

DESARRAJGADOS

ABRIL 1998

ISSN. 01227823

No. 15

No.15
Abr.
1998
Ej.3



No. 15

DESARRAIGADOS

Analizada

REVISTA DEL CÍRCULO DE HUMANIDADES UNAULA

ISSN 0122-7823 Apartado Aéreo 000613 Medellín

Número 15

Efraín Alzate Salazar	Director
Hernando Salcedo Gutiérrez	Subdirector
Dr. Arnoldo Arcila Echeverri	Asesor
William Ortiz Jiménez	Relaciones nacionales e internacionales

Consejo Editorial

- Ramiro Alberto Vélez Rivera
- Efraín Alzate Salazar
- Armando López Upegui
- Juan Claudio Velásquez T.
- Hernando E. Salcedo Gutiérrez
- Gerardo Durango Alvarez
- Jaime Ovidio Giraldo García

Fotografías y Portada

Archivo personal: Alfonso Benavides

Portada: Horizonte. Obra de Salvador Arango, en edificio Bosques del Campestre.

Ilustraciones: pp. 62 y 74. tomadas de Revista Humboldt No. 94 y 114

Asesoría diagramación y estética

- Efraín Alzate Salazar
- Hernando E. Salcedo Gutiérrez

ÍNDICE

PÁG.

EDITORIAL 5

CULTURA Y DESARRAIGO

Armando López Upegui 7

EL DESPLAZADO EN COLOMBIA:

Un desafío al derecho internacional humanitario

Ramiro Alberto Vélez Rivera 13

DE LA DIGNIDAD HUMANA A LOS DERECHOS HUMANOS

A los desarraigados de nuestro mundo de la vida

Efraín Alzate Salazar 21

DESTINO... LA CIUDAD

William Ortiz Jiménez 37

LA PROTECCIÓN INTERNACIONAL

DE LOS DESPLAZADOS INTERNOS A LA LUZ

DEL DERECHO COSMOPOLÍTICO DE KANT

Hernando Valencia Villa 45

REFLEXIÓN SOBRE EL HORROR DESDE EL PARADIGMA COMUNICATIVO

Hernando Salcedo Gutiérrez 63

LA COMUNIDAD DE LOS DESPLAZADOS

Gerardo Durango Álvarez 75

EL DESARRAIGUE-SER O A QUEMARROPA
(DEL DESARRAIGO UNIVERSAL
AL DESARRAIGO PARTICULAR)

Diego González Tobón 81

NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL DESPLAZADO

Beatriz Restrepo Gallego 95

UNA PEDAGOGÍA CRÍTICA
PARA UNA SOCIEDAD ENFERMA

Luis Fernando Escobar Cano 103

Editorial

LOS DESARRAIGADOS DE NUESTRO MUNDO DE LA VIDA

La Revista Círculo de Humanidades de UNAULA en todas sus publicaciones ha manifestado la preocupación por el hombre en las diversas dimensiones de la vida humana: lo político, lo social, lo cultural y en general aquello que tiene que ver con la existencia plena.

En este número —el 15 de nuestra publicación— hemos decidido dedicar a gran mayoría de sus ensayos a un problema real y evidente en nuestro país como es el caso de los DESARRAIGADOS por la guerra, los exiliados en su propio país. No pretendemos con ello manifestar una postura política; buscamos ante todo con la visión humanista que hemos sustentado desde los primeros números, polemizar y aportar herramientas que nos conduzcan a la búsqueda de mejores espacios de vida para todos.

El ser humano comparte con los demás seres vivientes un poderoso impulso a conservar su vida. En este sentido, ha tenido que ganarse el derecho a vivir mediante continuas luchas, ayer con la naturaleza, hoy con el mismo ser humano que pretende limitarle sus espacios vitales.

La prensa internacional sostiene que Colombia tiene el 5% de los desarraigados de todo el mundo. Si esto es cierto, no es posible que las universidades y todos los que de ella hacen parte continúen en estado de indiferencia. Tal problema, a todos nos concierne; incluso, los privilegiados del sistema son hoy también desarraigados de la tierra y de la vida. No existen burbujas de paz en ninguna parte de Colombia.

La ciudad, nuestra ciudad, no ha escapado a la dinámica de estos movimientos de masas. Su estructura arquitectónica y social ha sido alterada

de tal modo que cada vez más aumentan los tugurios en las laderas de las montañas pero también el hambre, la desnutrición y la indiferencia.

Estar desarraigados es estar arrojado fuera del mundo de la vida. Es sentirse actor de una obra monológica en la que nadie escucha, en la que nadie participa, en la que al tocar puertas sólo responde el eco. En la que el Estado ni el vecino ciudadano se dan por entendidos. En fin, ser desarraigados es vivir en la incertidumbre y en la soledad aun en medio de la multitud, es compartir el espacio con la muerte y descender hasta lo más profundo de nuestra débil humanidad.

Al respecto, el abogado y profesor del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la UN, Hernando Valencia Villa, sostiene: "Entre las violaciones de los derechos humanos que tiranizan hoy a los colombianos, ninguna resulta tan insidiosa como el desplazamiento violento o refugio interno, que obliga a miles de personas y familias a abandonar sus tierras ancestrales o sus lugares habituales de residencia y de trabajo para asentarse de mala manera en otros sectores del territorio nacional"

El problema es tan complejo, que cada día más el tema se convierte en tabú: todos lo vivimos y todos lo callamos. Quienes hablan se convierten en desarraigados de su propia vida, en extranjeros de su propio cuerpo, en transeúntes de la memoria individual y colectiva de ciudadanos que aún creen en utopías, como es el caso del profesor y abogado defensor de los derechos humanos Jesús María Valle Jaramillo.

Los escritos que colocamos a disposición de nuestros lectores, tienen como propósito fundamental el abrir espacios para el debate en torno a esta problemática con el ánimo de vincular a las instituciones académicas a su análisis crítico; creemos que ésta es la manera apropiada de despertar sentimientos de sensibilidad y solidaridad en los ciudadanos de fin de siglo, tan acorazados en la indiferencia.

De la discusión racional de esta problemática depende que el nuestro siga siendo un país de desarraigados.

El director.

CULTURA Y DESARRAIGO

*Armando López upegui **

“Desplazado”... ¿Cuántas veces vemos o escuchamos durante el día esa palabra? ¿Cuántas veces nos hemos parado a reflexionar qué hay detrás de ella? ¿Qué connotaciones desde el campo cultural y social trae aparejadas? A lo mejor, en la mayoría de las veces, nos hemos sentido saturados e indiferentes frente a un problema que, de tanto restregárnoslo los medios de comunicación, termina vanalizado, rebajado en sus contornos de dramatismo y crueldad.

Sin embargo es preciso pensar, mirar lo que se esconde en esa fotografía de prensa, en esos niños que detrás

de un cartelón: “Somos desplazados”, junto al semáforo, piden una limosna.

Son miles de familias de origen campesino que de la noche a la mañana se vieron arrojadas al casco urbano de los municipios o a la insensible “jungla de cemento”; salieron despavoridos, perseguidos por el miedo; como las amenazas y las balas les pisan los talones, recogieron lo que pudieron y dejaron sus haberes y su entorno sociocultural atrás. La violencia los arrancó de raíz, los desarraigó, los obligó a enfrentar una realidad nueva de miseria, de desprotección, de abusos, de exclusión y señalamientos: se produjo la quiebra de sus precarias economías y han pasado a depender de la caridad pública, con las secuelas que esto

* Profesor UNAULA.
Magister Historia U de A.

trae para la dignidad y la autoestima. De otro lado está la quiebra cultural. Los valores tradicionales del campesino vinieron con él a la ciudad pero, como anota Alvin Toffler en su obra "El Shock del Futuro"¹ los portadores de una cultura cuando se trasladan a otro medio social la llevan consigo, pero su descendencia inmediata no logra crear una tabla axiológica semejante, porque de un lado los viejos valores parentales nada significan para la nueva generación

como que están atados a unas condiciones socioeconómicas y materiales completamente diferentes, y del otro lado la cultura del nuevo ambiente, la cultura de la ciudad en este caso, nada tiene que decirles porque ella es, igualmente, el resultado de otras vivencias, de otras realidades sociopolíticas y económicas.

Pero lo peor es que la población más joven está en el ojo del huracán. Las pandillas y las bandas reflejan esa generación que oscila entre las culturas pueblerinas de sus progenitores y las culturas de masas propias del mundo moderno, pero que no logran crear unos referentes de identidad en el marco de una sociedad democrática. Algunos hallan en la "barra" un espacio de densificación social que ya no les es proporcionado por las frágiles estructuras de la familia y la escuela. Es allí donde se presenta ese proceso, en desarrollo del cual, logra cada joven su identificación como individuo y como dice Charles Taylor, "el individuo participa en la definición de su identidad. Se podría decir que negocia con su entorno, pero no dispone de su plena voluntad... Hablo del tema del reconocimiento por otro como condición de la identidad lograda. El individuo tiene necesidad, para

1 Toffler, Alvin. *El shock del futuro*. Plaza & Janes Editores. Barcelona 1974. Agrega además el autor: "Si sacamos a un individuo de su propia cultura y lo colocamos súbitamente en un medio completamente distinto del suyo, con una serie diferente de catalizadores -- diferentes conceptos de tiempo, espacio, trabajo, amor, religión, sexo, etcétera--, y le quitamos toda esperanza de volver a un paisaje social más conocido, la distorción que sufrirá será doblemente grave. Más aún: si esta nueva cultura está, a su vez, en constante agitación, y si --peor aún-- sus valores cambian incesantemente, la impresión de desorientación será cada vez más intensa. Dada la escasez de claves sobre la clase de comportamiento racional a observar en circunstancias completamente nuevas, la víctima puede convertirse en un peligro para sí misma y para los demás". (Página 20).

...el mismo, de ser reconocido...”²
 El “shock” cultural se le suma a la disolución del entorno familiar y a la ausencia de uno o de ambos padres, vamos a tener un cuadro sociopático³ más grave aún.

En efecto, las nuevas condiciones de vida en la ciudad han arremetido contra el viejo esquema de la familia nuclear, creadora de valores y de referentes normativos. La ausencia de los padres del hogar no ha permitido que dichos valores y normas se introyecten en la mentalidad de los menores que

tienen que crecer al garete, criados por vecinas, en el mejor de los casos, cuando no en la calle, asistiendo a los más disolventes espectáculos.

Surge así la generación sin referentes culturales sólidos, ciertamente introyectados y asimilados: No se identifican con la “fe de sus mayores” pero tampoco encuentran en el nuevo medio social nada que los vincule.

Desde este punto de vista no puede negarse tal carencia de valores para afirmar alegremente que lo que pasa es que estos jóvenes tienen “otros” referentes culturales. Por el contrario, compartimos la posición de Clyde Kluckhohn según la cual “Los valores regulan la satisfacción de los impulsos de acuerdo con toda la serie de objetivos jerárquicos y duraderos de la personalidad, con la exigencia de orden por parte tanto de la personalidad como del sistema sociocultural y con la necesidad de respetar los intereses de los demás y del grupo en conjunto en la vida social”⁴

Taylor, Charles. “Identidad y reconocimiento” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, mayo de 1996, p. 13.

Hay una cierta prevención sociologizante, no del todo injustificada, frente al concepto de sociopatía porque se piensa que él sirve de sustento a las tesis peligrosistas y de limpieza social. Por ejemplo Ana María Jaramillo habla de una tradición que valora los problemas de criminalidad “no como un fenómeno de tipo social, sino como un problema de individuos que de repente se tornan en delincuentes o criminales sin remedio y por tanto, deben ser eliminados para asegurar que el resto de la sociedad no vaya a ser contaminada” (Jaramillo Ana María, “Milicias populares en Medellín entre lo privado y lo público”. En *Revista Foro* Nro. 22. Bogotá. Noviembre de 1993. p. 28) Nada de eso se pretende aquí al sostener esta tesis que, por demás, no tiene por qué justificar la eliminación física de nadie sino mostrar un hecho objetivo y nada más. Ya veremos más adelante las perspectivas de rehabilitación que se ha planteado.

