

---

# Análisis de la exclusión: marginados, desplazados y refugiados. Pensando la diferencia con Arendt

*Analysis of Social Exclusion: Outcasts, Displaced People, and Refugees. Thinking difference with Arendt*

**Julia URABAYEN**

Universidad de Navarra  
jurabayen@unav.es

RECIBIDO: 14/12/2015 / ACEPTADO: 04/05/2016

---

**Resumen:** Arendt destaca en su obra uno de los problemas más importantes de la actualidad: la existencia de millones de personas que han quedado excluidas del mundo. La alemana reflexiona sobre los aspectos personales, históricos y político-jurídicos de este fenómeno que ella misma vio como una herencia sin solución. Desde el primer ángulo, Arendt retoma la terminología de Weber y Lazare, y establece una diferencia entre parias y apátridas. Sirviéndose de referencias históricas y literarias, realiza microbiografías que le permiten desplegar los diferentes modos en los que la sociedad establece fronteras y trabas a los que son vistos como diferentes. Además, incide en cómo la condición de apátrida, así como la de refugiado, plantea un problema antropológico de primer orden: seres humanos carentes del derecho más básico, el derecho a tener derechos. Desde el punto de vista histórico, sus escritos se centran en la situación europea en el período de entreguerras y de la postguerra de la 2ª Mundial, pero son igualmente aplicables a situaciones que estamos viviendo hoy en día. Desde el punto de vista político, Arendt reflexiona sobre el significado de esa carencia del derecho a tener un lugar en el mundo, la vigencia y la utilidad de las declaraciones solemnes de derechos, el papel de las organizaciones internacionales, y de la política entendida como aparición en el espacio público.

**Palabras clave:** marginados; desplazados; refugiados; parias; apátridas; Hannah Arendt.

**Abstract:** In her work, Arendt emphasizes one of today's most important problems: the existence of millions of people who have been excluded from the world. The German philosopher reflects on the personal, historical and political-legal aspects of this phenomenon, which she herself saw as an unsolved inheritance. Regarding the first aspect, Arendt takes up the terminology of Weber and Lazare, and establishes a difference between pariahs and the stateless. Basing herself on historical and literary references, she writes microbiographies that permit her to show the different ways in which society establishes frontiers and barriers to those who are seen as different. In addition, she looks into how the condition of statelessness, as well as that of the refugee, creates a first-order problem: human beings who lack the most basic right of all, the right to have rights. From the historical point of view, her writings focus on the European situation between the wars and after World War II, but are equally applicable to the situations we are living today. From the political point of view, Arendt reflects on the meaning of this lack of the right to have a place in the world, the applicability and utility of solemn declarations of rights, the role of international organizations and of politics understood as appearance in the public space.

**Keywords:** Outcasts; Displaced People; Refugees; pariahs; Stateless People; Hannah Arendt.

---

\* Este texto recoge resultados de la investigación «Mapa de Riesgo Social» financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+I orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R

«'Tiempo de oscuridad'. En Noruega llaman 'tiempo de oscuridad' a las épocas en que el sol permanece por debajo del horizonte; durante ese tiempo la temperatura desciende lentamente pero sin cesar. ¡Qué maravilloso símbolo para todos los pensadores ante los que se ha oscurecido pasajeramente el sol del futuro humano!»<sup>1</sup>.

Desde su nacimiento como disciplina, la filosofía política ha destacado que los seres humanos somos seres sociales y políticos que convivimos unos con otros. De ahí que no sea concebible un ser humano al margen de una comunidad en la que estaría, de un modo u otro, inserto. Ahora bien, que todos seamos por naturaleza políticos no garantiza que la convivencia se logre adecuadamente ni que no haya «desajustes». De hecho, todas las asociaciones humanas han creado mecanismos de exclusión de quienes se considera que no deben formar parte del grupo y todas las civilizaciones se levantan sobre el dominio ejercido sobre otros seres humanos. Y eso es tan patente como la sociabilidad. Somos, a la vez, seres sociales y excluyentes. Es más, los mecanismos de socialización son también instrumentos de exclusión porque la socialización se lleva a cabo como una normalización que busca evitar la desviación respecto a la norma; es decir, da lugar a la estigmatización de las conductas y personas consideradas anormales<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, Edimat Libros, Madrid, 2011, Aforismo 191, p. 127.

<sup>2</sup> Estas prácticas propias de las sociedades disciplinarias son estudiadas ampliamente por FOUCAULT, por ejemplo, en *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 2005. En esta obra indica que las disciplinas son técnicas que sirven para garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas del modo menos costoso y con un máximo de intensidad, docilidad y utilidad. Cfr. p. 221. Además, destaca que los aparatos disciplinarios jerarquizan a las «buenas» y a las «malas» personas operando una diferenciación que no es la de los actos, sino la de los individuos mismos. Cfr. p. 186. Igualmente sostiene que hay dos tipos de disciplina. Por un lado, la disciplina-bloqueo, la institución cerrada, establecida en los márgenes, y vuelta hacia funciones negativas: detener el mal, impedir las comunicaciones, suspender el tiempo. Por el otro, con el panóptico, aparece la disciplina-mecanismo: un dispositivo funcional que debe mejorar el ejercicio del poder volviéndolo más rápido, más ligero y más eficaz. Cfr. p. 212. Lo más relevante de estas disciplinas es que crean realidades nuevas. Por ello quienes se encargan de ponerlas en práctica pueden decir: «Lo esencial de la pena que nosotros, los jueces, infligimos, no crean ustedes que consiste en castigar: trata de corregir, reformar, 'curar': una técnica del mejoramiento rechaza, en la pena, la estricta expiación del mal, y libera a los magistrados de la fea misión de castigar», p. 17. Es decir, las medidas punitivas, como otras disciplinas, no son simplemente mecanismos «negativos» que permiten reprimir, impedir, excluir y suprimir, sino que están ligadas a toda una serie de efectos positivos. Cfr. p. 31. Desde esta óptica, «el delincuente designado como el enemigo de todos, que todos tienen interés en perseguir, cae fuera del pacto, se descalifica como ciudadano, y surge llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza; aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el 'anormal'», p. 106.

Todo lo que se aparta de la norma y se desvía de lo socialmente aceptado es o bien obligado a homogeneizarse o bien aislado y expulsado.

