

Del Lager al exilio*

Reyes Mate

PROFESOR DE INVESTIGACIÓN DEL CSIC AD HONOREM

1 El campo de concentración es un concepto muy plástico para los que vivimos después de la barbarie nazi, que tiene, sin embargo, unos orígenes inciertos. Los hay que lo fijan en 1896, una creación de los conquistadores españoles en Cuba destinada a reprimir la sublevación de la colonia. Otros piensan que es más bien un producto inglés puesto en práctica unos años después, en la Guerra de los Boers, para neutralizar a los levantiscos colonos de origen holandés.

Lo que conviene tener presente es que con esta figura se aplicaba el estado de excepción a una población civil entera. Lo que se quiere decir con esto es que los campos no representan una modalidad del derecho penal ni del mundo penitenciario, sino que nacen en un contexto de guerra —de guerra colonial, ciertamente— como suspensión temporal del derecho vigente.

Entre 1915 y 1933, esta figura política salta de las colonias a las metrópolis y se convierte en un recurso habitual de los estados europeos, para responder al problema que representaban esas grandes masas migratorias que deambulaban de un país a otro como resultado del fin del orden hasta entonces vigente, representado por los imperios otomano, austro-húngaro y británico. La respuesta política a la desintegración de los imperios fue el campo de concentración.

Hoy, sin embargo, relacionamos los campos con el nazismo. El Tercer Reich introduce, en cualquier caso, dos variantes que resultan definitivas. En primer lugar, pasan a ser campos de exterminio (sin que desaparezcan los de concentración) y, en segundo lugar, lo excepcional se convierte en habitual: el campo se convierte en morada definitiva. La suspensión de la ley no es temporal sino permanente. Así lo plantea Himmler en 1933, cuando habilita el campo de Dachau, en las cercanías de Múnich, para prisioneros políticos.

2 Esta figura política ha sido objeto de estudio por ser el espacio de un tipo de barbarie desconocida. Una de las preguntas más inquietantes es la de saber si fue un hecho histórico, pasajero, o algo más. Para Giorgio Agamben es algo más que un hecho histórico de circunstancias. Estaríamos más bien ante una estructura jurídico-política que sería como «la matriz oculta, el nomos del espacio político en que aún vivimos» (Agamben, 2001, p. 37). Hacer del campo «el nomos político» de nuestro tiempo quiere decir que «lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zoé* en la *polis*, en sí misma antiquísima... Lo decisivo es el hecho de que la excepción se convierte en regla; el hecho de que el espacio de la nuda vida va coincidiendo con el espacio público, de forma que inclusión y exclusión, externo e interno, *bios* y *zoé*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación» (Mate, 2003, p. 76). Lo que está diciendo es que el campo se ha convertido en el símbolo de la política moderna. Ha pasado de hecho circunstancial a categoría estructural y esto vale tanto desde el punto de vista jurídico como político.

Desde el punto de vista jurídico el estado de excepción es, dice Carl Schmitt, «la suspensión de todo orden existente» (Mate, 2006, p. 146). Y Giorgio Agamben lo glosa diciendo que esa suspensión de la norma no significa que lo que es objeto de suspensión o excepción quede liberado de toda norma sino todo lo contrario: el individuo o el grupo de individuos en cuestión quedan incondicionalmente sometidos a la voluntad de quien tiene el poder sin que haya norma o ley a las que acogerse. No puede ser declarado delincuente porque no hay norma que pueda delinquir ni a la que acudir en caso de condena impropia. Lo que pasa es que esta anomalía, en vez de ser una ventaja, es una condena a muerte puesto que tampoco es delito matarle. Como dice Levi, «aquí, en el Lager, no hay criminales ni locos: no hay criminales porque no hay ley moral que infringir; no hay locos porque estamos programados y toda acción nuestra es, en cuanto a tiempo y lugar, sensiblemente la única posible» (Levi, 1998, p. 104).

Para el jurista filonazi Carl Schmitt esta figura del poder que decide sin atenerse a norma alguna, sino tan sólo a su voluntad, expresaba la naturaleza del soberano en estado puro. El origen del poder soberano no es Dios, como decían los escolásticos medievales, ni tampoco el pueblo, como dicen los modernos, sino la decisión (que

* Este trabajo se inserta en el Proyecto de I+D «Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas» (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.