⁴ Kluckhohn, Clyde. *Values and Value-orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification* pag. 388 a 433. Citado por Williams, Robin M. “Concepto de Valores” en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Tomo 10 David Sills director. Editorial Aguilar Madrid. 1977. p. 607



De tal suerte que aquella "verraquera", aquella "viveza", aquella "hombría" se tradujeron en ratas de café, en divisas, en industria nacional, en crecimiento económico y cultural del país colombiano. En cambio esos mismos conceptos se traducen hoy en la proliferación de valores negativos, disolventes:

En la tercera generación, a la que pertenecen los jóvenes sicarios, la 'verraquera' toma otros rumbos bastante diferentes, caracterizados especialmente por el cruce explosivo de estos circuitos de rancios valores con los signos provenientes de la sociedad del consumo, del espectáculo y de la publicidad audiovisual... porque muchos de los bienes por los cuales lucharon los padres ya cambiaron de sentido para los hijos al serles dados de nacimiento y parecerles, por tanto, banales y naturales desde otro punto de vista porque, aun desde las honduras de la precaria marginalidad de muchos de los barrios que habitan se levantan, absorbentes, las traumáticas fantasías de esta sociedad moderna, sueños que moldean aspiraciones que no fueron

*igualmente intensas en los años 60 y 70"*⁵

Y si a ese desarraigo cultural se le suma la cada vez más penetrante y creciente influencia del consumismo y de la cultura foránea promocionada y diseminada por los medios masivos de comunicación, el cuadro no puede ser más desolador: Pese a la gran pobreza en que se debaten (un 60% de la población vive en condiciones de miseria y de pobreza absoluta), las gentes de las comunas populares no se escapan del asedio de los medios de comunicación y de la sociedad de consumo que les marca la pauta. Los jóvenes se ven compelidos por la publicidad a hacerse partícipes de un mundo que no es, de ninguna manera, el suyo propio ni el que conocieron al nacer, ni el que tienen en su tugurio. La moda en el vestir y en el calzar, la moda en la apariencia personal, en el medio de transporte, en el habla, en fin, en todos los aspectos de la cotidianidad se les impone como un deber ser, como una necesidad social.

Alonso Salazar señala que a los jóvenes de las barriadas, la sociedad

⁵ Ibid. p. 64

de consumo literalmente los "... bombardea continuamente con sus ofertas siempre crecientes, convirtiendo el ideal de la modernización en un trágico factor de violencia".

*"El perfil del delincuente juvenil es su más clara expresión. La desproporción entre los ingresos y las demandas de consumo se presenta en cualquier ciudad de nuestro país o de Latinoamérica. Pero muchos jóvenes de Medellín, han conocido la manera de satisfacer sus expectativas y se han convertido en modelo para los otros que buscan lograr el mismo objetivo aunque el costo que se pague sea alto, aunque se pague con la vida"*⁶

¿Qué podría esperarse de una generación de jóvenes criados en medio de todas las carencias, de todas las necesidades, afectivas, económicas, sociales, culturales, entre otras, pero que al mismo tiempo tienen que asistir como obligados convidados al epulónico festín de los sectores burgueses y oligárquicos que derrochan la riqueza en esas pantallas de televisión desde las cuales se les está creando una serie de necesidades

inútiles, innecesarias pero cuya presentación publicitaria está calculada fríamente para producir el más hondo de los impactos psicológicos?

Sigue siendo pues válido el análisis de Héctor De los Ríos y Jaime Ruiz Restrepo sobre la violencia de la ciudad en los años ochentas:

"... hay en las comunas populares de Medellín un conflicto entre las aspiraciones culturales y la estructura social, que da pie a la inmovilidad social... El perfil de estos barrios en donde se concentra la violencia es de emigrantes del campo, que se vieron obligados a ocupar un espacio físicamente limitado y cerrado, pero que tienen a sus pies al alcance de su vista otra sociedad 'opulenta', que se les presenta como una vitrina inalcanzable..."

En todas estas cavilaciones nos ha sumido la palabra "desplazado", ojalá que a la Academia y los miembros del nuevo gobierno se le ocurran tantas o más reflexiones y otras tantas soluciones para aportar a este problema.

Salazar, Alonso. *La resurrección de "Desquite"* p. 32

De los Ríos Héctor y Jaime Ruiz Restrepo. *La violencia urbana en el Medellín de los años ochenta*. En revista Universidad de Antioquia Nro 221 Vol. 59 Julio Septiembre 1990. Medellín p. 24.

EL DESPLAZADO EN COLOMBIA: UN DESAFÍO AL DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO

*Ramiro Alberto Vélez Rivera **

De los Desplazados

1. El desplazado es un individuo arrancado de su territorio y desprendido violentamente de sus formas básicas de identidad, parentesco y cultura. Persona disminuida de sus derechos fundamentales y civiles que habita una patria flotante con escasos compromisos nacionales, porque siempre está de paso ante la institucionalidad colombiana.
2. Colombia ha edificado su cuerpo nacional sobre las diferencias entre república y país, en el primer caso el orden nominal de las leyes ritualizadas en inmovibles constituciones políticas, a su vez el país corresponde a los usos políticos del territorio y éste en Colombia ha jugado papeles

* *Especialista en Cultura Política: Pedagogía de los Derechos Humanos.
Universidad Autónoma Latinoamericana*

determinantes en la formación de modos de convivencia y tipos de sociedad. Los partidos políticos por ejemplo surgen de la unión de personas y regiones con poder económico. el prestigio de los apellidos de diferentes regiones del país concretaron decisiones políticas fundamentales para Colombia en el Siglo XIX. Ineludiblemente el poder que concentra el territorio y las disputas que se desatan para adquirirlo han caracterizado el surgimiento del conflicto en Colombia.

La realidad es que al intentar relacionar los contenidos republicanos y el país con pesados poderes regionales. encontramos que el único punto de contacto es la guerra. En nombre de la protección de las leyes y la constitución política la guerra resulta justa y su lugar de materialización es el territorio. En las dos últimas décadas el fenómeno social de los desplazados debe vincularse con el incremento del conflicto armado y esencialmente con la fragmentación y pérdida gradual del territorio sobre el cual han fundado sus costumbres y tradiciones. Desterritorializados marchan hacia la tierra de nadie y de todos: *La exclusión*.

La certeza que los desplazados le entregan a Colombia hoy es que república y país aún no concilian.

3. La invasión de la guerra en el territorio y en las costumbres de sus habitantes es notable. pero observemos las *fuentes secundarias* que complementan la existencia de los desplazados en Colombia, ellas demuestran el carácter formal del Estado Colombiano distanciado de las realidades que lo superan:

- ***Lo gubernamental:*** La existencia del poder público, la proclamación de derechos fundamentales y la existencia de cuerpos legislativos para ejercer justicia. caracterizan a un Estado democrático y de derecho. las prácticas jurídicas y la tradición constitucional colombiana inscriben este país en esa definición.

En Colombia la experiencia parlamentaria y la centralización de las decisiones gubernamentales es notable y la vida pública se ha

desarrollado con base en directrices que diferencian las regiones entre sí buscando su desarrollo para garantizar que la democracia se extienda por todo el territorio y en consecuencia sostener buenas relaciones con los ciudadanos para construir la soberanía nacional.

Para cualquier Estado social de derecho resulta imprescindible una carta constitucional. la Colombia de hoy posee una Constitución política diseñada en términos de la modernización. el reconocimiento de otras generaciones de derecho y profusas estrategias de descentralización para interconectar con agilidad administrativa el centro y la periferia.

Estos son los rasgos esenciales del Estado democrático en Colombia que coexiste con realidades bien diferentes de toda su trama semántica. el conflicto es una de ellas que no sólo desvirtúa esta gama conceptual. sino que la sustituye por otros ejercicios del poder. reflejándose en nuevos usos de la ley y del territorio.

Lo que observamos es una dimensión constitucional teórica y otra Colombia situada por parapoderes que configuran otro país.

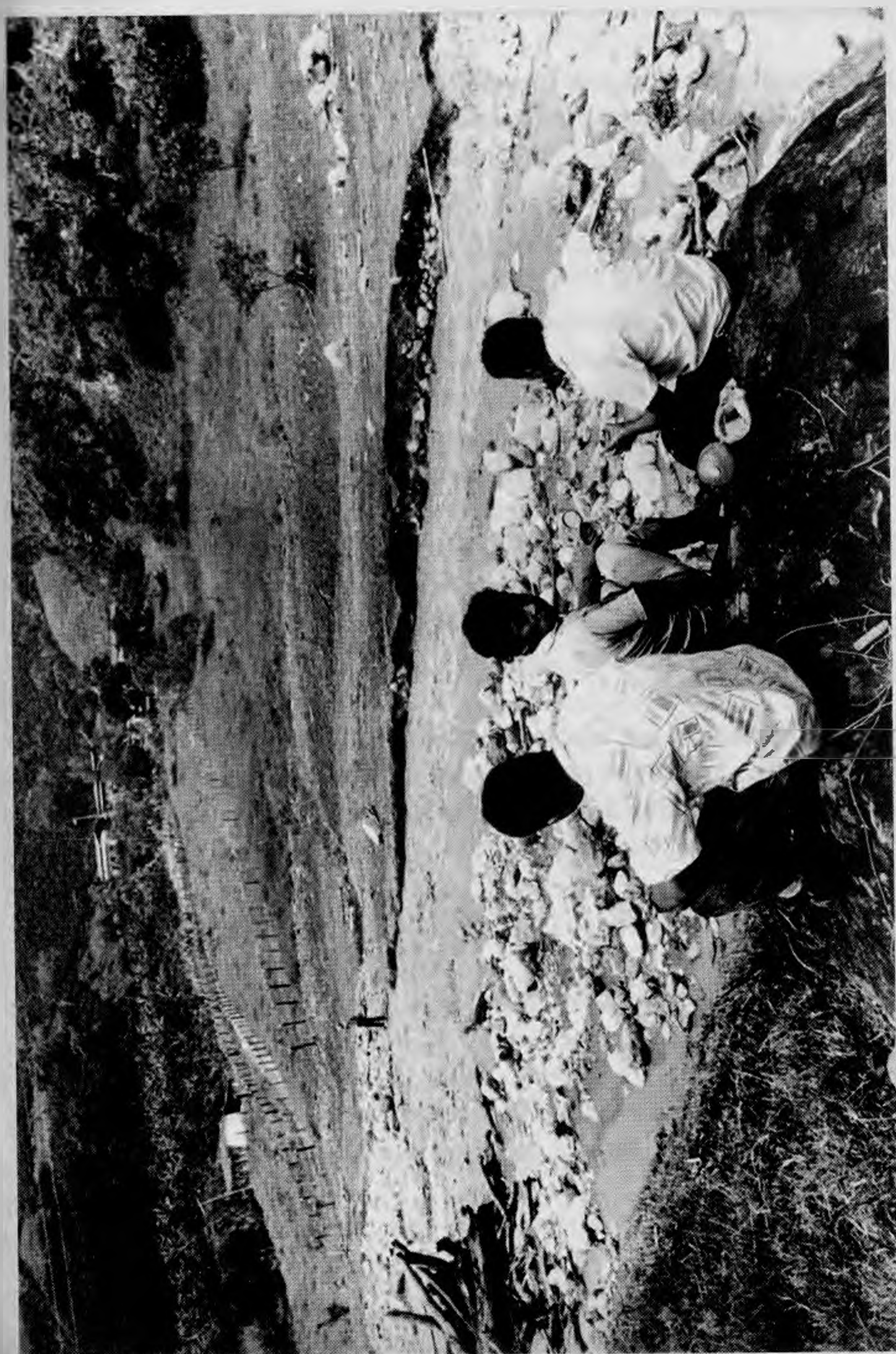
- **Lo económico:** Las influencias de políticas internacionales en el área económica que tienden a presionar las políticas económicas nacionales bajo el objeto de explotar zonas naturalmente ricas en minerales y recursos no renovables, motivan el fenómeno del desplazamiento en Colombia y en contrapartida el Estado Colombiano no implementa estrategias sociales y económicas para garantizar la convivencia de personas y grupos que se desplazan de estas zonas.

El control económico de zonas y territorios no respeta la tradición cultural de los habitantes, lo que deriva en grupos de desplazados que levantan sus propiedades materiales y morales para hacerse al camino del desplazamiento Colombiano.

- *Lo que se dice en público y lo que sucede en privado.* El carácter protocolar del *DIH* ante la realidad del conflicto armado en Colombia, ratifica en esta nación una doble moral pública que incorporada a los convenios internacionales en materia de derechos se muestra una y que al interior de su Estado deslegitima las normas y activa otros procedimientos para la acción de la guerra, de cuyos actos es consecuencia el desplazado.
- *Lo internacional.* El plano internacional es determinante en la definición del fenómeno del desplazamiento en Colombia porque, el Estado Colombiano ante las instituciones internacionales de control para el cumplimiento de los derechos fundamentales, enseña estadísticas que no corresponden con la situación social a nivel interno. La suscripción del Estado Colombiano ante entidades internacionales que avalan el ejercicio de la libertad, los derechos fundamentales y la justicia no es garantía para el cumplimiento de la reglamentación propia del *DIH*.

Los vínculos del Estado Colombiano con las entidades internacionales son formales, entonces el fenómeno social real del desplazamiento en Colombia debe pasar por la reglamentación jurídica de estos entes internacionales. *¿Esto sucede realmente, esencialmente en la aplicación y concordancia del DIH con el desplazado en Colombia como efecto del conflicto armado?*. Estos entes internacionales en la práctica son inoperantes.

