

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Mauro Benente

UBA, CONICET, Instituto A.L. Gioja

maurobenente@yahoo.com

Eje 10: Ciudadanía, Democracia, Representación

Giorgio Agamben y el refugiado. Los límites de una renovación categorial desde una mirada marxista.

Resumen

Dentro de sus múltiples campos de preocupación, en un breve artículo titulado “Más allá de los derechos del hombre” publicado en *Libération* (9 y 10 de junio de 1993), y en el capítulo II de la parte tercera de *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda*, titulado “Los derechos del hombre y la biopolítica”, Agamben tematizó sobre el asunto de los derechos del hombre y, en ambos casos, gran parte de sus reflexiones parten de las líneas mecanografiadas por Hannah Arendt.

En el presente trabajo mi intención será dar cuenta de las aproximaciones que Arendt realizó sobre la temática de los derechos del hombre a partir de la situación de los apátridas y refugiados a principios y mediados del siglo XX. Luego reseñaré el modo en que Agamben se apropia de estas argumentaciones y propone a la figura del refugiado como matriz para una renovación categorial. Finalmente, a partir de algunas sospechas delineadas en la obra de Marx, especialmente tratadas en “Sobre la cuestión judía”, me interesará destacar los límites que presenta esta tan apremiante renovación categorial predicada por el autor italiano.

I- Introducción

Dentro de sus múltiples campos de preocupación, en un breve artículo titulado “Más allá de los derechos del hombre” publicado en *Libération* (9 y 10 de junio de 1993) y luego incluido en la compilación titulada *Medios sin fin*, que se publicó en 1996, y en el capítulo II de la parte tercera de *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda*, titulado “Los derechos del hombre y la biopolítica”, el filósofo italiano Giorgio Agamben tematizó sobre el asunto de los derechos del

hombre y en ambos casos, gran parte de sus reflexiones parten de las líneas mecanografiadas por Hannah Arendt hacia mediados del siglo pasado.

En el presente trabajo mi intención será dar cuenta de las aproximaciones que Arendt realizó sobre la temática de los derechos del hombre a partir de la situación de los apátridas y refugiados a principio y mediados del siglo XX. Luego reseñaré el modo en que Agamben se apropia de estas argumentaciones y propone a la figura del refugiado como matriz para una renovación categorial. Finalmente, a partir de algunas sospechas delineadas en la obra de Karl Marx, tratadas especialmente en “Sobre la cuestión judía”, me interesará destacar los límites que presenta esta tan apremiante renovación categorial predicada por el autor italiano.

II- Hannah Arendt. Apátridas, refugiados y derechos ciudadanos

Hannah Arendt debió escapar del régimen nazi en 1933, y tras pasar por Karlovy Vary, Génova y Ginebra se estableció en la ciudad de París. En 1937 el régimen nazi le quitó su nacionalidad y hacia 1941 debió abandonar Francia, aunque afortunadamente pudo incluir dentro de su equipaje las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin, que finalmente, y ya en los Estados Unidos, fueron entregadas a Theodor Adorno. Luego de una breve estadía en Lisboa, se radicó finalmente en la ciudad de Nueva York.

En los Estados Unidos, Arendt escribió dos interesantes trabajos sobre la temática de los refugiados y los apátridas, asunto desde los cuales proyectaría su crítica, su sospecha, al potencial de los derechos del hombre. El primero, *We the refugees –Nosotros los refugiados–* data de enero de 1943. Escrito a muy poco de su llegada al país, el artículo fue publicado en una revista judía de lengua inglesa llamada *The Menorah Journal*. El segundo trabajo, más conocido y profuso, corresponde al Capítulo IX del segundo volumen de *Los orígenes del totalitarismo –Imperialismo–*, capítulo titulado “La decadencia del Estado-Nación y el final de los derechos del hombre”, cuya primera edición data de 1951, año en que finalmente logró adoptar la nacionalidad estadounidense luego de ser, durante 14 años, una apátrida.

El primero de los trabajos es un escrito que podríamos denominar testimonial, escrito en primera y en tercera persona, que intenta dar cuenta de experiencias comunes de emigrados judíos de la Alemania Nazi. Narrado con una poderosa carga emotiva, se trata de un testimonio de quienes como ella rehusaban de autodenominarse *refugiados* y preferían la referencia de *recién llegados* o *inmigrantes* (Arendt, 1943:1). De estas líneas, en apretada síntesis, puede

afirmarse que no son otra cosa que una descripción del infierno que acosaba a quienes escapaban del nacionalsocialismo, un infierno “que ya no es una creencia religiosa ni una fantasía, sino algo tan real como las cosas, las piedras y los árboles” (Arendt, 1943:3).

Dentro de esta narración testimonial es de destacar que ya aparece un atisbo de aquello que será profundizado ocho años más tarde en el citado capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, y que refiere a la desprotección legal que los judíos sufrían al emigrar. En este sentido, la autora narra que “(s)i empezáramos contando la verdad de que no somos sino judíos, ello supondría exponernos al destino de los seres humanos que, sin la protección de ninguna ley o convención política concreta, no son nada más que seres humanos” (Arendt, 1943:13), para luego afirmar que “los pasaportes o los certificados de nacimiento, y a veces incluso los recibos del impuesto sobre la renta, ya no son papeles oficiales sino cuestiones de distinción social” (Arendt, 1943:14). Años más tarde, y retomado algunos de estos vestigios, Arendt profundizará sus reflexiones sobre la temática. Indagará, ya con más herramientas teóricas, el peso de algo tan liviano como un certificado de nacimiento.

En los *Orígenes del totalitarismo*, antes de analizar la situación de los apátridas y refugiados, Arendt afirma que la emergencia de los tratados sobre protección de minorías étnicas y/o nacionales celebrados con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, se erigía como una muestra clara de lo que otrora no era más que un indicio, una huella, algo que solamente estaba implícito: sólo los nacionales podían ser ciudadanos y sólo éstos podían gozar de una completa protección legal. En los mismos tratados de minorías se contempla que la protección de los no-nacionales no sería una obligación de los Estados-Nación, sino de la recientemente creada Sociedad de Naciones (Arendt, 1951:349-352).