A pesar de que esos procesos de exclusión son muy visibles y cotidianos, habitualmente la historia y la filosofía política se han escrito desde el punto de vista del grupo que ha impuesto sus modos de vida y sus patrones de socialización. Sin embargo, es claro que es necesario asumir que en los márgenes de toda sociedad se encuentran seres humanos que son excluidos de eso que los demás comparten y disfrutan. Y la nuestra, la cultura occidental-occidentalizada, acumula excluidos que, como bien destaca Levi-Strauss, son vomitados: «sobre todo, debemos persuadirnos de que si un observador de una sociedad diferente considerara ciertos usos que nos son propios, se le aparecerían con la misma naturaleza que esa antropofagia que nos parece extraña a la noción de civilización. Pienso en nuestras costumbres judiciales y penitenciarias. Estudiándolas desde fuera, uno se siente tentado a oponer dos tipos de sociedades: las que practican la antropofagia, es decir, que ven en la absorción de ciertos individuos poseedores de fuerzas temibles el único medio de neutralizarlas y aun de aprovecharlas, y las que, como la nuestra, adoptan lo que se podría llamar la *antropoemia* (del griego *emeîn*, ‘vomitar’). Ubicadas ante el mismo problema han elegido la solución inversa que consiste en expulsar a esos seres temibles fuera del cuerpo social, manteniéndolos temporaria o definitivamente aislados, sin contacto con la humanidad, en establecimientos destinados a ese uso. Esta costumbre inspiraría profundo horror a la mayor parte de las sociedades que llamamos primitivas; nos verían con la misma barbarie que nosotros estaríamos tentados a imputarles en razón de sus costumbres simétricas»<sup>3</sup>.

En este trabajo, siguiendo principalmente las reflexiones arendtianas, me gustaría ocuparme de dos grandes grupos de seres humanos excluidos del festín de la sociedad: los marginados (parias en la terminología arendtiana) y los desplazados y refugiados (apátridas, en sentido amplio, en el vocabulario de Arendt). Siguiendo el hilo de sus análisis, consideraré que el marginado sufre una exclusión social, es decir, se queda en el margen de una sociedad que normalmente suele ser la suya. Está en una situación de precariedad porque no logra tener igual acceso que los demás a algún bien que es compartido y garantizado por ese grupo humano al que a él le está vetado el paso. El desplazado, refugiado o apátrida sufre una exclusión más radical: política. Para él simple-

---

<sup>3</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 488.

mente no hay puerta alguna para incorporarse a otra sociedad y tampoco hay vuelta atrás hacia el grupo humano del que proviene.

Estas experiencias de exclusión que Arendt vivió en carne propia son las que siguen padeciendo millares de personas en el mundo. Y ellas, al igual que la judía arrancada de su Europa natal, cuando se convierten en apátridas, se ven atrapadas en una tierra de nadie en la que el derecho internacional intenta garantizar, sin lograrlo, sus derechos. Para Arendt aquí radica la perplejidad del derecho: se supone que los derechos humanos son naturales, pero si no hay una institución política que los garantice dejan de tener vigencia. Esta situación es, según Agamben, la que pone de relieve la profunda modificación de las nociones políticas clásicas en un mundo globalizado y desgarrado por la imposibilidad de garantizar la igualdad a todos: «la autora modifica por completo su visión de la conciencia de refugiado y sin patria, en que ella misma estaba viviendo, y pasa a proponerla como paradigma de una nueva conciencia histórica. El refugiado que ha perdido todo derecho y renuncia, no obstante, a querer asimilarse a cualquier precio a una nueva identidad nacional, para contemplar lúcidamente su situación, recibe a cambio de una hostilidad cierta, un beneficio inestimable: 'la historia ya no es para él un libro cerrado y la política deja de ser el privilegio de los Gentiles. Sabe que a la proscripción del pueblo judío en Europa ha seguido inmediatamente la de la mayor parte de los pueblos europeos. Los refugiados perseguidos de país en país representan la vanguardia de sus pueblos'.

Es conveniente reflexionar sobre el sentido de este análisis que hoy, exactamente a cincuenta años de distancia, no ha perdido nada de su actualidad [...] en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizás la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir. Es posible que, si pretendemos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que están ante nosotros, tengamos que decidarnos a abandonar sin reservas los conceptos fundamentales con los que hasta ahora hemos representado los sujetos de la política (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador, etc.) y a reconstruir nuestra filosofía política a partir únicamente de esa figura»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> AGAMBEN, G., *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia, 2000, pp. 21-22.

EN LOS MÁRGENES DE LA SOCIEDAD: UN MUNDO DE FRONTERAS  
INQUEBRANTABLES

«El ‘extranjero’ es un símbolo pavoroso del hecho de la diferencia como tal, de la individualidad 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»<sup>5</sup>.

En plena Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt publicó un texto titulado «We refugee»<sup>6</sup>, en el que destacaba uno de los problemas más dolorosos a los que se enfrenta la política y la filosofía política actual: la existencia de millares de personas que han quedado excluidas del mundo. La alemana reflexiona sobre los aspectos personales, históricos y político-jurídicos de este fenómeno que ella misma vio como algo que iba a quedar como herencia sin solución para los años venideros, convirtiéndose en un problema cada vez más lacerante<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 426.

<sup>6</sup> Publicado en 1943. Al hilo del comentario a esta obra de Arendt, AGAMBEN sostiene que hoy en día el problema ha cambiado un poco: «lo que los Estados industrializados tienen ahora frente a ellos es una *masa residente estable de no-ciudadanos*, que no pueden ni quieren ser naturalizados ni repatriados. Estos no ciudadanos tienen con frecuencia una nacionalidad de origen, pero, al preferir no disfrutar de la protección de su Estado, se encuentran como los refugiados en la condición de ‘apátridas de hecho’», p. 28. Ante esta situación, el italiano propone un cambio de perspectiva: «Si se quiere impedir que se reabran en Europa los campos de exterminio (lo que ya está empezando a suceder), es necesario que los Estados-naciones encuentren el coraje de poner en tela de juicio el propio principio del nacimiento y la trinidad Estado-nación-territorio en que se funda. [...] En sentido análogo podremos considerar a Europa no como una imposible ‘Europa de las naciones’, cuya catástrofe a corto plazo ya entrevemos, sino como un espacio aterritorial o extraterritorial, en el que todos los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el que el estatuto del europeo significaría el estar-en-éxodo (por supuesto también en la inmovilidad) del ciudadano. El espacio europeo establecería así una separación irreductible entre el nacimiento y la nación, y el viejo concepto de pueblo (que, como sabemos, es siempre minoría) podría volver a encontrar un sentido político, contraponiéndose decididamente al de nación (por el que hasta ahora ha sido indebidamente usurpado). [...] La supervivencia política de los hombres solo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados de aquella manera y en el que el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es», pp. 29-30.

<sup>7</sup> En este sentido apunta: «los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre», ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 593.

Desde el primer ángulo, el personal, Arendt acude al uso de microbiografías, en las que se apoya en referencias históricas y literarias, que le permiten captar los diferentes modos en los que la sociedad establece fronteras y trabas a los que son vistos como diferentes. Además, incide en que la condición del excluido plantea un problema antropológico de primer orden: seres humanos que carecen del derecho más básico. Desde el punto de vista histórico, sus escritos se centran en la situación europea en el período de entreguerras, pero son igualmente aplicables a situaciones que estamos viviendo actualmente. Por último, desde el punto de vista político, Arendt desarrolla una reflexión sobre el significado de esa carencia del derecho a tener un lugar en el mundo, la vigencia y la utilidad de las declaraciones solemnes de derechos, el papel de las organizaciones internacionales, y especialmente de la política entendida como aparición en el espacio público.