4. El desplazado colombiano es un hecho político procedente del conflicto armado que altera estructuralmente al Estado.
5. El desplazado al ingresar en el ámbito ciudadano transforma sus hábitos familiares y culturales y se obliga a reemplazarlos por valores ajenos y extraños.
6. *Consecuencias del desplazamiento en Colombia:* Deslegitimación del Estado, desarticulación de los hilos de identidad nacional, privatización de



las decisiones en asuntos de justicia, deterioro económico nacional/regional, fragmentación del poder y del ejercicio de la autoridad política, desconocimiento de la legislación colombiana.

Del Derecho Internacional Humanitario

7. El Derecho Internacional Humanitario *-DIH-* surge con la disposición que los Estados tienen para convenir normas y reglamentos, proteger a la persona humana, su vida y bienes en situaciones de conflicto armado. Su objetivo es oponer límites a la soberanía de los Estados ante el uso indiscriminado de armas convencionales y técnicas que atentan contra el derecho humanitario comprendido en la normativa internacional. *Los grupos de personas sobre los cuales recaen los beneficios del DIH son:* Enfermos y heridos en situación de guerra terrestre, náufragos enfermos y heridos en situación de guerra naval, prisioneros de guerra, la población civil en poder del enemigo.

8. Firmar tratados internacionales, ratificar la democracia e inscribirse en los convenios del derecho internacional humanitario, hechos que caracterizan a los Estados con altos índices de modernización política: Colombia es un Estado que cumple estos requisitos.

9. Funciones del Derecho Internacional Humanitario

- Facilitar relaciones entre los Estados en situación de conflicto armado.
- Proteger a las víctimas del conflicto que en situación de indefensión frente al contrario puedan ser exterminadas.
- Exigir a los gobiernos utilizar procedimientos sujetos a derecho para restablecer el orden público en su territorio.

10. El *DIH* tiene dos modos de aplicabilidad, directa e indirecta que se concreta en cuatro situaciones: Conflicto armado internacional y conflicto

armado no internacional. en estas dos situaciones la reglamentación del *DIH* es directamente aplicable. Las dos situaciones complementarias se definen como disturbios y tensiones internas. en donde la normativa del *DIH* se invoca y aplica indirectamente y por analogía.

11. El punto de corte, esguince o desequilibrio del *DIH* y su aplicabilidad ante el evento social del desplazamiento en Colombia está determinado porque en situaciones de *tensión interna* sólo podrá ser invocado por analogía y los procedimientos de su aplicación de igual modo se utilizarán si eventualmente así lo decide el Estado Colombiano: por tanto. su normativa en expreso no tiene obligatoriedad en su aplicación ante los desplazados en Colombia. porque este fenómeno político no está catalogado como de interés internacional. así lo demuestra que no esté consignado en las situaciones que motivan su aplicación.

12. La invocación y aplicación de las reglas del *DIH* por analogía no garantiza el estricto cumplimiento en aquellas situaciones que lo requieran. porque aparece de uso opcional para los gobiernos que decidan emplearlo buscando el restablecimiento del orden público y la protección de los bienes de la población civil. La figura de la aplicación analógica no es vinculante con fuerza de derecho. en consecuencia los desplazados en Colombia además de no figurar en el catálogo de personas que invoquen la protección del *DIH* sólo podrían eventualmente lograrlo por el procedimiento analógico: es decir. una vez más terminará con las manos vacías y sin protección jurídica al interior del Estado Colombiano y ante la comunidad internacional [*las ayudas económicas no reemplazan la protección jurídica que los ciudadanos requieren ante los desajustes sociales de la nación*].

13. El desplazado le produce fisuras al *DIH* solvente en apariencia. porque sostiene vacíos notables en el reconocimiento de nuevos fenómenos sociales hoy.

14. El desplazado en Colombia tiene el estatuto de hecho político. por lo tanto. debe reconocerse en la normativa internacional y específicamente en la correspondiente al *DIH*. para que sus instrumentos le alcancen y la

población definida como desplazada goce de sus beneficios jurídicos ante el Estado Colombiano.

15. El desplazamiento es un *hecho social interno* que aún no encuentra reconocimiento en las disposiciones del *DIH*. allende las fronteras de la soberanía colombiana.

16. *¿El DIH se aplica en las coyunturas de la guerra o en la protección permanente de los Estados democráticos, sociales y de derecho?. ¿El DIH persigue proteger a los heridos en los campos de batalla, y el desplazado qué es, cómo se clasifica ante el DIH?. El protocolo II es aplicable cuando son reconocidas las partes del conflicto, ¿el desplazado es parte del conflicto armado en Colombia? de no ser así -como efectivamente sucede- el DIH no es aplicable en ese caso y entonces se deslegitima de nuevo el Estado Colombiano.*

17. El desplazado en Colombia no goza de titularidad de los instrumentos. normativa y aplicabilidad del *Derecho Internacional Humanitario*.

DE LA DIGNIDAD HUMANA A LOS DERECHOS HUMANOS

A LOS DESARRAIGADOS DE NUESTRO MUNDO DE LA VIDA

Efraín Alzate Salazar*

Estas reflexiones en torno a los **DERECHOS HUMANOS**, las construyo en uno de los momentos más difíciles por los que atraviesa nuestra endeble democracia.

Momento difícil, sí, por cuanto fue vilmente asesinado el abogado defensor de los Derechos Humanos en Antioquia, **DOCTOR JESÚS MARÍA VALLE JARAMILLO**. Los pregoneros de la oscuridad, agazapados en la impunidad que nos

cubre, propinaron un golpe certero contra la dignidad humana, haciéndonos recordar con ello los trágicos días del año 1987, cuando fueron asesinados los profesores defensores de la vida: Héctor Abad Gómez, Leonardo Betancur y Luis Felipe Vélez Herrera.

Dedico entonces estas sencillas líneas a todos aquellos hombres y mujeres de alma generosa, de discurso sabio y consecuente, que han hecho frente a los criminales que con alevosa cobardía someten, asesinan y desaparecen las semillas de libertad, contando para ello con el silencio cómplice y con la

* *Profesor UNAULA.
Especialista en Cultura Política
Estudios en Historia y Filosofía.*

indiferencia del Estado, el mismo que está obligado según nuestras frágiles leyes a garantizar la vida, la honra y la dignidad de los ciudadanos.

Quiero motivar también con este escrito, el estudio y la práctica de los Derechos Humanos, en todos los educadores que hoy adelantan la especialización en nuestra Universidad UNAULA. No es suficiente con hacer un buen curso, y teorizar en torno a los derechos del ente racional; es necesario llevarlos a nuestros espacios de trabajo, y avanzar en la búsqueda de una cultura política, para cerrar el espacio a los criminales de la vida, a los enemigos de la dignidad humana.

DE LA DIGNIDAD HUMANA A LOS DERECHOS HUMANOS

El siglo XX, que ha visto el suceder de trágicas guerras, en donde se ha golpeado de manera reiterada la **DIGNIDAD HUMANA**, también ha visto el resurgir de conciencias que problematizan en torno al respeto por la vida, y que se han preocupado por la búsqueda de la felicidad del ser humano.

Es necesario remontarnos a la Grecia clásica, para ubicar al ser

humano como una realidad singular que dinamiza la historia: se intuye en todo este maravilloso proceso, la existencia de algo en cada hombre, en cada mujer que no puede ser pisoteado impunemente, así la historia humana haya sido y sea una continua lucha por la supervivencia.

Es la dignidad humana, la que sirve como hilo conductor para llegar hasta el trasegar a veces nostálgico de los **DERECHOS HUMANOS**. No ha sido una realidad sublime el respeto por el otro, ni la aceptación del pluralismo de conciencias; esto a pesar de que no nos reconocemos como seres en minoría de edad, y aunque advertimos que en todos y cada uno de nosotros está la conciencia de humanidad. Por ello para rastrear el paso de la Dignidad Humana hasta los derechos Humanos, es necesario observarlo desde la antigüedad, ubicándonos para ello desde el intelecto y el desarrollo progresivo de la conciencia del hombre.

Problemático ha sido la aceptación de una Ciudadanía Universal, para buscar mejores acuerdos en torno a los proyectos de vida que el hombre construye; si bien la democracia ateniense es un modelo al que

miramos como un paradigma axiológico, es necesario también advertir que allí la democracia era en cierta forma excluyente, pues solo los varones libres accedían a ella: los esclavos, las mujeres y los extranjeros, eran seres de segunda categoría. Los asuntos públicos estaban señalados, para los ilustrados y poderosos de la dialéctica: aun así se advierte que allí el más humilde esclavo, accedía a ciertas cuestiones del Estado de mejor manera a como hoy en la alborada del tercer milenio acceden a los privilegios del Estado muchos hombres y mujeres.

Pero en el Estado griego, también surgieron hombres que le apostaron a la búsqueda y a la conquista de la dignidad humana, tal como hoy los encontramos. En nuestro mundo de la vida encontramos hombres valerosos que se lo juegan todo por la vida. Ayer en Atenas eran los sofistas los que con sus posturas liberales, encontraban fastidiosa y antinatural la diferencia entre esclavos y hombres libres: al enfatizar estos filósofos el gran valor del hombre libre, abrieron el camino para la conquista de la Dignidad Humana.

La polis griega y el imperio romano, entran en este debate: ambos modelos de Estado tienen ascenso, declive y decadencia, y más cuando el asunto se inscribe en términos de dignidad. Es finalmente del choque entre culturas -una imperialista, otra culta- como la historia ve el surgimiento de escuelas y hombres que le van a apostar a la búsqueda de la felicidad del ser humano. Epicúreos, estoicos y cristianos, hacen sus aportes para construir nuevos discursos y llegar a nuevas prácticas de vida, para que el hombre como ser social y primordial del universo, cuente definitivamente en la historia.

El placer sin restricciones reivindicado por los epicúreos, descarta lo sagrado que cualquier Estado puede predicar o imponer; es la negación de lo divino en el Estado, para ubicarlo en el espacio terrenal con sus aciertos y desaciertos.

El estoicismo que surge como filosofía de hombres que han sufrido discriminación, confronta los postulados epicúreos, para ubicarse definitivamente en un mundo, en donde el sufrimiento es también una posibilidad de vida observando la solidaridad y la capacidad de resignación.

Es entonces en la decadencia de la democracia clásica en donde encontramos ya al ciudadano perteneciendo a un Estado, y allí mismo se empieza a crear la idea del hombre como ciudadano del mundo, es allí también donde se dan los primeros pasos hacia la búsqueda y reconocimiento de los Derechos naturales, de una ley universal que aunque no estuviera escrita, sí se podía intuir que se caminaba hacia una comunidad internacional. Es ya en pleno ascenso de las monarquías excluyentes hacia el hombre común, cuando se empieza a caminar hacia espacios universales, donde la dignidad se empieza a plantear al menos como una utopía, o como un imaginario para el ser humano.

Todos los hombres habitamos bajo un mismo cielo, es el mejor acercamiento a la posibilidad de ser hombres del universo; el estoicismo, un siglo antes de Cristo, diría que la única patria es el mundo en que vivimos, pues un único caos produjo a los mortales. El estoicismo penetra en la Roma imperial, y su ideario se plasma en la jurisprudencia que Cicerón construyó, en la misma que enfatiza con claridad sobre la universalidad: a partir de este sabio del derecho, el

cosmopolitismo se hace una realidad que se lleva luego a la práctica.

El hombre como Dignidad, avanza en la dialéctica de la historia, como puede observarse en los filósofos que beben de lo griego y lo romano: es allí donde están los más serios indicios de que la humanidad siempre ha tenido momentos de ascenso y de declive. En esos espacios de crisis y de decadencia, es cuando los pueblos empiezan a construir propuestas de dignidad y de sabiduría.

Los intelectuales franceses que ayudaron al alumbramiento de la revolución, también bebieron de las fuentes de la sabiduría greco-romana, para minar lentamente la insoportable espada divina que defendía la dignidad del monarca y que avalaba la resignación hacia lo indigno para el hombre común.

Voltaire, Rousseau, Meslier, Montaigne y muchos otros intelectuales de la Revolución Francesa, rastrearon el problema de la Dignidad, a ello le apostaron y por ella conspiraron; Kant, hombre pulcro y consecuente, encuentra en la Dignidad del hombre la esencia de lo humano. Pero es el estoicismo

el que hace observable y posible la búsqueda de la Dignidad, es en sus discursos en donde se advierte el sufrimiento humano: desde sus postulados se construyen caminos seguros para acercarnos a los Derechos Humanos.

Tal como se ha sostenido anteriormente, la historia del hombre no ha sido un proceso radical horizontal, es decir, se advierte en el trasegar humano ascenso, declive y decadencia, por ello no es extraño advertir que, en esos pasos iniciados por el estoicismo, continuados por el cristianismo se da una regresión, cuando la Iglesia y la religión, se llenan de ambición de poder, haciéndose con esto, no sólo dueña del alma, sino también del cuerpo del hombre; para lograr esto renuncia a sus principios y se abraza al poder del Estado afianzando su poder en la tierra. Además acude a las santas inquisiciones y a las hogueras, para quemar vivos a los supuestos herejes que se habían apartado del camino de Dios.