Willem van de Poll, *Nazi Hel* SS, Ámsterdam, Van Holkema & Warendorf N.V., 1945 • COL. ALFONSO MELÉNDEZ



es hacer del soberano un Dios). Lo que crea derecho, lo que se convierte en ley es lo que el soberano decide. Su autoridad se basta con el hecho de decidir. Por eso quien o quienes sean objeto de un estado de excepción quedan privados de la autoridad y de la protección de la ley para quedar a disposición incondicional del poder.

El estado de excepción, aunque suspenda el derecho, se instaura en la Alemania nazi conforme al derecho. Como es sabido, Hitler llega al poder ganando unas elecciones, pero una vez en la cancillería invoca el decreto «Para la protección del pueblo y del Estado», previsto en la Constitución de Weimar, en virtud del cual quedaron suspendidos indefinidamente los artículos constitucionales que garantizaban, entre otros derechos, las libertades individuales. Pero la formalidad jurídica del Tercer Reich fue más lejos pues quiso «legalizar» esta condición de abandono u *homo sacer* que suponía para el individuo afectado el estado de excepción permanente. Esa orden, fechada el 10 de marzo de 1943, ordenaba que los judíos «deberían ser privados de su ciudadanía, bien antes o bien en el día de su deportación». El judío tenía que llegar al campo desnaturalizado, es decir, privado de todos los derechos que eran propios a cualquier ciudadano alemán.

Lo que esto significaba en la realidad lo puede captar hoy cualquier visitante de Auschwitz. Allí le mostrarán una barraca, situada en Auschwitz I, considerado «campo de concentración», con una sala en

cuyo centro figura una mesa en la que un tribunal juzgaba al prisionero antes de ejecutarle en el patio de al lado. Esta farsa trataba de salvar la formalidad jurídica de juzgar y condenar al reo antes de su ejecución pues el reo, al ser ciudadano alemán, tenía derecho a un juicio. En Auschwitz II o Birkenau, que era ya un «campo de exterminio» no hallará sala alguna porque los judíos y gitanos, allí destinados, ya llegaban privados de la condición de sujetos jurídicos. Agamben califica esa situación de «nuda vida» u «homo sacer». Ya sólo eran combustible para la fábrica de muerte.

Este proceso jurídico iba en paralelo a un proceso histórico, conocido como «biopolítica». El desencadenante de esta reflexión es el sorprendente escrito de Emmanuel Levinas, de 1934, titulado «Algunas reflexiones sobre la doctrina del hitlerismo». Era un análisis fenomenológico del nazismo, provocado por el «Discurso del rectorado» de Heidegger (1933), en el que el recién nombrado rector de la Universidad de Friburgo mantenía la tesis de que lo característico del hitlerismo era la afirmación del primado del cuerpo (de la sangre, de la raza y de la tierra). El culto al cuerpo es elevado a máximo valor espiritual y los elementos que conforman ese cuerpo, a saber, la raza y la tierra, se convierten en valores absolutos por los que sacrificarse.

Dice Heidegger: «el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimien-



tos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia» (Heidegger, 1989, p. 12).

El encadenamiento al cuerpo no sería así una fatalidad sino el principio de una existencia auténtica. Tenemos ahí la primera formulación de lo político como biopolítica.

Levinas llamaba la atención sobre la novedad de este planteamiento pues rompía con lo más substantivo de las tradiciones que habían conformado a Occidente y que, según él, estarían inspiradas en el judaísmo, el cristianismo o el liberalismo. En todas ellas late la misma voluntad de romper las cadenas que atan al hombre al cuerpo y al tiempo. El hitlerismo sería, pues, como la negación de un esfuerzo cultural milenario sacrificado a manos de un impulso elemental venido de las profundidades de la sangre y de la tierra.