La filósofa alemana, por tanto, contrapone a los éxitos de la política la experiencia de los seres humanos excluidos del sistema<sup>8</sup>, que muestra que no se pueden garantizar los derechos humanos mediante declaraciones solemnes, formales y abstractas que no afrontan el hecho de que en el mismo momento en el que alguien se encontró cara a cara con un ser humano *qua* ser humano, todos los supuestos derechos humanos cayeron por tierra y dieron lugar a un espacio de excepción<sup>9</sup>. A la hora de analizar esta perplejidad de los derechos, Arendt parte de una distinción: los parias, en principio, son personas que, a pesar de tener garantizada la pertenencia a una sociedad política, no ven reconocidos sus derechos (sociales, religiosos, lingüísticos...). El apátrida simplemente carece de derechos, pues ha perdido el reconocimiento de su pertenencia a un espacio político, lo que supone la creación de una nueva clase de seres humanos «que es confinada en campos de concentración por los enemigos y en campos de internamiento por los amigos»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. ENEGRÉN, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1984, pp. 22-23.

<sup>9</sup> Cfr. ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 414. Comentando este texto de Arendt, AGAMBEN destaca que «la paradoja está aquí en que precisamente la figura –el refugiado– que habría debido encarnar por excelencia los derechos del hombre, marca por el contrario la crisis radical de este concepto. ‘La concepción de los derechos del hombre –escribe H. Arendt– basada en dar por supuesta la existencia de un ser humano como tal, cae en ruinas cuando los que la profesaban se encontraron por vez primera frente a unos hombres que habían perdido verdaderamente toda cualidad y relación específicas, salvo el hecho de ser humanos’. En el sistema del Estado-nación, los denominados derechos sagrados e inalienables del hombre se muestran desprovistos de cualquier tutela desde el momento mismo en que ya no es posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un Estado», AGAMBEN, G., *Medios sin fines*, cit., pp. 24-25.

<sup>10</sup> ARENDT, H., *Tres escritos en tiempo de guerra*, Editions Bellaterra, Barcelona, 2001, p. 55.

La alemana toma la categoría de paria de la obra de Weber y la vincula, al igual que el sociólogo, con el pueblo judío: «Los llamados pueblos ‘parias’ participan de semejantes situaciones de casta que se encuentran en todo el mundo. Estos pueblos se agrupan en comunidades ligadas por tradiciones ocupacionales de determinados oficios u otras artes y por una fe en su comunidad étnica. Viven en una ‘diáspora’ que excluye cualquier relación personal, excepto las de carácter inevitable, y con una situación legal precaria. Si son tolerados ello se debe a que se los considera económicamente imprescindibles; incluso puede ocurrir que se hallen en una situación privilegiada; viven dispersos en diversas comunidades políticas. El ejemplo histórico más notable lo constituyen los judíos»<sup>11</sup>. Los parias, vistos como pueblo, han perdido o no han adquirido ciertos derechos, pero «por lo general, incluso los pueblos parias más menospreciados están capacitados para continuar cultivando de alguna manera lo que es característico de las comunidades étnicas y de las de status: la convicción del propio ‘honor’ específico, como se ve en los judíos»<sup>12</sup>. Es decir, su situación no es la de una precariedad absoluta, ya que no son privados del mínimo de consideración que les corresponde como seres humanos. A pesar de eso, son excluidos, son personas que chocan con unos límites socialmente establecidos que no pueden superar.

Arendt, en sus obras, aborda este tema centrando su atención en este tipo humano que ha adoptado diversas figuras, tomadas en todos los casos de la historia judía: el «Schlemihl» de Heine, el paria consciente de Lazare, el sospechoso de Chaplin, el hombre de buena voluntad de Kafka, pero también Rahel Varnhagen o la mujer judía que busca la aceptación de su identidad en una sociedad que la excluye y el artista o intelectual asimilado que de golpe perdió su mundo (Zweig, Brecht). El objetivo de esta indagación en la tradición oculta, la judía, es poner de relieve rasgos universalizables que se pueden encontrar en las diferentes formas de ser paria.

Ahora bien, está claro que, por su enfoque, la alemana no toma en cuenta otras formas de marginación como pueden ser las debidas a motivos económicos (mendigos, vagabundos, personas indocumentadas y sin domicilio caren-

<sup>11</sup> WEBER, M., *Estructuras de poder*, Leviatán, Buenos Aires, 1987, pp. 59-60.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 60. Añade: «La dignidad de los ‘pueblos elegidos’ apela a una convicción de que, en el más allá, ‘los últimos serán los primeros’, o bien de que un Mesías surgirá en esta vida para hacer aflorar el honor oculto del pueblo paria ante el mundo que lo ha excluido. En esta situación, y no en el ‘resentimiento’ enfatizado por Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, se origina la religiosidad sostenida por los grupos de status parias», cit., p. 61.

tes de recursos, o aquellos que están en riesgo de exclusión social) ni las que aparecen al ser considerados anormales, desviados o personas que padecen enfermedades socialmente ‘mal vistas’. Su enfoque responde a una visión más clásica de la política en la que se afronta la exclusión de un grupo social (religioso, lingüístico o étnico) dentro de un Estado-nación en el que dicho grupo es una minoría y, en general, no bien considerada. Aunque esto, lógicamente, delimita su enfoque, no lo invalida.

La primera figura de paria analizada por Arendt es la de una mujer, Rahel, que refleja muy bien una etapa clave de la vida de los judíos en Europa. La situación de transición entre dos modelos políticos permitió que el judío dejara de ser la persona encerrada en sus tradiciones y en su ancestral modo de vida e intentará incorporarse a las naciones europeas. En este contexto, Rahel es el prototipo de judía que desea salir de forma individual de la situación de exclusión social que se le impone<sup>13</sup>. Ella pretendía ser una persona excepcional capaz de lograr el reconocimiento dejando atrás su origen<sup>14</sup>. Ahora bien, no logró dejar de ser una paria: «Rahel ha recorrido todos los caminos que podían conducirla a una tierra extranjera, y en todos ellos ha dejado su huella, fue haciendo de ellos caminos judíos, caminos de paria»<sup>15</sup>. Ella es la paria que simboliza el intento fallido de asimilación sobre el que se ha reflexionado y del que se han extraído conclusiones: no ha perdido la esperanza de poder cambiar un mundo injusto que no la acepta, no ha modificado la necesidad de ser justa consigo misma y con los demás, ni su confianza en un futuro mejor<sup>16</sup>. Pero, a la vez, ha roto con la tendencia a aceptar vivir en un mundo que no deja un lugar a quien es diferente, y ha entendido que la asimilación y la emancipación no han logrado que los parias salgan de su aislamiento social, pues ha comprendido que «la tan famosa libertad del excluido raras veces es algo más que el derecho totalmente libre a la desesperación, ‘por no ser, precisamente, nada. Ni hija, ni hermana, ni amante, ni mujer, ni siquiera ciudadana’»<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. ARENDT, H., *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000, pp. 25-26.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, cit., p. 286. Como señala Weber, «a causa de las estrictas reacciones contra las reivindicaciones de la propiedad *per se*, el ‘parvenu’ jamás es aceptado, personalmente y sin reticencias, por los grupos de status privilegiados, por más total que sea la adaptación a su estilo de vida al de estos. Sólo serán aceptados sus descendientes, quienes habrán sido educados en las convenciones de su grupo de status y nunca habrán afectado su honor con su propio trabajo económico», WEBER, M., *Estructuras de poder*, cit., p. 65.