Esto sin lugar a dudas hace que el hombre empiece a buscar nuevos paradigmas para recorrer nuevos caminos que no condujeran ni al

terror ni a la hoguera: estos episodios tristes de la historia humana, en donde a nombre de Dios se aniquilaba la Dignidad, no se quedan allí. Es necesario rastrear caminos hacia la tolerancia religiosa, buscando con ello recuperar el fundamento sublime del ser humano que en momentos inquisidores se había perdido.

La preocupación del hombre siempre se ha dado en términos del poder: el poder es un mito y de él ningún hombre se sustrae; esto está presente en las diversas formas políticas que hoy se nos presentan, las mismas que no podemos negar como afianzadoras de nuestra tradición.

Desde la ciudad Estado de la antigüedad, hasta el Estado nacional del Renacimiento, tienen una marca indeleble del Derecho Natural, de donde sale lentamente el Derecho Positivo que se plasma en convenios o acuerdos para regular el comportamiento de los hombres. El Contractualismo de los Siglos XVII y XVIII está alentado por una importante dosis de estoicismo, lo que va llevando paso a paso hasta la internacionalidad de los Derechos Humanos.

Cuando leemos : *“Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”* , advertimos de inmediato al ciudadano universal; las expresiones contractualistas de Locke y de Rousseau, hacen de la libertad y la igualdad no una construcción material del hombre sino una aspiración ética del mundo de los deberes.

Advertir entonces que, el derecho natural está por encima de las leyes positivas que los Estados construyen, es también advertir que, bajo las leyes de los Estados se pueden cometer atropellos contra la dignidad del hombre. Entonces el Derecho natural que ha ubicado la Dignidad humana y la libertad por encima de todo tiene elementos de superioridad, cuando es el hombre como ciudadano universal el que nos preocupa.

Ubicar en el Derecho natural rasgos fundamentales de la dignidad humana, equivale a rastrear el acontecer político en la historia universal. Todas las escuelas del Derecho natural desde Grocio hasta Hobbes, le apuntan al surgimiento del Estado nacional, frente a las insoportables monarquías que se vivían. Este debate conduce en la

práctica a la aparición de un Estado nacional, de los Derechos Humanos y de la Democracia.

El debate se hace en torno a Derecho positivo y Derecho natural. En la Edad Media, cuando el Derecho positivo -las normas escritas- que regula el comportamiento de hombres ciudadanos y de gobernantes, no transgrede el Derecho natural, puede ser legítimo.

Existen entonces unas leyes escritas que tienden a regir los destinos de los Estados, pero si están en absoluta contradicción con las leyes no escritas de la humanidad, puede aparecer la desobediencia debida del ciudadano, para dar paso a la rebeldía; en la recuperación de la dignidad que el hombre ciudadano pierde, puede surgir hasta la violencia para recuperarla. La historia humana es suficientemente elocuente para reafirmar lo anterior; el hombre ha caminado hacia la justicia y hacia la conquista de Derechos: hoy esa lucha continúa, a partir de la sutileza de las formas de opresión que el Estado se ingenia para mantener el monopolio del Derecho positivo por encima de los Derechos naturales.

El Contractualismo se propone ubicar aspectos fundamentales en la búsqueda de la efímera Dignidad humana, y desde el tránsito del estado de naturaleza, donde todos se devoran, encuentra necesario el Estado como opción para que la sociedad se respete y se conserve. Sólo la creación contractual del poder político, puede controlar a una sociedad que es perversa por naturaleza.

En esto el Contractualismo moderno con John Rawls -de la filosofía norteamericana- ha recordado el pensamiento kantiano que expresa la obligatoriedad del hombre a abandonar su estado de naturaleza, para someterse al imperio de un derecho razonable y justo.

Es la modernidad la que nos lanza por los senderos de la racionalidad, pero para ello fue necesario que la sociedad observara el transcurrir de revoluciones, en donde por fin los hombres manifestaban preocupación en términos de libertad, igualdad y fraternidad.

Ante la intolerancia religiosa, el Contractualismo y la Ilustración, proponen tolerancia: los escritos alrededor de este tema son

frecuentes: la intolerancia había eliminado a miles de hombres y mujeres que profesaban credos distintos a los de los Estados despóticos. Voltaire con su tratado sobre la tolerancia, describe desgarradoras escenas como el juicio a Juan Calas... La preocupación por la dignidad humana, se afianzaba desde las propuestas claras en torno a la tolerancia. No basta con seguir en los debates académicos para conseguir el respeto por la Dignidad Humana y por los Derechos Humanos; el hombre de la modernidad ya los conoce, pero es necesario dar un paso más para su logro; ya se han dado las revoluciones burguesas que abren el camino hacia una vida digna. El ideal surge de la burguesía, quizá los descamisados tenían tan pisoteada su dignidad que ya no era su máxima preocupación, a veces el miserabilismo no permite ni siquiera establecer fronteras entre lo digno y lo indigno.

Los ideólogos de las principales revoluciones, no fueron los descamisados; allí fueron llegando los que nada tenían que perder... ofrendaron su vida para las generaciones futuras: muchos no lograron más que el reconocimiento

de la igualdad de derechos: del caos creado por las revoluciones es necesario dar un paso más y es plasmar en magnas declaraciones los Derechos conquistados... La Dignidad humana debe pasar de lo ideal a la realidad.

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y todas las declaraciones que afianzan la libertad, la igualdad, la fraternidad y la dignidad, están escritas con letras de sangre, y ello las hace perennes en la historia humana. Cada época trae nuevas formas de opresión que opacan la dignidad del hombre, pero otros hombres deben luchar para que la barbarie no se fortalezca en los cerebros perversos.

ELEMENTOS HISTÓRICOS EN LA EVOLUCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

En los últimos años, la producción investigativa en el campo de los Derechos Humanos ha sido copiosa: las universidades han asumido una tarea importante, que fortalece de alguna manera la marcha hacia una cultura política de respeto y reconocimiento del otro. La historia de Colombia, nos muestra sin lugar

a dudas muchos nubarrones que han oscurecido el reconocimiento y la práctica de los Derechos del ente racional. La intolerancia religiosa que se vivió durante muchos años, fue elemento primordial que atizó la hoguera de la intolerancia política; hoy asistimos a momentos de dolor y angustia, cuando vemos que víctimas de la intolerancia caen los mejores hombres y mujeres que conservan la utopía de un mundo mejor.

Debatir en torno a la historia de los Derechos Humanos, puede resultar poco interesante, y más cuando observamos que mientras hablamos de esa historia, estamos construyendo otra de tragedia, cuando a lo largo y ancho del país ya no caben las tumbas. Para la historia de Colombia ha quedado ya plasmada la tragedia de la intolerancia y de la muerte. Guerrilleros y paramilitares han bañado de sangre los sembrados y, el sudor campesino de largas jornadas queda al vaivén del desplazado.

Los pueblos que avanzan hacia el progreso, son aquellos que desde la historia de los Derechos Humanos,



han llegado a los Derechos Humanos en la vida y en la cotidianidad. Rastrear elementos históricos, nos puede servir al menos de referentes para buscar en nuestro país ya no elementos teóricos, sino vivenciales y prácticos.

La Declaración de los Derechos de los Ingleses, en el año de 1689, tiene un sentido histórico importante, toda vez que desde este pacto constitucional, lo que se logra, es el reconocimiento de lo que es la sociedad civil y el Estado, lo mismo que trazar limitantes al supremo poder estatal.

En muchos espacios se ignora el papel de la reforma protestante, en la búsqueda de la dignidad del ser humano. La libre interpretación de la Biblia, propuesta por los separados de Roma, abre caminos hacia la tolerancia religiosa.

Desde estos procesos, se van configurando importantes transformaciones en Europa a lo largo de los siglos XVI y XVII, hasta aproximarse a la Ilustración en el siglo XVIII con el filósofo más impecable que nos hapreciado la historia, Kant. Motivar al hombre para que se atreva a buscar y a

abandonar esa condición de minoría de edad, es lo que permite pensar ya en términos de revolución, así sea burguesa. Alguien debía proponer la búsqueda de la dignidad, así fuera primero desde aquello que todos tenemos y que nos hace iguales: *“la razón”*.

Los escritos que dan las bases hacia los Derechos Humanos, son aquellos que se redactan y se proclaman a finales del siglo XVIII. Los anglosajones, en esto fueron prolíficos; la carta Magna de 1215 otorgada por el Rey Juan sin Tierra, aporta ya elementos en torno al Habeas Corpus, y a tener en un juicio jurados que observaran con serenidad un delito.

A esta misma tradición corresponden otras declaraciones que se dan en 1628, 1636, 1679 en donde se incluyen ya manifestaciones de libertad religiosa, así mismo se plasman elementos de soberanía popular. Es ya con la Declaración de los Derechos de Virginia en 1776 en donde se sientan las bases para la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, así mismo esta declaración influye notoriamente en la Revolución Francesa de 1789.

La promulgación de los Derechos de un pueblo no es algo tan simple. Esto es la manifestación de algo que ha estado durante largo tiempo en la memoria histórica y que de momento se hace realidad. Ello unifica a las sociedades en la búsqueda de su propio destino.

El 4 de julio de 1776, la proclama de Independencia de los Estados Unidos incluye un elemento primordial para la vida del ser humano: *“el Derecho a la búsqueda de la felicidad”*. La libertad es en adelante una construcción colectiva a la que también podrán aspirar todos los hombres.

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en agosto 26 de 1789, incluye sabiamente los elementos de libertad, igualdad y fraternidad. Estos elementos hoy los discutimos, y hacia esa utopía seguimos caminando los hombres y mujeres en todo el mundo. A eso le seguimos apostando los románticos que nos negamos a esa oscuridad que se vive en Colombia.

El proceso revolucionario francés de 1789 arranca con la caída del antiguo régimen, continúa con la

abolición de la monarquía en agosto de 1792, pasando luego al golpe de estado dado por Napoleón en noviembre de 1799. La Asamblea Nacional Constituyente decreta la supresión de todos los privilegios, y procede a la Declaración de Derechos, siendo muy claros: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Cada artículo recoge las aspiraciones del ser humano, que hasta entonces era indigno de cualquier derecho. Fue necesario la caída de la cabeza del monarca, para observar que su divinidad no era más que un mito, y que todos los hombres por el hecho de nacer ya tenían unos derechos que se hacen reconocer en las magnas declaraciones y en las reformas posteriores.

La Constitución de los Estados Unidos ha sido perenne, su sabiduría es ejemplo para otras naciones, que van acomodando sus constituciones a meros intereses ideológicos, y casi nunca al interés de la sociedad. Francia y la tradición anglosajona, han dado los fundamentos éticos y jurídicos para avanzar hacia la dignidad del ser humano y al reconocimiento de sus derechos.

Los Derechos Humanos surgen y se afianzan como derechos naturales

universales. luego se plasman códigos jurídicos. Los Estados van perfeccionando sus elementos de opresión, y los hombres buscan los mecanismos para defenderse de ese despotismo al que son muy afectos los gobiernos. En el debate cotidiano entre moral y política, los hombres crean asociaciones de porte político para reivindicar sus derechos. Desde Napoleón hasta la Segunda Guerra Mundial, el manejo de lo político es una clara preocupación. El avance hacia el progreso, no es algo horizontal: ascensos y decadencias acompañan todos estos acontecimientos en donde el hombre es protagonista.

Las atrocidades de la Primera y Segunda Guerra Mundial, obligan a los hombres de capacidad argumentativa, para sentarse a buscar mecanismos que frenen el exterminio de la vida, que es en esencia lo que estas guerras traen. La Organización de las Naciones Unidas, es el organismo que alumbró el sendero de la paz y la concordia para el mundo. En 1948 se plasma la magna Declaración de los Derechos Humanos, pero el debate ideológico aún no termina: es que los hombres no pueden por su esencia natural pensar de la misma manera, pero sí pueden llegar a acuerdos, sobre qué es lo mejor para los

pueblos ahora en la alborada del tercer milenio.

Los Derechos del hombre y las libertades públicas que han defendido los hombres y las sociedades modernas, abren el espacio a los *Derechos Humanos*, pues es dentro de la universalidad donde se pueden apreciar mejor los alcances de una vida digna.

Los Estados Naciones que van desde el año 1789 hasta el año 1945, siempre han tenido las voces que apuntan hacia la posibilidad de una ciudadanía universal; es en este ámbito donde se configura la Soberanía, en la medida en que cada Estado sea un respetuoso de normas que a nivel universal se han configurado para limitar el poder insoportable de los dictadores y Estados totalitarios en general.