La descripción de Arendt se intensifica, en profundidad pero también en contenido dramático, cuando sus desarrollos se trasladan del análisis de la situación de las minorías, hacia la problemática de los refugiados y apátridas, momento en el cual los derechos supuestamente *inalienables* mostraban a todas luces que sólo podían ser disfrutados por los ciudadanos de las naciones más prosperas. Arendt muestra, pues, que en los Estados totalitarios la desnacionalización se convirtió en un arma sumamente eficaz, eficacia posibilitada, paradójicamente, no sólo por la práctica de los totalitarismos sino también por la incapacidad de los Estados-nación europeos de dar protección legal a quienes no eran nacionales –máxime

cuando el derecho de asilo comenzó, poco a poco, a ser abolido.¹ En este orden de ideas afirma que “(n)inguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de una ironía tan punzante como la discrepancia entre los esfuerzos de idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar como «inalienables» aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de los países más prósperos y civilizados y la situación de quienes carecían de tales derechos” (Arendt, 1951:356), para luego sentenciar con una poderosa y escalofriante referida a la situación de los apátridas, cuya “situación empeoró intensamente, hasta que el campo de internamiento –que antes de la segunda guerra mundial era la excepción más que la norma para los apátridas– se convirtió en la solución rutinaria para el problema del domicilio de las «personas desplazadas»” (Arendt, 1951:356).²

Los apátridas y refugiados eran una denuncia viva, una falla materializada en sufrimiento, de un discurso que hacía alusión a la universalidad de los derechos humanos, pero que sólo funcionaban como derechos ciudadanos. Cuando los derechos humanos fueron puestos a prueba, cuando debieron aplicarse a los apátridas, a aquellos que ya no tenían otro atributo que su sola pertenencia a la humanidad, los derechos humanos quedaron reducidos a los derechos ciudadanos (Amiel, 2000:28).

La identidad, la reducción de los derechos del hombre a los derechos del ciudadano privaba a los no-ciudadanos del derecho a tener derechos. Estaban por fuera del derecho, e incluso –y esto muestra la crudeza del problema–, el único modo de entrar al ámbito de la ley era por vía del delito. En este sentido, Arendt sugiere trazar un escalofriante *test*: “(e)l mejor criterio por el que decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiará de la realización de un delito. Si un pequeño robo puede mejorar, al menos temporalmente, su posición legal, se puede tener la seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos humanos. Porque entonces un delito ofrece la mejor oportunidad de

¹ Así se lee que “(a)quellos a quienes el perseguidor había singularizado como la escoria de la Tierra –judíos, trotskistas, 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* [indeseables] de Europa” (Arendt, 1951:345). Asimismo, Arendt destaca cierta expansión en el arma de la desnacionalización, a tal punto que en los Estados Unidos, un Estado no totalitario a los ojos de Arendt, se consideraba seriamente la posibilidad de quitar la nacionalidad a los estadounidenses comunistas (Arendt, 1951:357).

² Arendt profundiza aún más y muestra que “(s)e deterioró incluso la terminología aplicada a los apátridas. El término «apátrida» reconocía al menos el hecho de que estas personas habían perdido la protección de sus Gobiernos y requería acuerdos internacionales para la salvaguarda de su *status* legal. El término de postguerra «personas desplazadas» fue inventado durante la contienda con el expreso propósito de liquidar de una vez para siempre el estado de apátrida, ignorando su existencia” (Arendt, 1951:356).

recobrar algún tipo de igualdad humana, aunque sea como reconocida excepción a la norma” (Arendt, 1951:364).³ De algún modo, lo que denuncia Arendt es que aquellos que habían perdido su nacionalidad de origen y que quedaban fuera de la protección legal de los Estados que los albergaban, sólo entraban en contacto con una parte del aparato estatal: la policía. Es en este sentido que Arendt postula que “(l)as leyes que no son iguales para todos revierten al tipo de los derechos y privilegios, algo contradictorio con la verdadera naturaleza de las Naciones-Estados. Cuanto más clara es la prueba de su incapacidad para tratar a los apátridas como personas legales y mayor la extensión de la dominación arbitraria mediante normas policíacas, más difícil les resulta a los Estados resistir a la tentación de privar a todos los ciudadanos de *status* legal y de gobernarles mediante una policía omnipotente” (Arendt, 1951:368).

De aquello que Arendt intenta dar cuenta, a partir del tratamiento de la situación de las minorías, pero por sobre todo a partir del escándalo de los refugiados y apátridas, es que mientras los derechos del hombre se habían consagrado como inalienables e independientes de todo Gobierno, no revestían tales atributos (Arendt, 1951:369-371).⁴ Para la autora alemana, pues “(l)os Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables –incluso en países cuyas Constituciones estaban basados en ellos- allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano” (Arendt, 1951:371). El escándalo que implica la situación de los fuera de la ley no es la privación de su felicidad, ni de la igualdad ante la ley, sino su situación de no-pertenencia a la comunidad. Es así que “(s)u condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ello” (Arendt, 1951:374) y por ello “(l)a calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de los derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos” (Arendt, 1951:376).

³ En la misma línea se lee que como el apátrida “era la anomalía para la que no había nada previsto en la ley general, le resultaba mejor convertirse en una anomalía a la que atendía la ley, es decir, en un delincuente” (Arendt, 1951:364).

⁴ Es así que Arendt postula que “(l)a completa implicación de esta identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos en el sistema de la Nación-Estado europea surgió a la luz sólo cuando aparecieron repentinamente un creciente número de personas y de pueblos cuyos derechos elementales se hallaban tan escasamente salvaguardados por el funcionamiento ordinario de las Naciones-Estados en el centro de Europa como lo habrían sido en el corazón de África. Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos: pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos” (Arendt, 1951:369-370).