<sup>15</sup> ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*, cit., p. 289.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 278.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 276.

La segunda figura del paria señalada por Arendt está estrechamente relacionada con esta, pero representa una respuesta diferente. Ahora se trata de la persona que ha recibido la aceptación social porque ha sido visto como un ser excepcional, pero esa persona se siente excluida de ese mundo que parece aceptarle y marca su distancia. Este paria es el poeta del pueblo: Heine. Este judío excepcional presenta en sus canciones la otra imagen del marginado: «el paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse en ellas»<sup>18</sup>. Para quien no tiene que enfrentarse a ninguna frontera social, la opción personal es ser un paria, un ser cuya existencia se funda en el cinismo ante las jerarquías e instituciones que los seres humanos se han afanado por introducir artificialmente en el mundo. La mirada de este paria es, por tanto, la del que está por encima de lo que le ofrece la sociedad, la de quien no necesita el reconocimiento social porque aceptar ser recibido como una excepción supone aceptar la norma en la que se funda la exclusión.

La otra figura del paria que Arendt pone en relación con la obra de Heine, el «Schlemihl» (cenizo o pobre diablo), quedaría perfectamente encarnada por Walter Benjamin. Este pensador alemán fue siempre un «jorobadito» o una persona con mala suerte, un ser «incapaz de cambiar las condiciones de su vida aun cuando estaban a punto de aplastarlo»<sup>19</sup>. El «pobrecito» no sabía cómo manejarse en un mundo marcado por unas reglas, por unos intereses de grupo y por unas pautas que parecían olvidar el encanto de la cercanía con la realidad. Por ello el precio que pagó fue el sufrimiento y la vivencia de la extrañeza o inadaptación que nunca le permitieron sentirse recibido ni aceptado. El resultado fue la extrema soledad, pues ya no podía creer en ninguna cultura y menos en la posibilidad de pertenecer a nada<sup>20</sup>. Benjamin asistió al fin del sueño de la asimilación y al nacimiento de un nuevo mundo, que acabaría por exterminar las diferencias no aceptadas.

La caída del cómodo mundo de aparente seguridad en el que habían vivido muchos intelectuales y artistas judíos generó muchos otros parias entre ese grupo. La figura del literato favorecido por la fama que parece no ser un paria ha adoptado una versión, con la que Arendt es muy crítica: el hombre de letras encerrado en su torre de marfil, preocupado solo por su dignidad personal y su arte, que ella concreta en Stefan Zweig. El escritor austríaco vive la situación

---

<sup>18</sup> ARENDT, H., *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 53.

<sup>19</sup> ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 145.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, p. 175.

de quien pasa a ser paria tras el éxito social y no acepta ser visto como un mendigo y un vagabundo, pues «por muy profundamente que los acontecimientos de 1933 hubieran alterado su existencia personal, no pudieron afectar a sus criterios o actitudes ante el mundo y la vida. Siguió preciándose de su punto de vista apolítico; nunca se le ocurrió pensar que, políticamente hablando, pudiera ser un honor permanecer al margen de la ley cuando no todos los hombres eran ya iguales ante ella»<sup>21</sup>. El escritor laureado había ignorado sistemáticamente la realidad en la que vivía (el gueto de la torre de marfil) y se negaba, una vez que la ilusión había sido desvelada, a aceptarla: el burgués culto judío creyó vivir seguro y no percibió que era un paria social, pues «la fama y el éxito le brindaban a una persona socialmente desarraigada medios para crearse un hogar y unos antecedentes»<sup>22</sup>.

A esta figura de intelectual expulsado de su país, de sus raíces, se une Bertolt Brecht. El gran poeta alemán pertenecía a «la primera de las tres generaciones perdidas»<sup>23</sup> y se lamentó de la pérdida del mundo, lo que le convirtió en un extraño que trató de ser un hombre corriente, pues «no quería ser marcado como diferente por poseer dones especiales sino ser igual a todos los demás»<sup>24</sup>. Brecht entendió la enorme desgracia que se abatía sobre el mundo entero y, como paria, mantuvo una relación intensa con lo que está fuera, antes y después de la civilización y del ser humano. De ahí el himno a la vida «característico de todos los aventureros y parias de Brecht, el orgullo de los hombres absolutamente despreocupados, que solo se inclinan ante las fuerzas catastróficas de la naturaleza y nunca ante las preocupaciones cotidianas de una vida respetable, y mucho menos, ante las preocupaciones más importantes de un alma respetable»<sup>25</sup>. Todo esto le acerca a Heine, pero Brecht, a diferencia del anterior, percibió la miseria de quienes estaban excluidos del festín de la vida y la pasión de la compasión le llevó a querer cambiar la realidad.

La siguiente figura de paria estudiada por Arendt tiene un claro carácter político, pues representa al ser humano que experimenta la injusticia de la exclusión y decide hacer algo, se propone cambiar el mundo para convertirlo en un lugar mejor para él y para todos: es el paria revolucionario, que Arendt identifica con Bernard Lazare. Para este francés, que había vivido el famoso

<sup>21</sup> ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 41-42.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, p. 50.

<sup>23</sup> ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, cit., p. 205.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

caso Dreyfus, la asimilación ya no era ni podía ser la vía para la obtención de los derechos civiles; pero tampoco el cinismo del genio ni el mundo cómodo del hombre de letras era suficiente<sup>26</sup>. Según él, el judío emancipado debía convertirse en un paria consciente o un «representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa»<sup>27</sup>. Además, añade que en la consecución de este objetivo es necesario oponerse a la asimilación y enfrentarse al judío advenedizo, ya que este hace tanto daño al judío como el que no lo acepta. Pero su intento de lucha política se enfrentó con la oposición del paria, que no deseaba ser un rebelde y prefería seguir como estaba, a pesar del alto coste que debía pagar por ello: «si como parásito el paria pierde su dignidad no es porque el parásito sea pobre o ni siquiera porque mendigue sino porque mendiga a aquellos contra los que debería luchar y porque mide su pobreza con el baremo de los que son sus culpables»<sup>28</sup>. Lazare es la figura del paria con conciencia política e internacional que trata de llamar a los demás parias para que unan sus fuerzas y cambien el mundo<sup>29</sup>.