3 El Lager se nos revela como una figura tan extrema que tendemos a ubicarla en un contexto histórico igualmente extremo (el del fascismo y el del estalinismo). Lo sorprendente es que cada vez más se nos presenta por algunos autores como modelo de la política contemporánea. Foucault, por ejemplo, en *La naissance de la biopolitique*, presenta la biopolítica como el meollo

del modo moderno de hacer y entender la política. Es verdad que la política moderna es una práctica, iniciada en el siglo XVIII, que se nutre de la libertad como materia prima, un material en las antípodas del cuerpo de la biopolítica. Lo que pasa es que, si bien se mira, la libertad moderna está al servicio de la seguridad y no al revés. La sociedad moderna necesita una alta dosis de libertad para su desarrollo, pero éste persigue la seguridad del cuerpo. Al colocar la seguridad como horizonte de la libertad, la política deviene biopolítica. Agamben, que tiene tras de sí la pista abierta por Levinas y Foucault, profundiza en esa dirección rescatando una potente figura, tomada del derecho arcaico romano, llamada *homo sacer*, que no tiene que ver con el sacerdocio, sino con un tipo de condena que segregaba al reo de la comunidad, reduciéndole a la condición de abandonado, y eso significa que era declarado «uccedibile e non sacrificabile», esto es, que cualquiera le podía matar sin que su muerte tuviera valor alguno. El *homo sacer* es el tipo de ser humano que habita la biopolítica. A eso —que también nos representaría hoy— era reducido el deportado del Lager, de ahí que Agamben se empeñe en decir que el campo es el símbolo de la política moderna.

La tesis ha tenido evidentemente sus críticos. Cuesta aceptar, por ejemplo, que nuestras democracias liberales sean homologables a un campo de concentración. Más matizada sería la postura de Walter Benjamin cuando, en su «Tesis Octava» del *Concepto de historia*, hace del Lager el lugar de los oprimidos.

El debate sigue abierto y lo que de él se desprende es que esa potente figura política (el Lager) puede fagocitar todas las venerables instituciones políticas conocidas —el Estado de Derecho, por ejemplo—, de ahí la conveniencia de sentirse interpelados y la necesidad de buscar respuestas convincentes. Y es en ese contexto donde aparece la figura del exilio como su gran contrapunto.

4 Algo tienen que ver el exilio y el campo. La playa de Argelès, improvisada como un gigantesco y desorganizado campo de concentración, fue el destino de muchos miles de españoles que huían de la España franquista buscando refugio en Francia. Rivesaltes, Matthausen o Buchenwald son lugares donde campo y exilio se confunden. España ostenta el triste récord de haber tenido un Primer Ministro de la República, Largo Caballero, internado en el Lager de Sachsenhausen (Berlín). Ese dato revela que Lager y República se repelen, pero sería un grave error reducir la negación del Lager a afirmación de la República o unir el capital semántico crítico del exilio a la República, que es lo que puede ocurrir cuando hablamos de «exilio republicano». Por supuesto que eran republicanos muchos de los exiliados, pero el exilio tiene un potencial significativo que desborda la República. Eso lo podemos ver enfrentando exilio y campo de concentración.

Aunque parezca paradójico, son pocos los exiliados que han reflexionado sobre el exilio. Lo hizo el pueblo judío, lo que le llevó a traducir exilio por diáspora. Y lo ha hecho también una María Zambrano que nos va a servir de guía. Lo primero que dice es que el exilio es una salida sin retorno, por eso habla de la «irreversibilidad de la frontera». Algo se pierde definitivamente porque lo que se deja atrás acabará sustituido por su contrario. Descubre luego que el exiliado no es alguien que esté en el exilio sino que es exiliado. Aparece la errancia como forma de existencia. Y, finalmente, que no tiene patria. Ha perdido la que tenía y, aunque sea bien acogido por otro país, a lo más que puede aspirar es a tener dos y eso es tanto como no tener ninguna. Ya no tiene patria porque la ha perdido pero no renuncia a ella, sólo que ésta consiste en abandonar cualquier reconstrucción identitaria: «la patria verdadera tiene por virtud crear exilio», dice lúcidamente. Lo que plantea de entrada esta concepción del exilio como diáspora es la renuncia a un Estado propio, y luego propone la dispersión, esto es, considerar el mundo como su morada. La diáspora aboga así por la convivencia pacífica de los pueblos.