Desde sus orígenes, los Derechos Humanos han tenido un importante nexo con la política y las ideologías: esto por lo que son también el resultado de luchas políticas; hoy nos acompaña una preocupación, y es la forma como puede ser posible despojarlos de las tendencias políticas radicales, que han hecho de los Derechos Humanos arma ideológica de algunos grupos. Sabemos que el ser humano es

político por naturaleza. sin embargo la ideologización de los Derechos del ente racional. les hace frágiles a los ataques de las extremas.

Los Derechos Humanos. son reconocidos y aceptados. dependiendo en gran medida de las apetencias políticas o ideológicas. y en el ámbito internacional. no existen preocupaciones idénticas a las que se viven en Colombia en esta materia.

La tendencia liberal burguesa. capitalista. le da mayor importancia a los Derechos Civiles y Políticos, que son en esencia las libertades públicas de la doctrina constitucional francesa. El Estado en esta tendencia. debe garantizar la libertad de empresa y la iniciativa privada; el desarrollo económico libre según estos exponentes de la ideología liberal burguesa es el camino para conquistar otros Derechos.

La tendencia socialista. hace énfasis en los derechos culturales, sociales y económicos, esto sería lo único que daría garantías a la clase trabajadora. A pesar de que esta tendencia acepta en términos generales los Derechos Humanos. su línea de pensamiento. apunta a una sociedad sin clases; allí y sólo allí

se pueden conquistar plenamente las libertades y garantías del individuo.

Los países africanos y considerados como tercermundistas. se afianzan en los Derechos de los pueblos. a tener su autodeterminación. a elegir su propio destino. sin la intervención de los países neocolonialistas. que siempre han estado explotando sus riquezas y sus economías. Su mayor preocupación ha estado encaminada a liberarse de los países imperialistas ya sea de tendencia socialista o capitalista. Hoy sabemos que ante la caída del socialismo soviético, el país que maneja el monopolio a nivel mundial es Estados Unidos.

Los países Islámicos, consideran los Derechos Humanos como algo extraño a su cultura. pues el Corán les engloba el comportamiento político, social y económico. Todo lo que allí se permita es lícito y lo que no se haga como lo dice el Corán debe ser castigado.

Los organismos que aglutinan los Estados en todo el mundo, consideran que los Derechos Humanos, son una propuesta humana y ética de carácter universal y que como tal todos los Estados deben asumirla, pues éstos serían la garantía para el disfrute pleno de los Derechos económicos, sociales y

culturales. lo mismo los derechos civiles y políticos. En Colombia se reflejan las tendencias que a nivel mundial se dan en torno a los Derechos Humanos: existe una tendencia que busca el avance hacia una cultura política participativa. en donde se pueda llegar a la mayoría de edad en materia política. No es suficiente con que se llegue a la mayoría de edad cronológica para votar, es necesario llegar hasta la mayoría de edad racional para que se pueda avanzar hacia una democracia sustancial. Esta tendencia, cree en la práctica, en la defensa y en la promoción de los Derechos Humanos como posibilidad de aproximación a la paz.

Los sectores de izquierda radicales, que simpatizan con movimientos armados, consideran que los derechos Humanos son reivindicaciones de la burguesía y que esto no es más que falsedad del Estado. La extrema derecha tampoco cree en los Derechos Humanos: en esto tienen coincidencia con la extrema izquierda. Estos creen que los

Derechos Humanos. son espacios para la subversión y es necesario cerrarlos o limitarlos al máximo.

En todo el camino que han recorrido los Derechos Humanos, desde la fundamentación de la dignidad humana en la Grecia clásica hasta nuestros días. se aprecian como una propuesta humana de normas de convivencia racional. Sólo aquellos pueblos que han avanzado en esta dirección, han mostrado resultados en la conquista de mejores formas de vida.

Esos fantoches del radicalismo quieren someter todo a la oscuridad. porque en ella pueden ocultar su derrota frente a la racionalidad. Esos falsos protectores de la democracia que se arman para acallar conciencias, la historia los condenará, mientras tanto está claro: muchos hombres han muerto trasegando la dignidad humana. la tarea continúa y muchos hombres como Jesús María Valle Jaramillo. siguen en la brega... ante la guerra... es necesario responder con el argumento.

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, Miguel. Los derechos del hombre. Madrid : Alianza Editorial del Prado, 1994.

BALLESTEROS, Jesús. Derechos humanos. Conceptos fundamentos sujetos. Tecnos, 1992.

BUSTAMANTE, Francisco y GONZÁLEZ, María Luisa. Derechos Humanos en el aula. Servicio, paz y justicia. Uruguay, 1992.

CARDONA, Antonio y YOUNG SEEK, Chove. La ciudadanía mundial. Editorial Planeta, 1993.

DÍAZ, JAIME DE JESÚS. La paz tarea de todos. CODECAL. Colección Acción, 1993.

PAPACHINI, Angelo. Filosofía y Derechos Humanos. Universidad del Valle, 1994.

———. La idea de la dignidad humana.

VARIOS AUTORES. Derechos Humanos. En: Revista Argumentos N°s 28 - 29. Bogotá (Sept., 1992).

VALENCIA VILLA, Hernando. Historia de la dignidad humana. En texto "Derechos humanos".



DESTINO... LA CIUDAD

Por: William Ortiz Jiménez*

*"Aquellas cosas que parecen justas y honorables a cada ciudad
son justas y honorables para ella mientras piense que lo son"*

Protágoras

1. PRIMERO LA CIUDAD

Agrupados, reunidos sin respiro alguno, se encuentran muchos de los actores urbanos en la ciudad. Es un hecho cotidiano, que se repite día a día, hora tras hora, y que aún no se sabe el por qué y hasta cuándo.

Las ciudades de nuestro país, de cualquier país de Latinoamérica, del Africa, de Asia, abren sus puertas a los miles de visitantes que se la apropian y disfrutan o simplemente la contemplan atónitos, despavoridos por el temor que infunde cuando se le visita por primera vez.

Las épocas han cambiado: Se pasó de aquella ciudad caracterizada en su crecimiento físico simplemente como la expansión de antiguos centros episcopales, monásticos, administrativos o militares, a las grandes urbes, metrópolis o

* Licenciado en Ciencias Sociales y Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Magister en Vida y Cultura Urbana, Universidad de Antioquia. Profesor Universidad Pontificia Bolivariana y Universidad San Buenaventura.

megalópolis. Aquéllas, eran comunidades políticas en las cuales los habitantes sabían de antemano qué funciones debían realizar para pertenecer a la misma y a qué tenían derecho, pues el sólo hecho de vivir en la ciudad hacia el 1300 a. de C., significaba la libertad personal (Harrison Jhon y otros, 1991, p: 226). Pero ésta no era suficiente, había otro tipo de libertades que les permitía a los habitantes elegir su destino político, las realizaciones entre ellos, y las interacciones fuera de su propia comunidad. La ciudad, en ese entonces, no era más que una comunidad que sabía de sus intereses, expectativas, sus problemas y entorno a éstos, se organizaba en funciones administrativas.

La ciudad de hoy, no constituye un espacio colectivo de asociación e intercambio humanos orientados por la motivación de un buen vivir, un vivir amable, sino que es el conjunto no articulado de individuos que simplemente habitan en ella, vale decir, trabajan y duermen en ella (Hoyos, 1996, p: 222).

Más que una ciudad, lo de hoy es un espacio donde transitan carros, hombres y mujeres, carretillas, carromulas, animales domésticos:

que sirven de enlace entre un centro o varios centros de atracción comercial o de trabajo y en los cuales los individuos perdieron la identidad el reconocimiento, para ganarse el anonimato. En sentido más estricto, la megalópolis de hoy no es una comunidad donde se comparten sueños, ideales y alternativas de convivencia, sino un fenómeno problemático en las esferas sociales y políticas, que busca el crecimiento material, la solución de necesidades de infraestructura, el embellecimiento de fachadas, calles, parques, centros comerciales, puentes que parecen telarañas metálicas; sin importar en grado mínimo, el bienestar social, la erradicación de la mendicidad, el analfabetismo y la pobreza en extremo de un gran porcentaje de sus habitantes.

La calle de la ciudad actual, no es ni sombra de las primeras comunidades. Hoy es abandono, segregación, ritmo de desasosiego, intranquilidad, de concentración, impacto de devorar al transeúnte; la calle en la comunidad antigua, era el punto de unión, de encuentro, de ideales, de sueños, de la filosofía, de las plegarias retóricas, de la seguridad impacto de atracción.

2. CAMBIO DE RITMO, CAMBIO DE CIUDAD

El cambio que se produjo en las megalópolis, tiene otro fondo. Lo que en un principio ocurrió por la movilidad que el comercio y la industria le imprimieron a través de la variedad de actividades que hizo de la ciudad un espacio más polifacético, más dinámico: se convirtió posteriormente, la ciudad, en un lugar netamente dependiente frente al campo. “El campo es entonces sólo el proveedor de los alimentos y de la energía que necesita la megalópolis” (Cruz, 1993, p: 5). ¿Se podrá decir “sólo” cuando una ciudad sin alimentos y sin la energía que se los procure no puede vivir?

Agrega luego Cruz Vélez: “Esta se encierra en sí misma; su horizonte es un horizonte urbano de hierro y cemento, sus símbolos supremos; y todo cuanto toca del mundo natural se le transforma en sustancia urbana: La tierra en el solar para la construcción; los ríos, en energía hidráulica; la vegetación, en la “zona verde” rodeada de redes de servicio y de vías de circulación, o en el parque domesticado y polvoriento que se muere de sed entre dos avenidas.” (Ibid, p: 5).

Esa ciudad, la del ambiente urbano, no contribuye en lo más mínimo, al desarrollo pleno del ser humano. La megalópolis es destructiva de la naturaleza: troza a los hombres y a las mujeres en sus órganos vitales, les carcome el don de la razón y los somete a una regla de cálculo que los hace a cada instante, más unidimensionales, en palabras de Marcuse. Esto contribuye más a la destrucción que a la construcción; a la ruptura casi total de la humanitas civitate.

3. DE VIEJAS A NUEVAS REALIDADES: ¿DESPLAZADOS O DESA- RRAIGADOS?

Nos dice Aristóteles que “el hombre es por esencia un ser viviente urbano”, si confrontamos otros hechos, es bueno tener en cuenta que trece siglos antes de nuestra era, los campesinos desconfiaban de las astutas prácticas de los ciudadanos, a quienes consideraban como el “embaucador de la ciudad”, en forma despectiva.

¿Por qué tendrían los campesinos tal apreciación del habitante citadino? Si retrocedemos un poco en la historia, muchos de los pobladores

rurales de los siglos XI. XII. XIII. fueron desplazados de sus tierras. excluidos de la vida económica no sólo rural. sino también urbana. "reducidos por la fuerza a ocupaciones humildes, obligados a vivir en ghettos, y con frecuencia perseguidos salvajemente por autoridades urbanas y eclesiásticas". (Harrison. op cit p: 228). La anterior discriminación y de desplazamiento. la hicieron principalmente contra los judíos y los campesinos. quienes por tal motivo le dieron el apelativo de "embaucador de la ciudad", a los que engañaban mediante discursos demagógicos a "los otros", a "los extranjeros".

A la ciudad de hoy concurren actores con características bastante similares a las de aquellos siglos. También son campesinos. mestizos. indígenas. desprotegidos por el Estado. Son despojados de sus tierras por "fuerzas extrañas", pierden no sólo la tierra sino lo que más les duele: La dignidad. Es como si le arrancaran el alma del cuerpo.

Los desarraigados no podrían ser ni los terratenientes. ni los grandes cultivadores de productos ilícitos. ni los dueños de grandes extensiones de tierras de descanso: sólo pueden

ser quienes trabajan la tierra. ¿Es esto un problema geopolítico? ¿Es la vieja lucha por la expansión territorial. por el espacio vital?

Creo que es sólo el interés mezquino que existe de parte del Estado por favorecer a unos pocos que manejan la vieja maquinaria económica y política del Gobierno.

Históricamente el movimiento migratorio colonizador favoreció sin duda. la concentración urbana de los colonos como forma más razonable de autodefensa frente a sus nuevos y a menudo hostiles vecinos (Calvo. 1986. p: 25). Hoy, las autodefensas. no son grupos que luchan frente a hostiles vecinos. sino que obedecen directrices de oscuros dirigentes que saben. que manejando tácticas y manipulando esquemas tradicionales del fascismo. desestabilizan la sociedad.

Nos dice Platón. que en aquella época. los hombres y mujeres despojados de su estado natural "trataban de reunirse y salvarse fundando ciudades. Pero una vez reunidos. como carecían del saber político. se agredían entre sí hasta el punto de que se dispersaban de nuevo y morían". (Platón. protágoras 322 B. p: 79).

1 HOMENAJE

A LA VIDA

!!! solo le pido a Dios

que el dolor no me sea indiferente

que la resaca nunca no me pariente

Mejor y solo

sin haber hecho lo suficiente!!!