La penúltima versión del paria la encuentra Arendt en las obras de Kafka encarnada en el hombre de buena voluntad que no es nadie para la sociedad y, por ello, ve negada su reclamación. Los héroes que pueblan el universo kafkiano se enfrentan a la sociedad de un modo consciente y deliberado, y muestran cómo les fue a quienes exigieron sus derechos como seres humanos afirmando que solo los aceptarían de esta forma<sup>30</sup>: recibieron como respuesta el desprecio y/o el miedo del pueblo. La figura del paria presente en las obras de Kafka tiene un carácter reivindicativo, pero de tipo individual. Es un ser humano que no logra comprender lo absurdo de la situación en la que vive y reclama sus derechos como lo que son: derechos inherentes a cualquier ciudadano de

---

<sup>26</sup> Tanto Lazare como Herzl tomaron conciencia de su ser judío a raíz del caso Dreyfus. Cfr. ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía*, cit., pp. 55-56. Por esta razón «para ellos, su origen judío tenía un significado político y nacional», p. 55.

<sup>27</sup> ARENDT, H. *La tradición oculta*, cit., p. 58.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>29</sup> Pero no logró sus objetivos y, de hecho, fue olvidado por los judíos de su propio tiempo. Por lo que siguió siendo un paria consciente: «enfrentado a la alternativa de quedarse en la ineficacia política o incorporarse al selecto grupo de los salvadores, Lazare prefería retirarse al aislamiento absoluto, donde, si no podía hacer nada más, podría al menos seguir siendo uno más del pueblo»; ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía*, cit., p. 59.

<sup>30</sup> Arendt se refiere especialmente a *El castillo*. Cfr. ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía*, cit., pp. 94-96. La alemana concluye: «para ellos [los aldeanos], K. no es un extraño porque, en tanto que extranjero, carece de derechos, sino porque llega y exige su cumplimiento», p. 96.

un Estado. Este paria no es comprendido por el pueblo, que cree que podría lograr sus derechos aceptándolos como privilegios y no exigiéndolos como derechos. Y, además, queda apresado en el sistema burocrático estatal que no resuelve nada sin miles de instancias y de papeleos. Este hombre de buena voluntad, que puede ser cualquiera, solo quiere unas condiciones mínimas y dignas de vida a las que tiene derecho: un contrato laboral, un hogar, una familia.

La última figura de paria que estudia Arendt es Charlot. Con Chaplin, el pueblo más impopular ha creado la figura más popular: el encantador pequeño hombre del pueblo. Nuevamente el paria es un hombre fuera de la sociedad que choca constantemente con la ley y el orden, y que solo se salva por su ingenio o por la bondad de alguien que le ayuda. Es un hombre siempre sospechoso para la sociedad, pero es simpático porque resulta humano e inocente: «en este judío pequeño, inventivo y abandonado del que todos sospechan se vio reflejado el hombre pequeño de todos los países»<sup>31</sup>. Como modelo del excluido de la sociedad industrializada y capitalista, el paria judío es simplemente un paria más, un ser humano cualquiera que en realidad podría tener cualquier edad, nacionalidad, religión, sexo, y que tiene que afrontar unos problemas que son comunes a todos: empleo, alojamiento, amistad, amor, familia. Aquí es donde Arendt se acerca más al análisis del marginado por carecer de recursos económicos, al mendigo o vagabundo. Sin embargo, no va más allá en su estudio.

#### EN TIERRA DE NADIE: UN MUNDO DE FRONTERAS INSUPERABLES

«El entendimiento entre los pueblos europeos se hizo añicos cuando y porque permitió que su miembro más débil fuera excluido y perseguido»<sup>32</sup>.

La exclusión que padecen los parias no es, para la alemana, la forma más extrema de expulsión, esa les corresponde a los apátridas. La reflexión arendtiana sobre los refugiados, los desplazados (los apátridas en sentido amplio) parte del análisis de un contexto bélico y se ciñe a esa categoría de expulsado: el que sale de su país por culpa de un conflicto. Como en el caso del paria, no tiene en cuenta a los desplazados y refugiados por motivos económicos. A pesar de eso, su análisis sigue siendo plenamente vigente, ya que a lo largo de los escasos años transcurridos del siglo XXI los problemas humanitarios generados por los con-

---

<sup>31</sup> ARENDT, H., *La tradición oculta*, cit., p. 63.

<sup>32</sup> ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía*, cit., p. 15.

flictos y las guerras han sido enormes y parecen estar muy lejos de haberse resuelto. No solo hemos asistido a la consolidación de modos ya tradicionales de enfrentamiento, o hemos visto recrudescerse situaciones preexistentes de guerra latente o patente en numerosos lugares del globo; sino que, además, hemos presenciado el estallido virulento de nuevas guerras y situaciones de emergencia, o la aplicación de novedosas estrategias de creación de terror. Independientemente de que estos conflictos hayan seguido o no modos convencionales de enfrentamiento, el resultado ha sido la creación de crisis humanitarias de grandes dimensiones. Y uno de los efectos más visibles de estas conmociones políticas ha sido el desplazamiento de importantes masas de población.

Tanto el incremento en el número de conflictos armados como el aumento del uso de métodos y estrategias que son sumamente destructivas han puesto de relieve que los mecanismos aprobados por la mayor parte de las naciones no se están cumpliendo o no son efectivos. En primer lugar, siguen existiendo guerras clásicas o enfrentamientos entre Estados soberanos que quedan enmarcados en el *Ius ad Bellum*, es decir, la rama del derecho que justifica el recurso a la guerra y define las razones legítimas de un Estado para entrar en guerra<sup>33</sup>. El recurso legal más importante de este derecho es la

Carta de las Naciones Unidas que en su artículo dos establece que los miembros de la organización se abstendrán de recurrir a la amenaza o el uso de la fuerza, pero en el artículo cincuenta y uno reconoce el derecho de legítima defensa en caso de ataque armado<sup>34</sup>. La Carta obliga a las naciones miembros a buscar soluciones por medios pacíficos y a solicitar la autorización de las Naciones Unidas para que una nación pueda hacer uso de la fuerza contra otra. El fin de este documento es que la utilización de las armas se limite a la legítima defensa, siempre de manera proporcional y centrada en objetivos militares. Igualmente, esta rama del derecho regula la intervención militar en Estados ajenos con la finalidad de proteger los derechos humanos, pero siempre como último recurso. En suma, el recurso a la guerra tendría unos supuestos limitados. Sin embargo, las guerras no han disminuido.

No solo sigue habiendo guerras, sino que estas son muy destructivas. Una vez que comienza un conflicto bélico, la rama del derecho que se aplica es

---

<sup>33</sup> El término fue acuñado durante la vigencia de la Sociedad de Naciones y su uso se estableció tras la Segunda Guerra Mundial.