Lager y exilio aparecen así como las figuras políticas alternativas, de suerte que la afirmación de una supone la negación de la otra. Y resulta paradójico que el punto en el que mejor se reflejan las diferencias sea el momento de máxima proximidad aparente, a saber, en el de la reducción del deportado y el del exiliado a nuda vida. Veamos.

Podemos servirnos del análisis que hace Hannah Arendt del refugiado, que es válido también para cualquier otra modalidad de exiliado. Habla de la experiencia del pueblo judío durante el fascismo, obligado a una errancia constante al verse sistemáticamente despojado de los derechos cívicos que nuestra cultura vincula a la tierra y a la sangre. Dice Arendt: «al no contar con ley específica o convención política que le ampare, el judío es sólo un ser humano. Nada hay más peligroso». Sin derechos cívicos a los que acogerse, el refugiado que ellos eran queda reducido a su mera condición de lo que Marx llamaba «hombre», es decir, cuerpo humano. Y eso es poca cosa (o algo muy peligroso) puesto que no pueden trabajar, ni tener una casa, ni circular libremente. Captan que todo eso lo pueden disfrutar si se les

permite. Aunque se les pueda internar en ghettos, como así ocurrió, la sociedad no necesita muros para esta reducción biopolítica. Basta desposeerle de sus derechos, es decir, desligar en su caso los derechos reconocidos a los demás por ser nacidos en un lugar, al nacimiento en su caso. Sólo son nacidos, sin que el nacimiento genere derecho alguno. Ésa es la experiencia que ella recoge en su escrito y que describe bien lo que experimenta cualquier exiliado.

Esa experiencia se emparenta mucho con la del deportado en un campo. También ahí se produce esa reducción biopolítica, sólo que de una manera mucho más explícita. Ya he señalado la importancia que daban los nazis a la privación legal de los derechos ciudadanos. Para poder asesinarles impunemente había que desnaturalizarles previamente, un gesto jurídico que se aplicaba regularmente. Eso les ahorra tener que juzgarles al llegar al campo, pues eran cuerpos sin derechos.

La semejanza es, pues, evidente. Ahora bien, es en ese momento cuando aparece la gran diferencia entre el exiliado y el deportado. El exiliado, en efecto, al reflexionar sobre su condición, coge las riendas de su destino, es decir, asume esa situación como su condición. Franz Rosenzweig lo concreta en dos apuntes: elaborará primero un tipo de patria en el que sus elementos constituyentes (tierra, sangre, religión y lengua) tendrán una significación simbólica y no material; y, en segundo lugar, se descubrirá como un ser «enraizado en sí mismo». Descubrirá, pues, que la subjetividad no puede supeditarse a la historia sino que ésta consiste en constituirse en un punto exterior desde el que juzgarla. Y eso es lo que no puede llevar a cabo el deportado en el campo, porque el universo concentracionario está pensado como negación violenta de esa posibilidad. Para el deportado el encuentro con la subjetividad se encuentra fuera del campo, como decía Etty Hillesum.

Si hoy el exilio, bajo la modalidad de migración, se ha convertido en el mayor problema de la humanidad, según Agamben, parece conveniente profundizar en las posibilidades teóricas y prácticas que encierra, porque quizá sean las únicas que están a la altura de los retos que tenemos.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio, «Políticas del exilio». En H.C. Silveira Gorski, *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid, Trotta, 2000, p. 86.
—, *Medios sin fin*. Valencia, Pre-Textos, 2001.
Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995.
Heidegger, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado 1933-1934*. Madrid, Tecnos, 1989.

Hillesum, Etty, *El corazón pensante de los barracones*. Barcelona, Anthropos, 2001.
Levi, Primo, *Si esto es un hombre*. Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1998.
Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz*. Madrid, Trotta, 2003.
—, «Del exilio a la diáspora», en *La piedra desechada*. Madrid, Trotta, 2013, pp. 182-2017.

Rousset, David, *El universo concentracionario*. Barcelona, Anthropos, 2004.
Taminiaux, Jacques, «Arendt et Levinas: convergence impossible?». En Anni Kupiec y Étienne Tassin (eds.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*. París, Sens & Tonka, 2006, pp. 303-321.
Zambrano, María, *El exilio como patria*. Ed. de Juan Fernando Ortega Muñoz. Barcelona, Anthropos, 2014.