Estar solo. No es nada

Lo malo es darse cuenta

que uno es diferente

que el dolor no me sea indiferente

que la resaca nunca no me pariente

Carecer del saber político en Grecia, era causa fundamental para ser expulsado de la comunidad. Es decir, si carecían de las prácticas de convivencia pacífica, de la apropiación de las leyes de la polis.

En la actualidad, no es requisito mínimo ni fundamental practicar, apropiarse del saber político; pues de hecho no existe en el sentido griego, sino en la connotación del poder.

Esto hace que en cada Estado, se esten manejando argumentos de control político y prácticas de convivencia, distintos. Esta situación nos da a entender que "el hombre está desarraigado cuando se encuentra entregado sin apoyo ni protección, a un mundo que le es extraño y, por tanto, amenazante y siniestro". (Restrepo, 1998, p: 8).

Se trata de que el desarraigo hace que el ser humano rompa sin compasión con las raíces del pasado, con las entrañas de su comunidad política, que lo reconoce como un artesano más de la construcción de la ciudad.

Con el fenómeno del desarraigo todos son víctimas, desde los niños hasta los ancianos. Es algo que arrastra a los hombres y a las

mujeres, a que vengan a la ciudad en busca de nada, pero que les brinda al menos el consuelo de ser reconocidos como seres humanos y poder algún día tener la oportunidad de compartir sin anonimato la tierra que el cementerio les tiene destinada.

Con el desarraigo en lugar de "el cinturón verde que antes rodeaba a la ciudad, aparece "el cinturón de miseria", mescolanza de chozas hechas de latas, restos de tablas, cajas de cartón y guaduas. En el interior de la ciudad surgen barrancas espectrales construidas cerca de los basureros, en los baldíos o en los terrenos abnegadizos" (Cruz, op cit p: 6). Decir desplazado, es como si se cambiara una cultura por otra. Se le desplazara pacíficamente, se le diera otro lugar para continuar desarrollando las prácticas culturales, filosóficas, artesanales, agrícolas, etc. Por eso creo, que el término desarraigo tiene más significado para lo que vivimos en el país; revela la realidad tanto de la intención como de la acción.

En el desarraigo no hay negociación, es un conflicto que arrasa con todo, es despiadado; mediante este hecho, el ser humano se siente indefenso y

uerde los valores y vínculos colectivos. los imaginarios culturales. los símbolos políticos y sociales. Desaparecen los mitos y tradiciones que reconocen su cultura.

A qué obedece todo esto?
Recordemos las palabras de Platón:

Cada gobierno impone las leyes (nomos) según le conviene... Esto es lo que afirmo, amigo mío: Que en todas las ciudades lo justo es aquello que conviene al gobierno

establecido y éste es el que detenta el poder. Así pues, si razonamos correctamente, os encontramos con que lo justo es lo mismo en todas partes: Lo que conviene al más fuerte"

(Platón, protágoras 322 B. p: 81)

Ahora recuerdo porque la ciudad es a veces justa y a veces injusta; porque, en palabras de Calicles, los que imponen las leyes son la mayoría débiles, y al desarraigado sólo le queda buscar como último destino, la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

HARRISON, Jhon; SULLIVAN, Richard y SHERMAN, Devis. "Estudio de las civilizaciones occidentales". 7ª Edición. McGraw Hill. México. 1993

CALVO, Tomas. "De los sofistas a Platón". Ed. Cincel. Madrid. 1986

GIRALDO, Fabio y VIVIESCAS, Fernando. (Compiladores). TM Editores. Bogotá. 1996

CRUZ VÉLEZ, Danilo. "La ciudad frente al campo". En: Revista Relecturas N°15. 1993

ORTIZ JIMENEZ, William. "Ecología Humana: Una perspectiva para la educación ambiental". En: Revista Universidad de San Buenaventura N°7. Julio de 1997

LA PROTECCIÓN INTERNACIONAL DE LOS DESPLAZADOS INTERNOS A LA LUZ DEL DERECHO COSMOPOLÍTICO DE KANT*

Hernando Valencia Villa**

*La única patria, extranjero, es el mundo en que vivimos; un único caos
produjo a todos los mortales*

*Meleagro de Gadara,
Siglo I antes de Cristo*

Entre las violaciones de los derechos humanos que tiranizan hoy a los colombianos, peruanos y otros latinoamericanos, ninguna resulta tan insidiosa como el

desplazamiento violento o refugio interno, que obliga a miles de personas y familias a abandonar sus tierras ancestrales o sus lugares habituales de residencia y de trabajo para asentarse de mala manera en otros sectores del territorio nacional. Mientras las masacres, las desapariciones forzadas y los asesinatos políticos reciben una considerable atención más o menos

* Tomado de: *Revista Análisis Político*, Bogotá, U.N. No. 17, 1992

** Abogado, profesor del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

permanente de las autoridades, los medios de comunicación y las organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos, el éxodo interno de carácter compulsivo pasa inadvertido o aparece como una violación menor debido a que no se manifiesta con la misma atrocidad, se presenta a lo largo de períodos de cierta duración o se considera imposible de castigar o de controlar a causa de su naturaleza anónima y masiva. Y sin embargo, el exilio interior afecta más derechos de más gentes durante más tiempo que cualquier otra modalidad específica de desconocimiento de las libertades ciudadanas fundamentales. Más aún, en casos como el peruano o el colombiano, en los cuales el desarraigo violento obedece casi por entero al alzamiento guerrillero y a su represión militar y paramilitar en un contexto de empate negativo cada vez más internacionalizado entre las fuerzas en conflicto, este drama adquiere connotaciones de calamidad pública si a la relativa indiferencia doméstica se suma la actitud elusiva de la organización mundial. Esta postura abstencionista de la comunidad humanitaria, y en especial de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR,

intenta justificarse con un argumento que bien podría llamarse la coartada de las fronteras nacionales, y que consiste en afirmar que el mandato de intervención humanitaria en favor de los desarraigados sólo debe ejercitarse si y cuando se cruza una línea fronteriza internacional, con lo cual se abandona a su propia suerte, que suele ser la peor de todas, a los refugiados internos. Un tal estado de cosas no puede prolongarse impunemente. Es menester reformular el tema del desplazamiento forzado no internacional en una perspectiva jurídica inédita, que supere el temor reverencial a la soberanía nacional y la estatolatría de las agencias internacionales, y que al mismo tiempo cargue el acento en la protección efectiva y en la asistencia oportuna a las poblaciones víctimas del desarraigo violento. Para ello, el enfoque más promisorio es el del llamado derecho cosmopolita o cosmopolítico de Kant, tal como ha sido recientemente rescatado por Bobbio¹, que afirma la plena personería jurídica internacional del

¹ Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, Madrid, 1991, pp. 148, 171 y 181.

individuo humano y que permite, en consecuencia, proponer un nuevo derecho internacional de la persona, cuyas ramas serían el derecho de los derechos humanos, el derecho de los conflictos armados y el derecho de los refugiados y desplazados. Las páginas siguientes exploran este nudo normativo como marco teórico alternativo dentro del cual resulta factible tratar el problema humanitario del desplazamiento interno en forma mucho más legítima y eficaz que la prevaleciente hasta ahora.

I. La propuesta Kantiana

El derecho internacional tuvo dos nacimientos: uno académico y otro político. El primero puede fecharse en 1539, cuando el dominico español Francisco de Vitoria dictó en la Universidad de Salamanca su **Relectio de indis** (Relección de los indios), a propósito de la polémica sobre la conquista de América por España, y que es considerada desde comienzos del siglo XIX como la disertación inaugural del derecho de gentes. El segundo tuvo lugar en 1648, cuando se firmó la Paz de Westfalia que puso fin a la guerra de los treinta años y estableció las bases del sistema interestatal

moderno¹. Hasta la creación de la Sociedad de las Naciones en 1919, y sobre todo hasta la adopción del Pacto Briand-Kellogg en 1928, toda la tradición normativa internacional gira en torno a la guerra, que ha sido no sólo práctica cotidiana de los Estados sino también fuente del derecho en la comunidad mundial. La paz como meta de las relaciones internacionales, y sus corolarios como la cooperación, el desarrollo y la solidaridad, se incorporan al derecho público exterior muy tardíamente, después de la primera guerra mundial. Paradójicamente, sin embargo, el reconocimiento y la protección de la persona humana por el derecho de gentes experimentan una clara involución, que contraría toda lógica, al producirse la sustitución de la guerra por la paz como categoría dominante de la legislación internacional. En efecto, el lugar del individuo como sujeto de derecho frente al Estado se encuentra mucho mejor definido y garantizado por el antiguo **jus gentium** que por el moderno **jus**

Antonio Gómez Robledo, "Introducción" a Francisco de Vitoria, *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra*, México, Editorial Porrúa, 1955, p. LX.

gentium. Mientras el uno tiene un carácter unitario y deja de ser un **jus ad bellum**, o derecho a la guerra, para convertirse en **jus in bello**, o derecho en la guerra, con el manifiesto propósito de humanizar los enfrentamientos bélicos y proteger a sus víctimas armadas o desarmadas, el otro tiene un carácter dual y se orienta cada vez más a la legitimación del reparto del planeta por las grandes potencias y a la reproducción de la organización mundial de la segunda posguerra, so pretexto del mantenimiento de la seguridad del sistema como valor supremo y prioridad absoluta. Así, la vieja normatividad era más honesta por cuanto reconocía la centralidad de la guerra en tanto lenguaje corriente entre las naciones, sin dejar por ello de insistir en la obligación de respetar una ética del conflicto, de estirpe caballeresca y de orientación humanista. La nueva normatividad, con toda su devoción ritual por la paz y el desarrollo, no ha podido o no ha querido proscribir el arma nuclear, se ha puesto de **facto**, cuando no **de jure**, al servicio de los peores intereses hegemónicos, y ha delegado la protección humanitaria a una rama separada, en la teoría especializada pero en la práctica segregada, del derecho internacional, que resulta cada vez

más nominal o semántica frente a la realidad de la injusticia planetaria³. Lo anterior se confirma al observar la práctica pedagógica imperante: Las lecciones y los manuales de derecho internacional público que circulan en nuestros países se limitan las más de las veces al derecho de los tratados o de la organización mundial, como si el Estado nacional fuera el único sujeto del **jus gentium**, o como si su soberanía resultara intangible, sobre todo cuando se trata de la condición de los miembros de la familia humana dentro o fuera de sus patrias, en tanto dicha condición viene determinada por el comportamiento empírico de las autoridades de uno u otro país. Frente a ésta, y otras situaciones en las cuales se pone de presente la hegemonía del Estado y de sus excrecencias, los organismos intergubernamentales que forman la burocracia del mundo, la conclusión no puede ser más desoladora: la persona tiene un estatuto internacional precario, al menos

³ Karl Loewenstein, *Teoría de la constitución*, Barcelona, Editorial Ariel, 1983, pp. 216 y 222.

desde el punto de vista de la tradición jurídica dominante en las cancillerías y en los foros multilaterales, por cuanto su protección y la de sus derechos fundamentales se cumple de manera marginal o residual, por añadidura o como subproducto de una legislación autoritaria, institucionalista, centrada en la defensa a ultranza del *statu quo* y del principio de autoridad de los Estados nacionales. Por ello tiene tanto interés rescatar la propuesta kantiana de un derecho de hospitalidad universal para proteger a todos los hombres en todos los países donde se encuentren o puedan encontrarse.

En "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", un texto de 1784, el filósofo alemán hablaba ya de "Un estado civil mundial o cosmopolita" y de "ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita"⁴. Estas vagas referencias no configuran, sin embargo, una propuesta normativa.