Sin dudas que el relato histórico que realiza Arendt resulta sumamente importante, pero sus líneas no construyen solamente un relato con pretensiones empíricas, sino que también intentan delinear una manifestación de principios. De acuerdo con lo expuesto por Etienne Balibar en el marco del coloquio *Hidden Tradition – Untimely Actuality?*, celebrado en ocasión de la conmemoración de los 100 años del nacimiento de Arendt, la potencia de los postulados de nuestra autora radica en que “no equivale únicamente a afirmar que a nivel de los «principios» o del ideal moral de los derechos humanos restan concebibles como el fundamento de los derechos del ciudadano, cuya evolución los contradice de *facto*. El sentido de la argumentación es exactamente el inverso, y es por ello que parece una provocación (un poco a la manera en que las argumentaciones *sofísticas* aparecían para los Antiguos como provocaciones a la razón y la tradición): si la abolición de los derechos del ciudadano significa también la destrucción de los derechos del hombre, es porque en realidad los segundos reposan sobre los primeros y no a la inversa” (Balibar, 2006:92). Este reposo de los derechos del hombre sobre los derechos ciudadanos parece confirmarse cuando casi al final del citado capítulo IX, Arendt sugiere que “no sólo la pérdida de los derechos nacionales entrañó en todos los casos la pérdida de los derechos humanos; la restauración de los derechos humanos, como lo prueba el reciente caso del Estado de Israel, sólo ha sido lograda hasta ahora a través de la restauración o el establecimiento de los derechos nacionales” (Arendt, 1951:378).

Reseñadas las reflexiones de Arendt sobre la temática de los derechos del hombre, apuntado el desajuste entre los derechos humanos y los derechos ciudadanos, o más bien el asiento de aquellos sobre éstos, es momento de presentar las líneas, escasas, pero poderosas, que Giorgio Agamben traza sobre la temática de los derechos del hombre y la figura del refugiado.

III- Derechos humanos y derechos ciudadanos. La figura del refugiado en mirada de Giorgio Agamben

Agamben rescata el modo en que Arendt muestra que el refugiado, que debiera haber encarnado la figura central de los derechos del hombre, muy por el contrario, no ha implicado más que su decadencia puesto que los pretendidos derechos sagrados e inalienables habían perdido toda exigibilidad cuando no habían logrado configurarse como derechos ciudadanos. Es a partir de la silueta del refugiado – quizás podría afirmarse que Arendt había trabajado con mayor detalle la situación de los apátridas que la del refugiado- que Agamben soplará acarreado nubes

tormentosas sobre la entidad de los derechos del hombre. Siguiendo la línea de la autora alemana, y quizás radicalizando el trazo de la argumentación, al decir de Agamben, el apoyo de derechos humanos sobre los derechos ciudadanos, parece implícita en la propia declaración de 1789: “*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, donde no está claro si los dos términos sirven para denominar dos realidades autónomas o forman un sistema unitario, en el que primero está ya siempre contenido en el segundo y oculto por él; y, en este último caso, qué tipo de relaciones mantienen entre ellos. La *boutade* [broma] de Burke, que a los derechos inalienables del hombre declaraba preferir con mucho sus «derechos de inglés» (*Rights of an Englishman*) adquiere en esta perspectiva una insospechada profundidad” (Agamben, 1995:161).⁵

Para Agamben es menester dejar de concebir a las declaraciones de derechos como proclamaciones de valores metajurídicos y suprahistóricos para comenzar a analizar su papel histórico en la constitución de los Estados-nación (Castro, 2008:59-60). “Las declaraciones de derechos representan la figura originaria de la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. Esa nuda vida natural que, en el Antiguo Régimen, era políticamente indiferente y pertenecía, en tanto que vida creatural, a Dios, y en el mundo clásico se distinguía claramente –al menos en apariencia- en su condición de *zoé* de la vida política (*bíos*), pasa ahora al primer plano de la estructura del Estado y se convierte en el fundamento terreno de su legitimidad y de su soberanía. Un simple examen del texto de la declaración de 1789 muestra, en efecto, que es propiamente la vida natural, es decir el puro hecho del nacimiento, lo que se presenta aquí como fuente portadora del derecho” (Agamben, 1995:161-162). Retrocediendo temporalmente algo más de un siglo, y trasladándose de Francia a Inglaterra, Agamben muestra que ya en el *Writ of Habeas corpus* de 1679 podía advertirse esta politización de la nuda vida, esta inscripción de la vida desnuda, en la esfera del poder soberano. Es así que en un pasaje de su obra, en el que extraña y livianamente inscribe al *Writ of Habeas corpus* dentro de una tradición democrática, se lee que el primer registro de la nuda vida como sujeto político se halla en dicho *Writ of habeas corpus* donde la referencia no es hacia el sujeto de relaciones y libertades feudales ni hacia el ciudadano, sino hacia el *corpus*: “Nada mejor que esta fórmula permite medir la diferencia entre la libertad antigua y la medieval, y la que está en la base de la democracia moderna: el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos,

⁵ La referencia a Edmund Burke también en Arendt (1951:378-379)

y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*, la democracia moderna nace como reivindicación y exposición de este «cuerpo»” (Agamben, 1995:157).⁶

Para el autor italiano es menester considerar a las declaraciones de derechos como aquellos lugares en los cuales se realiza el pasaje de la soberanía real a la soberanía nacional. Asimismo es menester mostrar que estas han sido estas declaraciones las que permitieron que el «súbdito» se transforme en ciudadano convirtiéndose así, el mero nacimiento, la nuda vida, en portadora de la soberanía. De algún modo esta inscripción de la vida en el dominio de la soberanía, posibilitada y articulada por los derechos del hombre, podría mostrar cierta ineptitud de estas herramientas jurídicas. En este sentido Andrew Neil sugiere que “(l)as libertades y los derechos que debían proteger a los individuos frente a la opresión soberana y consagrar al sujeto como soberano hacen totalmente lo contrario. Las libertades y los derechos no pueden ser opuestos a la excepción soberana porque esas libertades y derechos ya están incluidos en el dominio del poder soberano” (Neal, 2007:9). No obstante, en los escritos de Agamben ya no se trata solamente de cierta inutilidad de los derechos del hombre para hacer frente a los abusos del poder soberano, sino que se trata de una línea de continuidad los derechos del hombre y los abusos del poder soberano.

