieran bajo la opresión, sino en que nadie quería oprimirles. En definitiva, habían sido expulsados de la humanidad civilizada y devueltos a la raza humana, a la que pertenecían de la misma manera que un animal pertenece a una determinada especie. Habían sido devueltos a la nuda vida o al estado salvaje del nacimiento sin ciudadanía. Los derechos humanos habían nacido ligados a la suerte del Estado-nación y cuando este entró en crisis debido al tránsito generalizado de refugiados, parias y minorías desnacionalizadas, se puso en evidencia la endeblez,

la ficción y, sobre todo, la paradoja que implica que la pérdida de esos derechos

coincide con el instante en que una persona se convierte en un ser humano en general –sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse– y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre este, pierde todo su significado.³⁴

Pero si el exilio cuestiona poderosamente el espacio político moderno, tanto o más cuestiona la temporalidad con la que se han construido las historias de ese espacio, las cuales se expresan, en primera instancia, a manera de relatos de nación. La nación llena de contenidos la vida del Estado, a los que unifica bajo una identidad colectiva que necesita narrarse para reconocerse. Alude por tanto a un territorio y también a un relato o una identidad narrativa. Pues bien, el exilio cuestiona ambas instancias. Es la expresión negativa tanto de las codificaciones geopolíticas implicadas en la figura del Estado, como de las narraciones que necesita para sostenerse y para concurrir en el espacio beligerante abierto por la soberanía moderna.

Se ha señalado muchas veces, y no sin razones, el nacionalismo cultural que algunas veces suele caracterizar a las comunidades exiliadas como respuesta, precisamente, a su desarraigo y a su exclusión de los relatos de nación que se han construido sobre la base de su ausencia. En el contexto del exilio español en México, por ejemplo, se han estudiado los vínculos que numerosos exiliados quisieron preservar y reconstruir con la nación de la que habían sido expulsados, a través de una amplia memoria

33. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 420.

34. *Ibid.*, p. 427.

cultural –enfocada sobre todo hacia los años republicanos y sus antecedentes–, que les permitiera salvar su identidad amenazada e incluso erigirse en auténticos depositarios de los legados de esa misma nación, frente a los relatos falsificadores de la España oficial. Se han estudiado también las implicaciones de esta memoria cultural, tanto desde enfoques desmitificadores que ponen en evidencia sus tendencias ensimismadas y desmovilizadoras, o ideológicamente interesadas, como desde enfoques constructivos que recogen su traducción política, plasmada en proyectos de Estado y en relatos de nación a la altura de las nuevas circunstancias.³⁵ Pero una vez más debemos insistir en que lo que ahora nos interesa rescatar es la vocación apátrida del exilio como tal, más allá de estos vínculos identitarios con el lugar de origen, sin por ello negarlos. Más allá de los laberintos de la identidad exiliada se despeja una alteridad radical con la que se puede construir un nuevo sujeto político y no solamente escribir buena poesía, de la que los exilios han dejado, por cierto, muestras extraordinarias. Aun más, la poesía del exilio ha intuido y expresado con gran vehemencia algunas veces este nuevo sujeto político, tal y como veremos más adelante a propósito de León Felipe. Asimismo, ese *más allá* no alude a una difusa sublimación del dolor que todo exilio acarrea, sino a una experiencia real y material –difícil de teorizar, bien es cierto– que obliga a desmitificar toda identidad nacional y no solamente la que el exiliado a duras penas puede preservar a base de supuestos anacronismos ensimismados. Toda crítica del cielo es insuficiente si no se completa con una crítica de la tierra.

35. Una visión desmitificadora del nacionalismo cultural del exilio puede encontrarse, por ejemplo, en Sebastiaan Faber, *Exile and cultural hegemony. Spanish intellectuals in México, 1939-1975*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2002. Un enfoque más constructivo ha sido recientemente desarrollado por Jorge de Hoyos Puente en *La utopía del regreso. Proyectos de Estado y sueños de nación en el exilio republicano en México*, México: Colegio de México, 2012.

Más allá, por tanto, de sus obvias y diversas filiaciones con el pasado y con todo aquello que han dejado atrás, los exiliados dibujan un continente apátrida e insumiso frente a la violencia de la nación en sus múltiples manifestaciones. De ello se desprende una potente crítica del nacionalismo, cuyas conformaciones románticas, ligadas a la secular mitificación del territorio y la lengua, del genio o la pasión colectiva y, finalmente, la sangre, fueron advertidas por numerosas genealogías exiliadas del nazi-fascismo.³⁶ Incluso el nacionalismo de raíces liberales, aun a pesar de relativizar esos vínculos, no se libró de su contaminación totalitaria. La nación liberal nunca dejó de asimilar la violencia de la identidad moderna, patente en sus narraciones y sus (des)memorias: la esencia de la nación, decía Renan, «es que todos los individuos tengan muchas cosas en común», pero «también que todos hayan olvidado muchas cosas».³⁷ Los relatos de nación, incluidos los de inspiración liberal y especialmente los que tienen un sentido fundacional, son, entre otras cosas, la traducción narrativa de este olvido. Toda identidad nacional necesita un relato que no solamente cohesionese sus elementos definitorios, sino que también legitime sus exclusiones y sus expulsiones, su negación de la alteridad y su rechazo de las minorías, ya sean étnicas, culturales o políticas. Los ejem-