Hay que esperar once años al famoso opúsculo **La paz perpetua**, de 1795, para encontrar una formulación más orgánica, si bien breve, de la iniciativa kantiana. En la sección segunda, que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua, se lee: "Hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad (**jus cosmopoliticum**)"⁵. Más adelante, en el pasaje más relevante de todo el opúsculo, el pensador de Königsberg propone como tercer artículo definitivo para la paz perpetua el principio según el cual "el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal", y explica a continuación que "hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro". Dicha hospitalidad se traduce de inmediato en "un derecho de visita, derecho a presentarse en sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de

E. Kant, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 56 y 61.

E. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Editorial Tecnos, 1985, p. 15.

la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito”⁶. Además de la profética referencia a la cuestión ambiental, que ocupa hoy el primer lugar de la agenda planetaria, este fragmento plantea con singular energía la radical condición de extranjería o extranjeridad que compartimos todos los humanos y que es el único fundamento legítimo de una ciudadanía mundial, como lo ha sostenido Julia Kristeva en un ensayo reciente sobre la xenofobia rampante en Francia y en Europa⁷. Kant concluye su presentación del **jus cosmopolitanum** con un párrafo característico:

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de

*gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua al constituirse en condición para una continua aproximación a ella*⁸

Tres ideas se destacan en estas palabras escritas hace doscientos años. La primera se refiere a lo que se ha denominado la disminución del tamaño relativo del mundo, merced al desarrollo de las tecnologías del transporte y las comunicaciones, y en especial al crecimiento de la conciencia ética en la aldea global. La segunda tiene que ver con la división tripartita del derecho público según nuestro autor: el derecho político o constitucional, el derecho de gentes o interestatal y el derecho cosmopolítico⁹. Y la tercera no es otra que el poderoso aliento utópico que recorre el texto y le confiere una grandeza incontestable, toda vez que Kant no nos propone una tarea fácil, que surja de la inercia del continuismo. Por el contrario, el proyecto del derecho cosmopolítico supone una ruptura de la rutina, que en éste caso es la inflación estatal, y

⁶ *Ibid.*, p. 27

⁷ J. Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés Editores, 1991, pp. 206-210

⁸ E. Kant, *La paz perpetua*, op. Cit., p. 30

⁹ *Ibid.*, p. 37

la adopción de una nueva perspectiva: la de la persona humana entendida como fin y no como medio, para cuyo servicio debe reordenarse la comunidad internacional en su conjunto. El esencial componente utópico de la tesis kantiana aparece claramente desarrollado en las siguientes frases de uno de los principales pensadores políticos latinoamericanos:

Proclamar los derechos humanos significa fundamentalmente crear aquel "horizonte de sentido" mediante el cual los individuos aislados pueden afirmarse a sí mismos como una comunidad de hombres libres e iguales (...) En tanto utopía no factible, los derechos humanos orientan la construcción del orden social sin llegar nunca a ser "realizados" y operando, por lo tanto, siempre como criterio de crítica frente a todo orden institucionalizado¹⁰.

En obsequio del pensador alemán, debe añadirse que del mismo modo

que lo que en 1789 parecía utopía filosófica es hoy realidad normativa, con la vigencia, así sea simbólica, del derecho internacional de los derechos humanos. Lo que en 1992 parece utopía puede ser mañana realidad con la vigencia, ojalá material y no formal, del derecho cosmopolítico o derecho internacional de ciudadanía para todos los miembros de la humanidad. Porque el propósito del derecho no es tan sólo instrumental sino también simbólico. La ley no pretende únicamente inducir o imponer un comportamiento; ella aspira, además, a enjuiciar la realidad a partir de un valor moral, lo cual se logra casi siempre confiriendo a la situación un carácter ritual:

Por definición, el derecho internacional humanitario prescribe la obligación de respetar un mínimo de normas, aun en las peores situaciones, cuando el diálogo se ha interrumpido y ha sido remplazado por la última ratio del conflicto armado. La importancia de este hecho no debe subestimarse. Aunque sólo se respete un porcentaje mínimo de normas, esto representa un elemento ritual, y la ritualización significa que el conflicto tiene una estructura

¹⁰ Norbert Lechner, "Los derechos humanos como categoría política", en Waldo Ansaldi (compilador), *La ética de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 1986, pp. 97 y 99.

formal. Incluso si las normas no se respetan, el hecho de tenerlas es muy diferente del de no tener ninguna norma que violar. Así, aunque estén confrontados en una lucha a muerte en la que no parece haber ningún terreno común, hay una base mínima que los adversarios comparten. Esto puede constituir un marco, aunque sólo sea simbólico, para resolver el conflicto¹¹.

En un tal horizonte de sentido, que no por esquemático es menos sugestivo, puede formularse un auténtico derecho internacional de la persona humana, que al recoger el internacionalismo o cosmopolitismo pacifista de Kant, venga a introducir un equilibrio de raigambre ética y de orientación humanitaria en el reino de la **realpolitik** o razón de Estado que domina hoy las relaciones internacionales¹².

II. El Derecho Internacional de la Persona Humana

En una síntesis pragmática, en la cual convergen la ética caballeresca del viejo derecho de la guerra, el derecho cosmopolítico kantiano y las instituciones de protección internacional de la dignidad humana, cabe hablar entonces de una nueva rama del derecho público externo o derecho internacional público: el derecho internacional de la persona humana, integrado por tres tradiciones normativas, a saber, el derecho internacional de los derechos humanos, el derecho internacional de los conflictos armados y el derecho internacional de los refugiados, desplazados y apátridas.

El derecho de los derechos humanos se remonta a las declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas en la segunda mitad del siglo XVIII y particularmente a la declaración francesa de 1789. Pero su codificación como legislación mundial tarda siglo y medio, pues tan sólo con la declaración universal de los derechos humanos, proclamada por las Naciones Unidas en 1948, puede hablarse de un estatuto del género humano dotado de verdadero poder

¹¹ Daniel Frei. "El derecho internacional humanitario y el control de armamentos", en *Revista Internacional de la Cruz Roja*. No. 90, Ginebra, noviembre-diciembre de 1988, p. 527.

¹² Robert L. Phillips, *War and Justice*. Norman, University of Oklahoma Press, 1984, pp. 101-130

normativo. Entre uno y otro hito se produce una evolución que comprende tres etapas: los derechos humanos nacen como derechos naturales universales en las declaraciones revolucionarias del siglo de las luces, se desarrollan como derechos positivos particulares en las constituciones nacionales del siglo pasado y alcanzan una cierta plenitud como derechos positivos universales en los instrumentos internacionales y regionales del siglo que termina¹³. Sin embargo, este proceso se encuentra lejos de concluir, porque no disponemos todavía de una jurisdicción internacional de derechos humanos que haga efectiva la tutela de las libertades personales fundamentales al imponerse a las jurisdicciones nacionales y al pasar de la garantía dentro del Estado a la garantía contra el Estado. Más aún, la creación de tal jurisdicción humanitaria apareja por fuerza la democratización de la organización mundial de tal modo que desaparezca la discriminación entre los miembros permanentes del Consejo de Seguridad de las

Naciones Unidas y los demás miembros de la entidad, se garantice el acceso libre y directo de los individuos y de las organizaciones no gubernamentales a todo el sistema internacional de protección de la persona, y se reestructure y revitalice la Corte Internacional de Justicia de La Haya o se establezca una Corte Mundial de Derechos Humanos con jurisdicción obligatoria. En últimas, se trata de llevar el proyecto de participación y cambio que es la democracia al ámbito transnacional, pues, según ha escrito recientemente Norberto Bobbio,

*Como las declaraciones nacionales [de derechos] fueron el presupuesto necesario para el nacimiento de las democracias modernas, ¿la declaración universal de los derechos humanos no es por fuerza el presupuesto de la democratización del sistema internacional?*¹⁴.

Pero este primer componente del derecho internacional de la persona humana tiene una curiosa

¹³ Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴ *Ibid.*, p. 149.

característica que lo hace de muy difícil aplicación. Si bien es el derecho general u ordinario para todo cuanto se relaciona con la protección de la condición humana, está concebido y formulado de manera que únicamente tiene sentido y resulta practicable dentro de regímenes democráticos funcionales y durante tiempos de paz. Por esta razón ha sido necesario disponer al mismo tiempo de una legislación internacional expresamente enderezada a la garantía de los derechos humanos mínimos o inderogables en situaciones de guerra y frente a regímenes en emergencia o bajo ley marcial. Tal es el derecho internacional de los conflictos armados, que se ocupa de las guerras internacionales o convencionales y de las guerras civiles o irregulares en dos aspectos principales: la protección de las víctimas y de la población civil no combatiente, y la limitación de los medios y métodos de combate. El derecho internacional humanitario o derecho de Ginebra persigue el primer objetivo, y el derecho de la guerra o derecho de La Haya atiende el segundo. Esta división del trabajo significa que una legislación asiste a las personas afectadas por la lucha

armada, sin discriminarlas ni alterar su estatus, al paso que la otra gobierna las hostilidades de principio a fin, en el entendido de que la guerra puede y debe ser civilizada. Mientras que la legalidad de Ginebra tiene una racionalidad puramente humanitaria, que no otorga privilegios o ventajas a las partes en conflicto y que no cuestiona la autoridad del Estado para hacer frente a la rebelión o a la guerra mediante el derecho interno, la legalidad de La Haya constituye la versión moderna de la antigua justicia de las armas, que por ser una ética caballeresca reconoce la naturaleza arbitral del duelo colectivo como mecanismo de solución de conflictos e incluso como procedimiento de creación del derecho. Al respecto, el jurista chileno Hernán Montealegre escribe:

Mientras el derecho de la guerra deroga el derecho interno y absorbe jurídicamente el conflicto, determinando el estatuto de las partes contendientes, el derecho internacional humanitario coexiste con el derecho interno, el que recibe su aplicación general, y no afecta la condición jurídica de las partes contendientes respecto a su posición

*legal o ilegal ante el recurso a la fuerza*¹⁵.

Empero, la distinción misma entre derecho humanitario y derecho de la guerra tiende a desdibujarse y a perder su razón de ser si se observa el proceso de codificación del derecho internacional en estas materias. Hay, en efecto, una creciente convergencia entre las dos legislaciones o, mejor aún, una cierta absorción del derecho de La Haya por el derecho de Ginebra. Así aparece con claridad meridiana en el Protocolo I de 1977, adicional a los cuatro Convenios de Ginebra de 1949, en tanto recoge los principios cardinales del derecho de la guerra y los convierte en elementos constitutivos del derecho humanitario en ésta su última formulación. Tales principios son: la cláusula Martens, originaria del Reglamento de La Haya sobre la Guerra Terrestre de 1907 y relativa a la aplicación de normas éticas en subsidio o complemento de las reglas jurídicas de civilización de la

lucha armada, que aparece ahora en el párrafo segundo del artículo primero del Protocolo I; las tres reglas fundamentales de la guerra civilizada (prohibición de hostilidades contra no combatientes, de armas de destrucción masiva o indiscriminada, y de procedimientos péfidos o deshonorosos), presentes en casi todos los Convenios de La Haya de 1899 y 1907, así como en el Convenio de Nueva York de 1980 y en sus tres Protocolos, que se incorporan en los artículos 35 a 47 del instrumento; y la Cláusula Finlandesa del artículo 75 del Protocolo I, que constituye la prueba más convincente de que el proceso de amalgama que se viene señalando incluye también el derecho de los derechos humanos.

Frente a esta segunda tradición integrante del derecho internacional de la persona, conviene hacer tres anotaciones. El derecho de La Haya mantiene toda su trascendencia, a pesar del atraso en que se encuentra su codificación, y debe ser recuperado como elemento de negociación en muchos procesos políticos en los cuales parece mucho más viable humanizar el conflicto armado que eliminarlo del todo, al menos a corto plazo. El derecho de Ginebra no puede seguir siendo

H. Montealegre, *La seguridad del Estado y los derechos humanos*. Santiago, Academia de Humanismo Cristiano, 1979, p. 563.

patrimonio exclusivo del Comité Internacional de la Cruz Roja, por meritoria que sea su gestión humanitaria, como sin duda lo es, pues su potencial de protección entraña oportunidades y responsabilidades para todos los trabajadores de derechos humanos, nacionales e internacionales, gubernamentales y no gubernamentales. Y ambas legislaciones, apropiadas por la sociedad civil, pueden y deben aplicarse directamente, a través de acuerdos domésticos o *ad hoc*, a los conflictos y a sus secuelas liberticidas, como es el caso del éxodo interno en situaciones como la peruana o la colombiana, sin esperar a que la organización internacional competente o el Estado nacional involucrado invoquen o apliquen los instrumentos normativos correspondientes.

El derecho internacional de los refugiados, desplazados y apátridas, por fin, es el tercio restante del derecho cosmopolítico que aquí se propone. A diferencia de las dos tradiciones anteriores, ésta es muy reciente pues sus orígenes se remontan al período de la Segunda Posguerra Mundial, y tiene un carácter menos político y más técnico, pues está formulado en términos de un mandato conferido

por la comunidad internacional a una agencia especializada del sistema de Naciones Unidas para atender a los individuos y grupos desarraigados por motivos políticos de su país de origen o nacionalidad. De esta suerte, el ACNUR ha desarrollado una práctica de más de tres décadas, en cumplimiento de la Convención de 1951 y de su Protocolo de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados, que resulta muy meritoria en cuanto concierne a los desplazados que cruzan una frontera internacional, pero que aparece como elusiva o claudicante cuando de los refugiados internos se trata. Desde el punto de vista institucional, la abstención del ACNUR está plenamente justificada. Desde el punto de vista humanitario, en cambio, dicha postura no es más que el resultado de la adhesión a un mandato anacrónico y estrecho, formulado desde el Norte y en defensa del Estado nacional, mientras la problemática del refugio interno se concentra hoy en el Sur y demanda la protección de la dignidad de la persona humana frente a y en contra del aparato estatal, que es su principal enemigo. Como lo ha planteado Oscar Schiappa-Pietra, la pasividad de la organización mundial frente al fenómeno del exilio interno se apoya

en el mito de la frontera nacional, el cual explica a su vez la artificiosa distinción entre refugio y desplazamiento, y ente refugiado y desplazado¹⁶. Así lo prueba el reciente caso de los kurdos: en su mayoría son desplazados y no refugiados, que sin embargo han sido tratados como refugiados por la comunidad internacional, debido a la intervención de la potencia hegemónica asaltada de mala conciencia tras su sangrienta victoria en la guerra del Golfo Pérsico.