Para Agamben, “(s)ólo si se comprende esta función histórica esencial de las declaraciones de derechos, es posible llegar a entender también su desarrollo y sus metamorfosis en nuestro siglo. El nazismo y el fascismo, dos movimientos biopolíticos en sentido propio, es decir, que hacen de la vida natural el lugar por excelencia de la decisión soberana, surgen cuando, tras la gran convulsión de los fundamentos geopolíticos de Europa subsiguiente a la Primera Guerra Mundial, sale a la luz la diferencia hasta entonces oculta entre nacimiento y nación, y el Estado-nación entra en una crisis duradera.” (Agamben, 1995:163)

Si ya parecía que Agamben radicalizaba algunas de las posturas esgrimidas por Hannah Arendt, la línea de continuidad entre derechos del hombre y nazismo y fascismo –a los que Agamben aquí parece tratar indistintamente- parece una radicalización total, cuando no, una fuerte redefinición. El filósofo italiano, dando cuenta de la inscripción de la nuda vida en el poder

⁶ Esta asociación sin más –o este descuido en no argumentar sobre los fundamentos de esta asociación- entre el *Writ of habeas corpus* y la noción de democracia también se advierte en un trabajo de Laura Quintana Porrás, quien afirma que “desde esta perspectiva, la democracia no suprime el presupuesto de una vida sagrada, sino que deja de concebirla como *sujeta* al poder soberano para concebirla como *sujeto*, como portadora de la soberanía. Esto, sin embargo, para el autor, no puede entrañar sino una contradicción: pues a la vez que se pretende liberar al individuo de la sujeción al poder soberano, reconociendo sus libertades individuales, se lo somete nuevamente a la lógica de la soberanía, al repetir la relación de excepción, aislando en él una nuda vida” (Quintana Porrás, 2006:50)

soberano que implicarían los derechos del hombre, sentencia que “Fascismo y Nazismo son, sobre todo, una redefinición de las relaciones entre el hombre y el ciudadano, y por muy paradójico que pueda parecer, sólo se hacen plenamente inteligibles cuando se sitúan a la luz del trasfondo biopolítico inaugurado por la soberanía nacional y las declaraciones de derechos” (Agamben, 1995:165).

Además de utilizar la figura del refugiado para reflexionar sobre los derechos del hombre, Agamben presentará una densa aproximación a la noción misma de refugiado y a su potencial para avanzar en una renovación de las categorías de la teoría política contemporánea. En la misma línea que Arendt, Agamben sugiere que “(l)a 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” (Agamben, 1993:24). Si en el marco de los Estados-nación modernos, la figura de los refugiados resulta tan compleja es porque “al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento* y *nacionalidad*, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. Al manifestar a plena luz la separación entre nacimiento y nación, el refugiado hace comparecer por un momento en la escena política la nuda vida que constituye el presupuesto secreto de ella” (Agamben, 1995:167). Agamben recuerda que luego de la primera Guerra Mundial, el nexo nacimiento-nación comienza a disociarse, algo que puede detectarse en el número Estados europeos que dictaron leyes de desnaturalización y desnacionalización de sus propios ciudadanos y, en la misma línea, recuerda que durante el nazismo sólo se enviaba a los campos de exterminio a los judíos que antes hubiesen sido debidamente desnacionalizados. Esta situación, “pone de manifiesto que el nexo nacimiento-nación sobre el que la declaración del 89 había fundado la nueva soberanía nacional, había perdido ya su automatismo y su poder de autorregulación. Por una parte, los Estados nación llevan a cabo una reinserción masiva de la vida natural, estableciendo en su seno la discriminación entre una vida auténtica, por así decirlo, y una nuda vida, despojada de todo valor político (el racismo y la eugenesia nazi sólo son comprensibles si se restituyen en este contexto); por otra, los derechos del hombre, que sólo tenían sentido como presupuesto de los derechos del ciudadano, se separan progresivamente de aquellos y son utilizados fuera del contexto de la ciudadanía con la presunta finalidad de representar y proteger una nuda vida, expulsada en medida creciente a los márgenes del Estado-nación y recodificada, más tarde, en una nueva identidad nacional.”(Agamben, 1995:168).

La separación entre lo humanitario y lo político no es otra cosa que la fase extrema de separación entre los derechos del hombre y del ciudadano. En este sentido “(l)as organizaciones humanitarias, que hoy flanquean de manera creciente a las organizaciones supranacionales, no pueden empero, comprender en última instancia la vida humana más que en la figura de la nuda vida o la vida sagrada y por eso mismo mantienen, a pesar suyo, una secreta solidaridad con las fuerzas que tienen que combatir” (Agamben, 1995:169). Como bien destaca Volker Heins, esta afirmación supone cuatro proposiciones, que son cuestionables tanto desde un plano empírico cuanto desde un plano normativo: a- que la distinción entre lo humanitario y lo político es una expresión de la oposición entre derechos humanos y derechos ciudadanos; b- que el objetivo de las organizaciones humanitarias es la identificación y la preservación de la *nuda vida*; c- que a causa de su dependencia de la división entre lo político y lo humanitario, las organizaciones humanitarias se vuelven, sin darse cuenta, cómplices de aquellos sufrimientos sociales que apuntan a minimizar; d- que la separación entre lo político y lo humanitario puede y debería superarse en favor de algo completamente nuevo (Heins, 2005:847-848).

Más allá de estas deficiencias históricas, y con todos los problemas que puede acarrear este tipo de aproximaciones que parecen desconocer ya no simplemente de toda discontinuidad histórica, sino el propio paso del tiempo, Agamben no solamente sugiere que las organizaciones supranacionales mantienen una solidaridad con *aquello* que pretenden combatir, sino que, ese *aquello* no es otra cosa que los campos de concentración. Así, para Agamben, “(l)o humanitario separado de lo político no puede hacer otra cosa que reproducir el asilamiento de la vida sagrada sobre el que se funda la soberanía, y el campo de concentración, es decir el espacio puro de la excepción, es el paradigma biopolítico que no consigue superar.” (Agamben, 1995:170).