<sup>34</sup> Los documentos en los que se recoge este derecho son el Pacto de la Sociedad de Naciones de 1919, el Tratado de París de 1928 (Pacto Briand-Kellogg) y la Carta de las Naciones Unidas de 1945.

el *Ius in bello*, que se ocupa de establecer qué es lícito hacer en la guerra y se organiza en torno a cuatro dimensiones fundamentales: el principio de proporcionalidad, la distinción militar-civil, el principio de reciprocidad y la exclusión de la rendición incondicional. Así pues, esta rama del derecho define las prácticas aceptables mientras se está en guerra, establece algunas restricciones en la forma de causar daño, apela al uso moderado, o incluso, a la prohibición de ciertas armas, y atiende a la protección de los no combatientes, incluyendo los derechos y obligaciones de los neutrales. Las reglas de la guerra, por tanto, ayudan a salvaguardar la vida humana, a proteger los derechos humanos fundamentales y a asegurar que la guerra no sea pura violencia<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Mientras que los derechos humanos son exigibles en tiempos de paz, el Derecho internacional humanitario se aplica solo durante los conflictos armados. Es, por tanto, un derecho de excepción. Los derechos humanos surgieron en el ámbito propio de los Estados y han sido reconocidos en los diferentes sistemas jurídicos y/o constitucionales de los países. El Derecho Humanitario internacional es el conjunto de las normas que tienen como objetivo principal proteger a las personas que no toman parte en las hostilidades. Esto se recoge fundamentalmente en los Cuatro Convenios de Ginebra de 1949, que firmaron casi todos los Estados. Estos Convenios se completaron con dos tratados: los Protocolos adicionales de 1977 relativos a la protección de las víctimas de los conflictos armados. A esto se añaden la Convención de La Haya de 1954 para la protección de bienes culturales, la Convención de 1975 sobre armas bacteriológicas, la Convención de 1980 sobre ciertas armas convencionales, la Convención de 1993 sobre armas químicas, el Tratado de Ottawa de 1997 sobre minas antipersonas y el Protocolo facultativo de la Convención de Derechos del Niño relativo a la participación de niños en conflictos armados. Estas normas son de obligado cumplimiento para los gobiernos y ejércitos en los conflictos y también para los diferentes grupos armados de oposición. Limitan el uso de métodos de guerra, pero no establecen si un país tiene o no derecho a recurrir a la fuerza. El Derecho internacional humanitario nació de la necesidad de limitar los sufrimientos innecesarios de los combatientes heridos y enfermos en el campo de batalla. En segundo lugar, se amplió para regular la protección debida a los náufragos, a los prisioneros de guerra y, como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, se reguló la protección debida a la población civil. Posteriormente, se añadieron categorías específicas de personas protegidas y determinados grupos de personas vulnerables (mujeres y niños). Además de establecer la regulación de la protección de las personas, también incluye una serie de restricciones de los medios de guerra, especialmente de las armas y de los métodos de guerra y las tácticas militares. Su papel es, por tanto, preventivo y prohíbe matar o herir a un adversario que haya depuesto las armas o que esté fuera de combate, así como mutilar o mancillar los cuerpos de los soldados caídos. Igualmente obliga a recoger a los heridos y enfermos para ser atendidos por la parte beligerante bajo cuyo poder se encuentren; a respetar el personal y el material médico, los hospitales y las ambulancias. También regula las condiciones de detención de los prisioneros de guerra y el trato debido a los civiles que están bajo la autoridad de la parte contraria, lo que incluye su mantenimiento, atención médica y el derecho de correspondencia y contacto con sus familiares, en la medida en la que sea posible. Además, prevé algunos signos distintivos para identificar a las personas, los bienes y los lugares protegidos: los emblemas de la cruz roja y de la media luna roja, los signos de los bienes culturales y de la protección civil. Por último, prohíbe los medios que no distinguen entre los combatientes y los no combatientes, los que causan daños superfluos o sufrimientos inútiles, y los que causan daños graves y duraderos al medio ambiente.

Además, cada vez es más común el recurso a guerras de guerrillas o a enfrentamientos armados que no se producen entre Estados, sino entre grupos o células terroristas y un amplio segmento de población, países o valores. En estas novedosas formas de guerra no se suele respetar el *Ius in bello* y la mayoría de las víctimas son civiles. En ambos casos, guerras entre Estados o guerras no convencionales, gran parte de las personas afectadas por esos acontecimientos se ven obligadas a abandonar su lugar de residencia o incluso su país. Los desplazados y los refugiados, los millones de personas que, no pudiendo permanecer en sus lugares de origen y/o residencia, se ven forzadas a buscar un nuevo lugar, han puesto y ponen de relieve día tras día que estar en tierra de nadie supone una exclusión de la humanidad que convierte en una tarea casi imposible la adquisición de un lugar en el que vivir<sup>36</sup>. A pesar de todos los tratados, artículos y convenciones del Derecho internacional, y de todos los organismos internacionales, la mayoría de los excluidos del mundo, en el mejor de los casos, quedan instalados en campos de internamiento en una situación excepcional que amenaza con convertirse en permanente<sup>37</sup>.

Y esto es lo que indicó Arendt en los años cuarenta del siglo XX. En sus obras destaca que los refugiados como fenómeno de masa aparecen tras la Primera Guerra Mundial y plantean un serio problema a la política internacional: «Lo esencial es que cuando los refugiados no representan ya casos individuales sino un fenómeno de masas (como sucedió entre las dos guerras y nuevamente ahora), tanto las mencionadas organizaciones [se refiere a las diversas organizaciones internacionales para los refugiados incluyendo el Alto Comisariado para los refugiados] como los Estados individuales, a pesar de las solemnes invocaciones a los derechos individuales del hombre, se han mostrado absolutamente incapaces no solo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada. Toda la cuestión quedó transferida de esta forma a manos de la policía y de las organizaciones humanitarias»<sup>38</sup>. Y justo

---

<sup>36</sup> El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) diferencia entre refugiados, solicitantes de asilo, desplazados internos y retornados, y considera que el objetivo fundamental de su labor es la obtención de soluciones definitivas, que cifra en tres: repatriación voluntaria, integración social y reasentamiento.

<sup>37</sup> El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, creado en 1950, cuenta actualmente con aproximadamente 9.700 funcionarios repartidos en unos 126 países en los que presta ayuda humanitaria a más de 36 millones de personas.

<sup>38</sup> AGAMBEN, G., *Medios sin fines*, cit., pp. 23-24. Un poco antes había señalado que «estamos habituados a distinguir entre apátridas y refugiados, pero la distinción no era sencilla entonces ni lo es ahora, como puede parecer a primera vista. Desde el principio muchos refugiados que no

esta situación es la que Arendt criticó como insuficiente en su reflexión sobre esta forma extrema de expulsión.

Su análisis se centra en el contexto histórico que ella conoce bien. La Primera Guerra Mundial generó un enorme movimiento de población, lo que hizo que la cuestión de la ciudadanía y su pérdida adquiriera una relevancia hasta entonces desconocida<sup>39</sup>. A esto se unió la dificultad de delimitar al refugiado en relación con la categoría de minoría: «Las minorías eran solo medio apátridas; *de jure* pertenecían a un cuerpo político, aunque necesitaban una protección adicional en forma de tratados y de garantías especiales; algunos derechos secundarios, tales como el de hablar la lengua propia y el de permanecer en el propio ambiente cultural y social, se hallaban en peligro y eran protegidos de mala gana por un organismo marginal; pero otros derechos más elementales, tales como el derecho de residencia y el derecho al trabajo, jamás se vieron afectados. Los que elaboraron los tratados de minorías no previeron la posibilidad de transferencias de poblaciones completas o el problema de las personas que se habían tornado ‘indeportables’ porque no existía país en la tierra en el que disfrutaran del derecho de residencia. Las minorías podían seguir siendo consideradas un fenómeno excepcional, peculiar de ciertos territorios que se desviaban de la norma. [...] más bien se creía que semejante paso resolvería finalmente un problema que en las décadas precedentes había asumido proporciones aún mayores y para el que no existía simplemente un procedimiento reconocido y aceptado internacionalmente, el problema de los apátridas»<sup>40</sup>.