36. Además de las más célebres y de referencia obligada como la desarrollada por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, cabría señalar otras menos conocidas como la que planteó Fernando de los Ríos en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de la Habana en agosto de 1941 bajo el título de «El sentido de la actual descomposición política del mundo»; en otra serie titulada «Interpretaciones contemporáneas del Estado», presentada en la Universidad de Puerto Rico en el verano de 1943; y hacia el final de su libro *¿A dónde va el Estado? Estudios filosófico-políticos*, publicado póstumamente en 1951, en Buenos Aires, con un prólogo de Luís Jiménez de Asúa. Véase, ed. de Teresa Rodríguez de Lecea, Madrid-Barcelona: Fundación Caja de Madrid-Anthropos, 1997, pp. 150-182, pp. 269-313 y pp. 407-630, respectivamente.

37. Ernesto Renan, *¿Qué es una nación?* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 17.

plos que podrían aducirse son innumerables y también muy diversos.

Algunos de esos ejemplos podríamos encontrarlos en las revoluciones iberoamericanas de Independencia, de las que podría esperarse el alumbramiento de naciones con relatos más críticos y menos excluyentes que los de los antiguos imperios, teniendo en cuenta que se habían originado en la ruptura del sometimiento colonialista. Sin embargo, no queda nada claro que así fuera; esas naciones recién proclamadas reprodujeron las narrativas excluyentes propias de la imaginación liberal-conservadora moderna y, con ellas, el olvido, no ya de minorías, sino de amplias mayorías representadas sobre todo por indígenas y negros, e incorporadas a los nuevos relatos en un sentido más emblemático o espectacular que otra cosa —en la moneda y la bandera, en la exaltación casi mítica del pasado precolombino, por ejemplo. Es decir, bajo las codificaciones propias del olvido. Eran naciones dibujadas y narradas a la medida de los intereses criollos —y de las pugnas entre ellos—, y marcadas, por cierto, desde sus comienzos, por la constante de la guerra y el exilio.

La revolución norteamericana había discurrido por cauces bien diferentes y puede ilustrarnos sobre un concepto nada irrelevante para entender la dimensión excluyente de la nación moderna como el de propiedad. Para empezar, es evidente la analogía que la propiedad guarda con la nación, formando parte con ella de la misma constelación semántica delineada por la identidad moderna. Pero, además, existe, al menos en este caso, una relación directa entre ambas nociones. El desarrollo organizado de la propiedad y su incipiente lógica capitalista, ligado a la explotación científico-técnica de los recursos naturales, la moral del deber y el sentido cívico, con lo que el colono de América del Norte justificaba su fe religiosa derivada del reformismo protestante, fue un factor decisivo en la progresiva maduración de su identidad nacional. Lo fue primero erigiéndose en un argumento ideológico idóneo para legitimar la segregación e incluso aniquilación de los indios, una de

cuyas notas de supuesta barbarie radicaba, precisamente, en su nomadismo y su consecuente incapacidad para la cultura de la propiedad. Esta cultura, en la que confluían religión y política, destreza técnica y empresa social, contribuyó sin duda a cohesionar la identidad de los nuevos pobladores, quienes —contrariamente a los conquistadores del sur, en donde el proceso colonizador fue mucho más contradictorio, complejo y caótico— ya tenían el terreno abonado para dar el paso hacia la independencia cuando la ideología ilustrada, después, empezó a propiciarla. La nueva nación anglosajona, que también tenía a su favor la progresiva hegemonía global de esa misma civilización tecno-científica a la que había ido contribuyendo desde su prehistoria colonial, se afianzará, bien es cierto, como paradigma de un liberalismo no solo económico, sino también político y religioso que no pocos exiliados de la época bien podrían anhelar —pensemos en un Blanco-White en Inglaterra, por ejemplo. Pero había nacido a costa, precisamente, del exilio en masa y hacia la nada de quienes habitaban su territorio antes de que allí se instalara la cultura terrorista de la propiedad, y cuyo olvido ni siquiera tendrá el decoro del emblema ni el honor ficticio de un pasado dorado.

El exilio es, en definitiva, el *no-lugar* de la Modernidad y también la expresión de sus omisiones narrativas. Pero hay momentos fugaces en los que esa Modernidad parece traicionarse a sí misma, incluso de la mano de sus pensadores más prototípicos. Hegel era uno de ellos. Hegel, el gigante de la razón moderna que llevó la lógica del progreso a la plenitud de su violencia, que redujo la experiencia del fracaso a la insignificancia e identificó el ser con el devenir exitoso de sus posibilidades, que perfiló el estado totalitario y encontró en la cultura cristiano-germánico su contenido modélico, tuvo sus deslices. Es inevitable que todo sistema de pensamiento incurra alguna vez, por su pretensión y envergadura, en alguna contradicción, y Hegel no fue una excepción. Hay un momento inconfesable de su filosofía de la historia en que el *Geist* o Espíritu