Ahora bien, el lugar del refugiado, que es el espacio a partir del cual Agamben cubre con mantos de sospecha la entidad de los derechos del hombre, es también el espacio a partir del cual Agamben predica un nuevo horizonte, una buena nueva. De algún modo, el refugiado, o el exiliado, “deberá considerarse como un concepto límite que pone en crisis las categorías fundamentales de la Nación-Estado, desde el nexo nacimiento-nación hasta el de hombre ciudadano.” (Soto Carrasco, 2010:252), y es poniendo en crisis las categorías fundantes del Estado-Nación que “permite desterrar este terreno para dar paso a una renovación categorial que ya no admite demoras” (Agamben, 1993:27). Asimismo es dentro de esta supuesta necesidad de renovación categorial que Agamben muestra, en pocas líneas –como es su costumbre-, “que una

de las opciones que se han tenido en cuenta para la solución del problema de Jerusalén es que la ciudad pase a ser, al mismo tiempo y sin reparto territorial, capital de dos organismos estatales diferentes. La paradójica condición de extraterritorialidad recíproca (o, mejor dicho, de ateritorialidad) que lo anterior implicaría podría generalizarse y ser elevada a modelo de nuevas relaciones internacionales. En lugar de dos Estados nacionales separados por fronteras inciertas y amenazadoras, sería posible imaginar dos comunidades políticas instaladas en una misma región y en situación de mutuo éxodo, articuladas entre ellas por una serie de extraterritorialidades recíprocas, en que el concepto guía no sería ya el *ius* del ciudadano, sino el *refugium* del individuo” (Agamben 1993:28-29).

Es así que al aplicar este salvataje categorial al continente europeo, su territorio podrá considerarse como “un espacio ateritorial 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” (Agamben, 1993:29). Es en esta misma línea que en el marco de un debate acaecido luego de una conferencia pronunciada por Zygmunt Bauman en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona el 11 de noviembre de 2005, Agamben afirmaba que “si hoy existe una condición o categoría que a mí me parece ciertamente desesperanzada y desesperada, ésa es la ciudadanía en la llamada sociedad democrática. A partir de ahí, claro está, la del refugiado –y pensaba en la concepción original del término como alguien que busca y encuentra refugio- se me antoja una condición menos desesperada” (Agamben, 2005:130-131).

Agamben, pues, se apropia de las sospechas que Arendt ha trazado, a partir de la situación de los apátridas y refugiados, sobre los derechos del hombre. Pero, además de radicalizar dicha sospecha hasta el grado de proclamar cierta línea de continuidad entre los derechos del hombre y el nazismo, presenta a la noción de refugiado como un puntapié para una renovación categorial de la política. De lo que se trata ahora es de trazar una línea de sospecha sobre la potencialidad y los límites de esta renovación categorial.

IV- Sobre la cuestión judía. Estado-Sociedad civil, público-privado, política-economía.

“Sobre la cuestión judía” es un trabajo temprano en la obra de Karl Marx y fue publicado en París en 1844 en el primer y único volumen de los *Anales Franco-Alemanes*. Se trata de una

respuesta a una publicación de Bruno Bauer –quien se había formado con Hegel y había sido profesor del propio Marx en la Universidad de Berlín- realizada en 1843 con el título de “La cuestión judía”. Poco tiempo más tarde, Marx, ahora junto con Engels, también polemizó con Bruno Bauer en *La sagrada familia*,⁷ texto publicado en 1845, y en *La ideología alemana*, escrito entre 1845 y 1846.⁸

De acuerdo a lo que puede leerse en la respuesta de Marx, los desarrollos de Bauer en “La cuestión judía” apuntaban a mostrar los límites de la emancipación política de los judíos alemanes: a- El primer límite estaba referido al sujeto emancipador puesto que el Estado, en Alemania, todavía no era un Estado laico; b- El segundo límite apuntaba al sujeto a emanciparse, puesto que el judío, por su propia esencia, no puede emanciparse. Su esencia religiosa impide tal emancipación. En ambos casos – el del Estado y del judío-, de lo que se trata es de emanciparse de la religión.⁹

Frente a esta posición, Marx postulará ya no los límites que tiene frente a sí la emancipación política de los judíos, sino que planteará los límites de la idea misma de emancipación política. Tras sugerir que la cuestión judía se presenta de modo diverso en Alemania, Francia y Estados Unidos muestra que, incluso en éste último caso, es decir ante la presencia de un Estado emancipado políticamente, de un Estado que no impone creencias religiosas ni el modo de practicar el culto, es posible advertir la presencia de una población con fuertes sentimientos religiosos. Frente a este ejemplo histórico, y tal como destaca Wendy Brown, “(l)a objeción de Marx a la formulación de Bauer es que, en sus propios términos, tanto el Estado como el judío podrían renunciar a su «prejuicio» religioso y al hacerlo verse «emancipados políticamente», sin haber sido emancipados de la religión” (Brown, 1995:92)

⁷ De hecho *La Sagrada Familia*, primera obra escrita en conjunto por Marx y Engels, lleva como subtítulo *Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes*. De algún modo, *La sagrada familia* es una suerte de respuesta a las publicaciones que desde 1843 aparecían en la *Literaturzeitung* [*Gaceta literaria*] dirigida por los hermanos Edgar, Egbert y Bruno Bauer. Es en especial en los capítulos VI y VII donde se condensan las críticas hacia Bruno Bauer (Marx- Engels, 1845:95-185)

⁸ *La ideología alemana* lleva como subtítulo *Crítica a la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Es en el capítulo II, titulado “San Bruno” que Marx y Engels, nuevamente, polemizan con Bauer (Marx- Engels, 1846:97-121).