Y especialmente contribuyó al problema la promulgación de una legislación que dificultaba, o más bien, imposibilitaba la nacionalización de quien perdiera su nacionalidad de origen: «La protección internacional de las minorías hoy existente [...] trata de garantizar un camino pacífico. Con ella no

---

eran técnicamente apátridas, prefirieron llegar a serlo antes que regresar a su país [...] Por otra parte, los refugiados rusos, armenios y húngaros fueron desnacionalizados con prontitud por los nuevos gobiernos soviético, turco, etc. Es importante señalar que a partir de la Primera Guerra Mundial, muchos Estados europeos empezaron a introducir leyes que permitían la desnaturalización y la desnacionalización de sus propios ciudadanos [...] Estas leyes –y el apatridismo de masa derivado de ellas– marcan una transformación decisiva en la vida del Estado-nación moderno y su emancipación definitiva de las nociones ingenuas de pueblo y de ciudadano», AGAMBEN, G., *Medios sin fines*, cit., p. 23.

<sup>39</sup> «La Primera Guerra Mundial hizo estallar la comunidad europea de naciones hasta el punto de que se tornó imposible toda reparación del entuerto; fue algo que ninguna otra guerra había logrado hasta entonces», ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 385.

<sup>40</sup> ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 396.

se protege como Nación a la minoría nacional; como Nación, no puede tener derechos políticos frente a la Nación dominante, porque entonces se suprimiría, con el principio de la nacionalidad, el principio democrático mismo. La actual regulación internacional de la protección de las minorías nacionales se encuentra más bien enfocada como protección de los derechos individuales de los hombres en particular a quienes se garantiza como individuos igualdad, libertad, propiedad y el empleo de su lengua materna. Esto responde al pensamiento de introducir por caminos pacíficos la homogeneidad nacional, y con ella el supuesto de la Democracia. El otro método es más rápido y violento: supresión del elemento extraño mediante opresión, *expulsión* de la población heterogénea, y medios radicales análogos. El ejemplo más importante de este método es el Tratado greco-turco de Lausana de 30 de enero de 1923, que, según el artículo 542 del Tratado de Lausana de 24 de julio de 1924, entró en vigor con su ratificación el 26 de agosto de 1923; según él, habría de conducirse a Grecia a la población turca que habitase en territorio griego, sin atención a la voluntad de los hombres afectados por ese cambio.

Tras tales métodos de asegurar o realizar la homogeneidad nacional, vienen todavía las siguientes consecuencias del principio de la homogeneidad nacional: I. *Control de la inmigración extranjera* y repulsa de elementos extranjeros indeseables por la *legislación de inmigración*, según se practica en los Estados Unidos de América y en Dominios ingleses, singularmente en Australia y en la Unión Sudafricana; 2. Establecimiento de formas y *métodos especiales de dominación de Países con población heterogénea*, tratando, por una parte, de evitar la anexión manifiesta, y, por otra parte, de conservar en las manos las decisiones políticas más importantes: colonias, protectorados, mandatos, tratados de intervención como los firmados por los Estados Unidos de América, sobre todo con Estados latino-americanos. Es esencial a esos métodos que el País dominado o controlado siga siendo ‘el Extranjero’ desde el punto de vista del Derecho político, y su población no entre a pertenecer al Estado del país dominante (I); 3. Leyes contra el exceso de extranjeros, para la protección de la industria nacional, para la protección contra el poder económico y social del capital extranjero; después de la guerra han aparecido leyes tales en numerosos Estados [...] 4. Las nuevas prácticas del Derecho de ciudadanía, posibilidad de expatriación, desnaturalización, etcétera»<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> SCHMITT, C., *Teoría de la constitución*, Editorial Revista de Derecho privado, Madrid, 1934, pp. 269-270.

Es decir, el contexto histórico de entreguerras provocó una situación que hizo que los desplazados y refugiados quedaran sin una oportunidad real de solución política. Arendt destaca que la desnacionalización, como posteriormente la imposibilidad de hacer valer internacionalmente el derecho de asilo, pone de relieve «la incapacidad constitucional de los estados-nación europeos para garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos nacionalmente garantizados»<sup>42</sup>. Los derechos son derechos políticos, derechos que, fuera de ese marco, no son garantizados ni garantizables<sup>43</sup>. Así, en la Europa de entreguerras se perdieron los derechos de los desnacionalizados, se abolió el derecho de asilo y los Estados, haciendo uso de su poder soberano, aplicaron medidas ilegales a personas que se encontraban en una situación ilegal o, al menos, alegal.

Además, la quiebra de la configuración política de la Europa previa a la Gran Guerra puso de relieve la seria dificultad de mantener la idea romántica de que a cada nación le corresponde un Estado (el problema fundamental es qué hacer con territorios plurinacionales como los que surgen en la Europa central tras la caída de los Imperios austro-húngaro y otomano) y nutrió la percepción de injusticia entre los grupos nacionales que no lograron constituirse como Estados. Y esto supuso que, en el fondo, se mantenía la idea de la necesidad de unir nación y Estado como forma política óptima: «La población nacionalmente frustrada se hallaba firmemente convencida, como lo estaba todo el mundo, de que la verdadera libertad, la verdadera emancipación y la verdadera soberanía popular solo podían lograrse con una completa emancipación nacional; de que el pueblo, sin un gobierno nacional propio, se hallaba privado de derechos humanos»<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 387.

<sup>43</sup> No son, según Arendt, las instituciones internacionales ni el derecho internacional (basado en el derecho nacional porque reconoce la soberanía de los Estados) los que pueden ni deben garantizar ese derecho a tener derechos: «aussi étrange que cela puisse résonner à nos oreilles post-foucaultiennes, pour Arendt, le ‘droit à avoir des droits’ est garanti par l’État constitutionnel. Le *Rechtsstaat* –ou, comme dirait Arendt, la République– élimine la forme la plus extrême de vulnérabilité», VILA, D. R., «Généalogies de la domination totale: Arendt et Adorno», en AA.VV., *Hannah Arendt. Crises de l’État-nation. Pensées alternatives*, Sens & Tonka éditeurs, Paris, 2007, p. 109.