⁹ Es así que se lee que “en el concepto de Bauer, el problema judío tiene, sin embargo, una importancia general, independiente de las condiciones específicamente alemanas. Se trata del problema de las relaciones de la religión con el Estado, de la contradicción entre ataduras religiosas y la emancipación política. La emancipación de la religión es planteada como condición, tanto para el judío que quiere emanciparse como para el Estado que ha de emancipar y que debe, al mismo tiempo, ser emancipado” (Marx, 1844:11)

No obstante lo anterior, es de destacar que para Marx la religión no se erige como el fundamento sino como uno de los síntomas del fenómeno, más amplio, de la limitación laica, puesto que, en definitiva, las ataduras religiosas no derivan más que de las ataduras laicas. El límite de la idea misma de emancipación política se muestra en aquella situación que se presenta en los Estados Unidos: El Estado puede ser libre sin que el hombre lo sea. En palabras del autor nacido en Tréveris: “El problema de la relación entre la emancipación política y la religión se convierte, para nosotros, en el problema de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana (...) La emancipación política de la religión no es la completa e incontrovertible emancipación de la religión, porque la emancipación política no es el modo completo y exento de contradicciones de la emancipación humana” (Marx, 1844:16-17).

Ahora bien, los límites de la emancipación política se relacionan y se anudan en la separación que se propone entre el Estado y la sociedad civil. Con esta escisión, los hombres poseen una doble vida: en el Estado son participantes de una comunidad política en la cual son considerados seres colectivos, mientras que en el ámbito de la sociedad civil se comportan como hombres privados. En este sentido, “el Estado político perfecto es, según su esencia, la vida genérica del hombre en oposición a su vida material. Todas estas premisas de esta vida religiosa subsisten en la sociedad civil al margen de la esfera del Estado, pero como cualidades de la sociedad civil” (Marx, 1844:19). De algún modo, el problema radical que tiene la propuesta emancipadora de Bauer es que sigue reproduciendo el esquema binario de Estado-Sociedad civil. La emancipación política es un progreso, pero no representa la forma última de emancipación humana y es por ello que no logra acabar con la religiosidad del hombre.

En lo que aquí nos interesa, esta disociación entre Estado y sociedad civil se actualiza en la escisión entre derechos del hombre y derechos del ciudadano: “los llamados derechos del hombre, los *droits de l’homme* [derechos del hombre], a diferencia de los *droits du citoyen* [derechos del ciudadano], no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y la comunidad” (Marx, 1844:31). Los derechos de igualdad, libertad, seguridad y propiedad, protegen al hombre sólo en su faceta de integrante de la sociedad. “Ninguno de los derechos del hombre, por tanto, va más allá del hombre egoísta, del hombre tal como es, miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado de sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad” (Marx, 1844:33). Ahora bien, no sólo que los derechos del hombre apuntan a la

protección del hombre egoísta que vive en la sociedad civil, sino que en la medida en que comunidad política se erige como medio de protección de tales derechos, ella no hace más configurarse como un simple medio para la protección del funcionamiento de la sociedad civil.

De algún modo, de las pocas pistas que Marx brinda para avanzar más allá de una emancipación política, puede decirse que la clave se encuentra en la salida que ese egoísmo que reina dentro de la sociedad civil, que emerge de sus entrañas.

Ahora bien, es esta separación misma entre el plano del Estado y el plano de la sociedad civil, aquello que se erige como límite de la emancipación política. La emancipación política sólo opera, abstractamente, en el ámbito del Estado, pero deja indemne y hasta se vuelve un medio para mantener el egoísmo imperante en la sociedad civil. De algún modo, “(e)n la explicación de Marx, la maniobra de poder que es peculiar del constitucionalismo liberal se centra en otorgar libertad, igualdad y representación a sujetos abstractos en lugar de sujetos concretos.” (Brown, 1995:97). Asimismo, en el marco de esta división de esferas, Marx propone una división entre derechos ciudadanos y derechos del hombre, mostrando que los derechos de propiedad, seguridad, libertad e igualdad, incluidos en la Declaración de 1789 y en las Constituciones de 1791, 1793 y 1795 en Francia, no eran derechos ciudadanos, sino derechos del hombre en tanto miembros de la sociedad civil.

Ahora bien, aun suponiendo que alguno de esos derechos estuviera en condiciones de adquirir alguna faz como derechos ciudadanos, incluso suponiendo la igualdad en el plano de derechos ciudadanos, la limitación subsiste. Tomemos el caso de la igualdad. Sobre esta temática, Marx afirma que “(l)a *égalité* [igualdad], considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* [libertad] antes descrita, a saber: todo hombre está igualmente considerado como una mónada que, como tal, reposa sobre sí misma” (Marx, 1844:33). No obstante, parecería que declarar la igualdad en el plano político, en el plano de los derechos ciudadanos, haciendo total abstracción de la sociedad civil y del egoísmo que engendra, también resultaría problemático. Como destaca Juan Ramón Capella, uno de los ejes centrales del discurso político de la modernidad, aunque no exclusivo de éste, refiere a la separación, aunque en términos liberales pero comparables a la del Estado y sociedad civil, entre una esfera pública y otra privada. Si bien en esta última hay diferencias de sexo, clase, religión, educación, entre otras, éstas no aparecen en el plano público. “Lo cual significa que lo *público* o *político* es *así* general o común a todos: en la esfera pública no hay hombres, sino -como veremos-, *ciudadanos*”

(Capella, 1997:111). En esta línea, Capella distingue dos operaciones para concebir a los integrantes de una población como ciudadanos: 1- hacer abstracción de las diferencias físicas y sociales; 2- concluida esta abstracción, dotar a los individuos de derechos.¹⁰ “Pues bien: para ser ciudadanos los seres humanos ya despojados de cualidades se revisten de iguales derechos todos ellos. De este modo se presentan como *iguales*. Pues han perdido por una parte las cualidades que les diferencian como particulares, en la esfera privada, y ahora, en la pública, todos están igualmente revestidos de los mismos derechos” (Capella, 1997:113-114). Incluso suponiendo que la igualdad consagrada no sea un derecho del hombre sino un derecho del ciudadano, la problemática se mantiene intacta.

Si en los desarrollos de Capella se percibe que la igualdad en el plano de lo público o político confirma y reproduce la desigualdad en el ámbito de lo privado, en la obra de John Holloway, esta situación se describe con una tinta marcadamente marxista, ya que “el principio de la igualdad ciudadana expresa y confirma la dominación de la clase capitalista. Este principio desempeña esta función de dominación no sólo por los múltiples «abusos» a los que sin lugar a dudas incurre, sino precisamente, debido a que trata a la gente como si fuera igual en una sociedad en donde son fundamentalmente desiguales. El concepto de ciudadanía se basa en, y refuerza, un cuadro ideológico que muestra una sociedad compuesta por una masa de individuos iguales, cuadro que niega la existencia de clases estructuradas de forma antagónica” (Holloway, 1994:106). En la misma línea, el autor irlandés radicado en Puebla, y desplazando las oposiciones de Estado y sociedad civil y público y privado, por la de político y económico, sugiere que “sólo se puede hablar de una sociedad compuesta por una masa de individuos iguales si nos abstraemos de las relaciones de producción, si cerramos los ojos a la explotación sobre la que se basa la sociedad capitalista, si hacemos una distinción tajante entre la ciudadanía y el Estado, por un lado, y lo que sucede en la fábrica, por el otro. El concepto de ciudadanía precisamente implica hacer una clara delimitación entre el Estado y las relaciones sociales de producción. El concepto de ciudadanía se basa en una abstracción de las relaciones de producción, es decir, se basa en la separación de lo político y lo económico” (Holloway, 1994:107).

V- Los límites de la renovación categorial

¹⁰ Si bien Capella es considerablemente duro con el relato político de la modernidad, al trazar esta distinción entre cualidades físicas y sociales no hace otra cosa que reproducir una dicotomía típicamente moderna que separa lo supuestamente *natural* de lo *histórico-cultural*.

A partir de estas breves referencias tomadas de Marx, Capella y Holloway, es la división misma entre Estado-sociedad civil, público-privado, político-económico, aquello que se erige como problemático si se quiere avanzar hacia una idea fuerte de emancipación o de igualdad. Sea que se adopte la igualdad como un derecho del hombre, o sea que se intente mostrar que la igualdad es un derecho ciudadano que no logra hacerse cargo y reproduce las desigualdades en la esfera privada o económica, dicha escisión se erige como un poderoso límite.

No es tanto el caso de la obra de Arendt, pero en los trabajos de Agamben se encuentran proclamas o prédicas de una *Comunidad que viene*, una política que viene, o en este caso, prédicas sobre el modo de solucionar determinada problemática que se plantea en el continente Europeo. Podría decirse que Agamben analiza, tal como ha sido desarrollado, la situación los refugiados a partir de los análisis realizados por Arendt, quien había abordado, al menos en la temática de los refugiados y apátridas –y trabajando con mayor profundidad sobre éste último caso- un momento y espacio preciso como fue la primera posguerra y la segunda guerra mundial en Europa. Es así que cuando Agamben se apropia de estas nociones teóricas, con ellas también se carga de un tiempo pasado en el cual no sólo no había prácticas que hoy sí existen, sino que tampoco había declaraciones materia de refugiados como el *Estatuto del ACNUR*¹¹, la *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados* de 1951 y el *Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados* de 1967, entre otras.¹² No obstante, podría decirse que la situación de los refugiados, la problemática de quienes viven actualmente en los campos de refugiados, continúa siendo agobiante, puesto que “se encuentran en atrapados entre dos fuegos; más exactamente en una paradoja. Si bien se los expulsa por la fuerza de su país de origen, o se los atemoriza para que huyan, no se les permite la entrada a ningún otro” (Bauman, 2002:143). Para Bauman, ante un contexto en el cual las personas desechables que genera el capitalismo ya no pueden ser absorbidas puertas afuera del capitalismo, puesto que éste se ha instaurado a nivel global; es decir, ante la imposibilidad que, tal como sucedía antaño, la producción de individuos desechables por parte de los países centrales sea absorbida por los países periféricos, la solución parece ser la de *producir* refugiados (Bauman, 2005:28). Éstos, para el autor polaco, se encuentran en un “espacio sin ley; la parte de la población que decide huir del campo de batalla y

¹¹ Organización de las Naciones Unidas, Asamblea General, Resolución N° 428(V)-AG, del 14 de diciembre de 1950.

¹² Así en el continente africano se destaca la *Convención sobre Refugiados* (1969) y a nivel Interamericano la *Declaración de Cartagena sobre los Refugiados* (1984).

logra escapar se encuentra en un tipo distinto de alegalidad: la del territorio fronterizo global. Además, en cuanto de hallan fuera de las fronteras de su país nativo, los que han huido se ven privados del respaldo de la autoridad estatal reconocida que pueda acogerlos bajo su protección, que reivindique sus derechos o que interceda por ellos ante los poderes extranjeros. Los refugiados carecen de Estado, sí, pero en un sentido novedoso: su carencia de Estado queda elevada a un nuevo nivel debido a la inexistencia de una autoridad estatal a la que referir su «estatalidad». Están, como muy bien lo ha expresado Michel Agier en un sagaz estudio sobre los refugiados de la era de la globalización, *hors du nomos* [«fuera de la ley»], pero no fuera de esta ley o de aquélla, ni la de este país o la de aquel otro, sino fuera de la *ley* como tal” (Bauman, 2005:32).

Ahora bien, sobre la renovación categorial que predica Agamben, lo cierto es que a la luz de lo desarrollado, la eliminación de la categoría y las implicancias de la ciudadanía no puede rechazarse. No obstante, ello no implica dejar de puntualizar los límites mismos de tal abandono. El abandono de la noción de ciudadano, puede tenerse como un avance en lo que podría ubicarse como la esfera del Estado en términos de Marx, de lo público en palabras de Capella, y de lo político de acuerdo con la aproximación que propone Holloway. Digamos que no solamente que la noción de ciudadanía predica una igualdad que no se corresponde con ciertas desigualdades y antagonismos que ubican en el plano privado, sino que tampoco se detecta tal igualdad en el plano ciudadano puesto que la noción misma de ciudadanía parece erigirse, como una categoría que genera desigualdad.