<sup>44</sup> ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., p. 391. Frente a esto, la alemana propone una Europa federal, que para los no europeos sería otra forma más de Estado-nación. Cfr. HEUER, W., «L’Europe et ses réfugiés. Hannah Arendt et la nécessaire politisation des minorités», en AA.VV., *Hannah Arendt. Crises de l’État-nation. Pensées alternatives*, Sens & Tonka éditeurs, Paris, 2007, p. 191.

Junto a las consideraciones históricas que ya no son las mismas, pero continúan teniendo vigencia (vivimos en un mundo marcado por los grandes desplazamientos de población, la dificultad de nacionalización de los refugiados y desplazados, y la continua vulneración de sus derechos), Arendt aborda el fenómeno desde el punto de vista personal. Con la llegada masiva de los refugiados a los países de acogida se produce el nacimiento de dos formas nuevas de exclusión: el refugiado naturalizado y el apátrida o refugiado indocumentado. Respecto a los naturalizados, la alemana destaca que la mayor preocupación de muchas de las personas desplazadas era aparentar que eran inmigrantes ordinarios, que habían decidido marcharse de sus países para rehacer sus vidas. Estas personas cargaron con todo el dolor de la pérdida de su mundo y procuraron adaptarse a su nuevo hogar, a su nueva patria olvidando su pasado. Pero, en el mejor de los casos (el de ser aceptados en un nuevo país), el sufrimiento personal no abandona al refugiado que muchas veces termina suicidándose, y, por otra parte, se enfrenta siempre al riesgo de ser considerado un extranjero enemigo. Es decir, en muchos casos, si logra superar la categoría de apátrida es para caer inmediatamente bajo la de paria.

El refugiado que busca una solución individual a su problema es visto como un pordiosero, un miserable o un mendigo. Ante eso, este nuevo paria trata de ocultar su identidad, su origen: «Hacemos todo lo que podemos para encajar en un mundo donde tienes que ser políticamente circunspecto cuando vas a hacer la compra»<sup>45</sup>. Por ello se construye una nueva identidad que solo es una pura fachada y representa papeles nuevos en cada nueva situación en la que vive. Este tipo de paria ha perdido su más íntima identidad y paga el precio de la nacionalización con el de su propia integridad.

Es decir, se trata de una nueva forma de asimilación más tiránica y, por ello, más trágica, que, por otra parte, no logra convencer a los nativos que siempre mostrarán sus dudas y suspicacias frente a estos nuevos y advenedizos ciudadanos.

La cuestión, humanamente desgarradora, es que esta forma de asimilación en la que se pretende dejar atrás de forma rápida todo el pasado y ser un ciudadano modélico es vivida por los afectados como ineludible, pues «ser judío no da ningún reconocimiento jurídico en este mundo»<sup>46</sup>. Así pues, recono-

<sup>45</sup> ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía*, cit., p. 8.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 13. Siguiendo ese hilo argumental, AGAMBEN sostiene que «si el refugiado representa, en el orden jurídico del Estado-nación, un elemento tan inquietante es, sobre todo, porque al romper la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. [...] Por esta razón, es decir, en cuanto quebranta la vieja

cer la propia identidad, supondría quedar en la situación del ser humano que no es protegido por ninguna ley, porque no es ciudadano de ningún Estado. Sería convertirse en apátrida eterno, en un ser humano que pierde su derecho a tener derechos y queda totalmente desasistido, arruinando de ese modo las pocas posibilidades que pudiera tener: «La desnacionalización se convirtió en arma poderosa de la política totalitaria, y la incapacidad constitucional de los Estados-nación europeos para garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos nacionalmente garantizados permitió a los gobiernos perseguidores imponer su norma de valores incluso a sus oponentes. Aquellos a quienes el perseguidor había singularizado como la escoria de la tierra –judíos, trostkystas, etc.– fueron recibidos en todas partes como escoria de la tierra; aquellos a quienes la persecución había calificado de indeseables se convirtieron en los *indésirables* de Europa»<sup>47</sup>.

La otra categoría de desplazado y refugiado son los apátridas, que quedan atrapados en campos de internamiento que «se convierte en la situación rutinaria para el problema del domicilio de las ‘personas desplazadas’»<sup>48</sup>. A pesar de la existencia del derecho de asilo y de muchos mecanismos legales y/o filantrópicos, los apátridas no son admitidos en los países a los que llegan, sino que son instalados ‘provisionalmente’ en centros de acogida. Puede que hayan logrado superar la frontera de otro país, pero entonces chocan con las fronteras insuperables de la casi absoluta imposibilidad de nacionalización. Son seres humanos atrapados de modo indefinido en una situación excepcional. Además, el ser humano que se encuentra en esta situación tuvo y tiene que enfrentarse al problema de que, por su naturaleza ilegal, en muchos casos los Estados acabaron y acaban acudiendo a soluciones ilegales. Cada Estado en el uso de su soberanía puede, contraviniendo los acuerdos internacionales que haya firmado, expulsar en caliente o en frío a esos refugiados, puede detener o incluso derribar las paupérrimas embarcaciones en las que llegan o aplicar las medidas que juzgue oportunas. E incluso para quienes hayan logrado co-

---

trinidad Estado-nación-territorio, el refugiado –esta figura aparentemente marginal– merece ser considerado como la figura central de nuestra historia política. [...] Una de las pocas reglas a las que los nazis se atuvieron constantemente en el curso de la ‘solución final’ era que los judíos y los gitanos solo podían ser enviados a los campos de exterminio después de haber sido completamente desnacionalizados [...] Cuando sus derechos ya no son derechos del ciudadano, el hombre se hace verdaderamente *sagrado*, en el sentido que tiene este término en el derecho romano arcaico: consagrado a la muerte», AGAMBEN, G., *Medios sin fines*, cit., pp. 26-27.

<sup>47</sup> ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, cit., pp. 387-388.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 399.

larse en un país y quedarse de forma ilegal en él, nada estará resuelto porque seguirán sin poder legalizar su situación. Lo «atípico» de su estatus se verifica, según Arendt, en el hecho de que para el apátrida es más ventajoso cometer actos ilegales: «En su caso quedaba invertida toda la jerarquía de valores que corresponde a los países civilizados. Como él era la anomalía para la que no había nada previsto en la ley general, le resultaba mejor convertirse en una anomalía recogida por la ley, es decir, en un delincuente [...] Ya no es la escoria de la tierra, sino lo suficientemente importante como para ser informado de todos los detalles de la ley conforme a la cual será procesado. Se ha convertido en una persona respetable»<sup>49</sup>.

Para Arendt los judíos, en quienes basa sus análisis, solo han sido la avanzada de los parias, pero esta es ya una situación universal, que ha tomado y toma cuerpo en la figura del inmigrante sin papeles y del refugiado que no es aceptado en ningún país, convirtiéndose así en expulsado del mundo humano: «El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal»<sup>50</sup>.

La experiencia humana más cruel de ese no ser nadie, de ese ser «vomitado» por la sociedad, se ha materializado en los siglos XX y XXI en los parias de todo tipo y en la existencia errante de los refugiados y desplazados. Y, como señaló Arendt, «el peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes»<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 407-408.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>51</sup> *Ibidem.*