No obstante, avanzar en la igualdad ciudadana, en este caso a partir de la eliminación misma de la noción de ciudadanía, si bien es un avance, no logra resolver los grandes desastres que se suscitan en el plano de la sociedad civil, de lo privado, de lo económico. Recordemos, pues, el test que proponía Arendt para mostrar la crudeza de la situación de los apátridas en el marco de la Segunda guerra mundial: analizar si el único modo de ingresar al sistema legal era a través de la comisión de un delito. Lo cierto es que de acuerdo a lo que puede leerse en la edición del 21 de junio de 2011 del diario *Washington Post* –diario que se escribe en el mismo País en que escribía Arendt-, James Verone, un ciudadano estadounidense desocupado, sólo pudo ingresar al sistema de salud a partir de la comisión de un delito. Para lograr asistencia sanitaria gratuita, este ciudadano estadounidense de 59 años se presentó en un banco de Gastonia, perteneciente al Estado de Carolina del Norte, y entregó a una nota en la que decía: “Esto es un

robo de banco. Por favor entrégueme sólo un dólar”, tras lo cual buscó un asiento para aguardar la llegada de la policía (Hugges, 2011).

De algún modo, lo que puede detectarse en esta situación no es otra cosa que los límites mismos del potencial que tiene tal renovación categorial, tal abandono de la noción de ciudadanía. Verone, que sí estaba dentro del sistema legal, no por ello estaba dentro del sistema de salud. No estaba fuera de la ley como tal, pero para ingresar al sistema de salud su única vía era la comisión de un delito. Parece cierto que es menester problematizar los límites que impone y trae consigo la noción de ciudadanía, parece necesario y hasta urgente desechar la noción de ciudadanía pero, del mismo modo resulta importante dar cuenta de los límites que posee una renovación categorial que únicamente atiende a este aspecto. Si en lugar de pensarse a Verone a partir del concepto guía del *ius* del ciudadano, se lo concibe a partir del *refugium* del individuo, mismo que si se le aplica a Carolina del Norte la solución de aterritorialidad que sugiere Agamben, cuesta entender cómo se solucionarían las dolencias en su pecho y en su columna vertebral. Los urgentes cambios de categorías que propone Agamben, no resuelven los dolores, también urgentes, de James Verone.

Bibliografía citada

AGAMBEN, G. (1993) Más allá de los derechos del hombre (trad. de Antonio Gimeno Cuspinera). *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 21-30). Valencia: Pre-Textos, 2001.

(1995) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de A. G, Cuspinera). Valencia: Pre-textos, 1998.

(1996) Política del exilio (trad. de Dante Bernardi). *Revista Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 15, Barcelona, 1996, pp. 41-52.

(2005) Comentarios de Giorgio Agamben y debate final. En Z. BAUMAN, *Archipiélago de excepciones* (trad. de Albino Santos Mosquera) (pp. 107-134) Buenos Aires: Katz, 2008.

AMIEL, A. *Hannah Arendt. Política y acontecimiento* (trad. de R. Paredes). Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

ARENDR, H. (1943) Nosotros, los refugiados. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (trad. de M. Candel) (pp. 1-15). Buenos Aires: Paidós, 2005.

(1951) *Los orígenes del totalitarismo. II Imperialismo* (trad. de Guillermo Solana). Madrid: Alianza, 1982.

BALIBAR, E. (2006) La impolítica de los derechos humanos. Arendt. El derecho a tener derechos y la desobediencia cívica. (trad. de D. Sarkys Fernández). *Revista Erytheis* n°2, 2007, pp 84-114.

BAUMAN, Z. (2002) *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

(2005) *Archipiélago de excepciones* (trad. de A. Santos Mosquera). Buenos Aires: Katz, 2008.

BROWN, W. (1995) Lo que se pierde con los derechos. En BROWN, W., WILLIAMS, P., *La crítica de los derechos* (pp. 77-146). Bogotá: Uniandes, 2003.

CAPELLA, J. R. (1997) *Fruta prohibida*. Madrid: Trotta, 1997.

CASTRO, E. (2008), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: Unsam, 2008.

HEINS, V. (2005). Giorgio Agamben and the Current State of Affairs in Humanitarian Law and Human Rights Policy. *German Law Review*, vol. VI, n°5, 2005, pp. 845-860.

HOLLOWAY, J. (1994). La ciudadanía y la separación de lo político y lo económico. En *Marxismo, estado y capital* (pp. 105-118). Buenos Aires: Ed. Tierra del Fuego, 1994.

HUGGES, S. A (2011). James Verone robs bank to receive free health care. Disponible en http://www.washingtonpost.com/blogs/blogpost/post/james-verone-robs-bank-to-receive-free-health-care/2011/06/21/AGxDrTeH_blog.html

MARX, K. (1844). *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

MARX, K., ENGELS, F. (1845). *La sagrada familia* (trad. de C. Liacho). Buenos Aires: Claridad, 1971.

(1846). *La ideología alemana* (trad. de W. Roces). Buenos Aires: Santiago Rueda, 2005.

NEAL, A. (2007). Giorgio Agamben and the politics of the exception. *Sexta Conferencia de relaciones internacionales paneuropeas*. Disponible en <http://archive.sgir.eu/uploads/Neal-Andrew%20Neal%20Giorgio%20Agamben%20and%20the%20politics%20of%20the%20exception.pdf>

QUINTANA PORRAS, L. (2006). De la *nuda vida* a la “forma-de-vida”. *Revista Argumentos*, no. 52, México D.F., 2006, pp. 43-60.

SOTO CARRASCO, D. (2010). (im)Políticas del exilio. *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, vol. IV, n°2, 2010, pp. 251-257. Disponible en <http://www.intersticios.es/article/view/5524/4356>