Antes de discutir la revolución cultural que necesita el derecho de los refugiados, conviene concluir esta sección con una advertencia metodológica: esta legislación especial no puede formar parte del derecho internacional de la persona si no adopta como propia la perspectiva ética radical que inspira, como se ha recordado en estas páginas, a los derechos de los derechos humanos y de los conflictos armados. De otro modo, se mantendría, que es lo que sucede en la actualidad, una heterogeneidad

sustancial entre unas normas y otras, lo cual tiene dos consecuencias indeseables: frustrar la plena realización del **jus cosmopolitanum** e ignorar el sufrimiento, que clama reparación al cielo, de todos aquellos que se han visto forzados a convertirse en apátridas dentro de sus propias patrias.

III. El desplazamiento interno en una perspectiva cosmopolítica

A la luz de lo expuesto, parece obvio que no puede brindarse asistencia humanitaria oportuna y eficaz a los desplazados internos sin un nuevo derecho internacional de la persona humana en general, y un nuevo derecho internacional de los refugiados, desplazados y apátridas en particular. Para ello se impone replantear la lógica profunda del derecho del refugio y ampliar el mandato del ACNUR de cara al desplazamiento interno, entre otros por los siguientes argumentos:

1. Desde el punto de vista sociológico, la situación objetiva de los desplazados es materialmente comparable a la de los refugiados, como lo atestiguan las experiencias centroamericana, colombiana y

O. Schiappa-Pietra, "Reflexiones sobre la guerra interna y el desplazamiento forzado de poblaciones", en *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, No. 12, san José, julio a diciembre de 1990, pp. 63-80.



peruana de la última década. Y donde existe la misma razón, debe existir la misma disposición, sobre todo si se trata de evitar o aliviar el sufrimiento humano y no de cumplir un mandato concebido y formulado para otra época y otra problemática.

2. Desde el punto de vista ético, la racionalidad finalista o teleológica del derecho de la persona, como género que incluye la especie del derecho de los refugiados, es la limitación de la soberanía estatal en provecho de la protección de los individuos en tanto miembros de la humanidad. Si no se acepta esta premisa, toda gestión humanitaria se reduce en el mejor de los casos a una retórica paternalista al servicio de los poderes establecidos.

3. Y desde el punto de vista jurídico, el derecho de los refugiados debe ser tenido como parte integrante del derecho de ciudadanía universal o de la cosmópolis, según se ha sustentado atrás, y no como parte constitutiva del derecho de los Estados, de los tratados o de la organización mundial, según parece sugerirlo la práctica de las agencias especializadas. No se trata de oponer de modo irreconciliable una

tradición normativa a la otra, pero sí de privilegiar la defensa de las personas frente a las instituciones, y de las libertades frente a las normas.

Con estas viejas y nuevas herramientas normativas, hay que seguir trabajando para asistir a las personas y poblaciones desplazadas que tienen la condición de migrantes políticos en sus propios territorios nacionales. Porque el problema no da tregua. Entre las tareas urgentes que conviene acometer o intensificar deben mencionarse dos: el enriquecimiento de la información empírica sobre las causas, características y consecuencias de los procesos de desplazamiento interno violento en América Latina, y la cuantificación del diagnóstico sobre las necesidades jurídicas de los migrantes domésticos, al igual que de los medios disponibles o aconsejables para responder a ellas.

En cuanto a la fenomenología del desplazamiento, aunque se han hecho avances en los últimos años, en casos como el colombiano la ausencia de estadísticas básicas es casi completa. Pese a algunas

contribuciones aisladas¹⁷. los organismos de derechos humanos no hacen un seguimiento sistemático de los casos de desplazamiento, ni consideran este tipo de atropello tan grave o tan censurable como otras violaciones de las libertades fundamentales de los nacionales. Y la división interna que afecta a la comunidad humanitaria ha frustrado varias tentativas para realizar un diagnóstico nacional e intercambiar experiencias e iniciativas frente al problema. El más reciente informe internacional sobre la situación de derechos humanos en Colombia, realizado por una de las ONG más respetadas del hemisferio, dedica media página al tema y ofrece un panorama bastante melancólico al respecto:

La guerra en el campo, y particularmente la manera en que ella se libra por todas las partes, obliga a las poblaciones campesinas a abandonar muchas regiones de Colombia. En ocasiones, la huida

*es temporal, pero más frecuentemente los desplazados se asientan en las áreas urbanas. En cualquier caso, la asistencia suministrada por el gobierno es terriblemente inadecuada, si es que existe [...] Las Fuerzas Armadas no tienen planes de ninguna clase para ayudar a las familias desplazadas, aunque las leyes de la guerra imponen a la parte causante del desplazamiento la obligación de asegurar que la población desplazada sea acogida en condiciones satisfactorias de alojamiento, higiene, salud, seguridad y alimentación [de conformidad con el artículo 17 del Protocolo II de 1977, adicional a los cuatro Convenios de Ginebra de 1949]*¹⁸.

A propósito de los medios jurídicos de respuesta al desplazamiento, por fin pueden sugerirse iniciativas como el reconocimiento explícito del derecho de no devolución para los desplazados internos; la inclusión del derecho a la casa y al

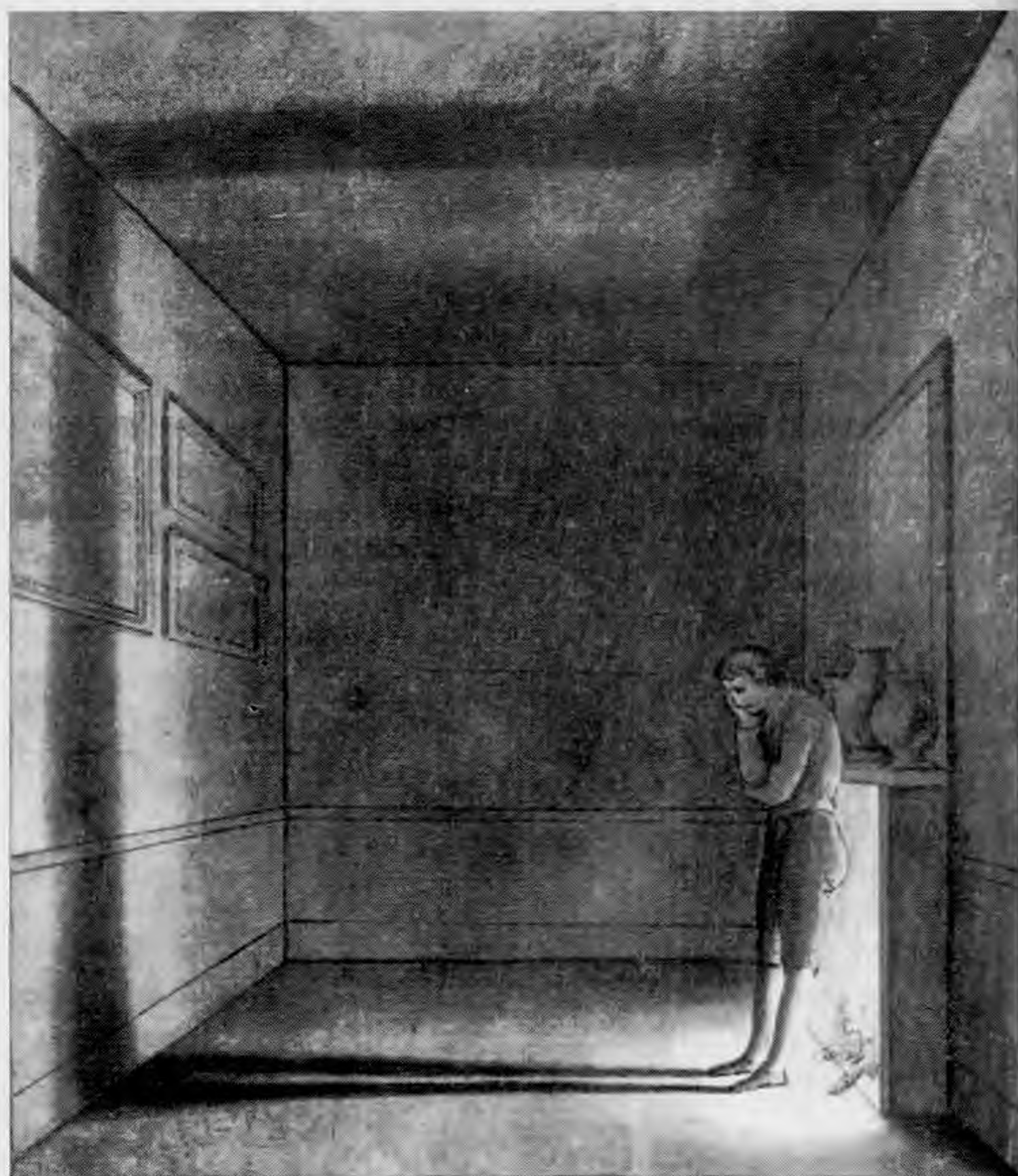
¹⁷ Hernando Valencia Villa, *Conflicto armado y éxodo interno en Colombia*. San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1991, pp. 4-7.

¹⁸ Americas Watch, *Political Murder and Reform in Colombia: The Violence Continues*. Washington, abril 1992, p. 55. Mi traducción.

terruño o a la patria chica como libertad fundamental constitucional e internacional: la adopción de leyes nacionales especiales para encuadrar y sustentar los programas gubernamentales y no gubernamentales de ayuda a los migrantes domésticos; y la reforma de la Convención de 1951 y su Protocolo de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados en el sentido indicado, es decir, con miras a la ampliación radical del mandato del ACNUR. Estas y otras medidas como las propuestas por algunos

colegas latinoamericanos en época reciente¹⁹, contribuirán a superar el estancamiento en que se encuentra el derecho de los refugiados desde hace tanto tiempo y a avanzar en la construcción del **jus cosmopolitanum**. Tan sólo la reivindicación de nuestra común condición de ciudadanos de la cosmópolis puede hacernos dignos, algún día, de un mundo con fronteras pero sin exiliados, donde todos seamos extranjeros mas no extraños par nosotros mismos.

¹⁹ O. Schiappa-Pietra, *op. cit.* pp. 79-80.



REFLEXION SOBRE EL HORROR DESDE EL PARADIGMA COMUNICATIVO

Hernando Salcedo Gutiérrez*

«De lo que en esencia se trata es de qué modo se vuelve presente ese pasado; de si se queda uno en el simple reproche o acusación o se hace frente al espanto mediante el intento de entender lo que en rigor resulta incomprensible...»

Theodor Adorno.

Una de las principales preocupaciones de legos y expertos es el de la violencia e inseguridad que vivimos en nuestro país. Existen en el medio académico cientos de reflexiones, investigaciones y textos que se ocupan del asunto. Es lícito incluso, y creo que urgente, iniciar

una investigación sobre la serie de posiciones que hay al respecto. Sin embargo, la sensación que me invade últimamente es que precisamente faltan estudios e investigaciones sobre el proceso de terror que vivimos los colombianos, pero sobre todo, falta que esos estudios sean cada vez menos asunto de expertos. La cultura del experto, en la que cada vez más se ve abocada la cultura occidental, se introduce así también en nuestra occidentalizada

* Profesor UNAULA. Ha realizado estudios de Filosofía e Historia, Unaula y de Psicología, U. de A.

cultura. Pero, por mucho que el pueblo colombiano se ocupe de estos asuntos, en nuestro medio es bien válida aquella lapidaria frase que se impuso hace algún tiempo: "Colombia se derrumba y su gente de rumba".

A pesar de ello, creo que la pregunta en vez de llevarnos a la desidia y quietud nos debe convocar a la búsqueda de respuestas. ¿Qué pensamos del horror en nuestra cultura, que hace que nosotros los colombianos nos hallamos insensibilizado tanto ante las tantas manifestaciones de horror que vivimos a diario? Será la pregunta que dirija estas reflexiones. Para ello, quiero mostrar primero algunos mitos que se tienen en torno al tiempo en que empieza a vivirse la violencia en Colombia (I), para luego mostrar cómo desde la cultura multiétnica que tenemos en Colombia entendida desde el modelo comunicativo habermasiano, podemos afrontar el horror. (II).

I. El mito del horror como una manifestación de los últimos tiempos.

Una de las posiciones más frecuentes que escuchamos a diario

es la que asegura que el horror que vivimos los colombianos es producto del malestar político que se vivió a fines de la década del 40'. Desde tal posición, se busca mostrar que el problema que vive el país se explica desde la confrontación Guerrilla-Estado. Así, estadística en mano, se muestra cuánto cuesta a los colombianos la guerra y se concluye que si tal gasto se invirtiera en educación, recreación, salud y vivienda, Colombia sería el paraíso.

Así mismo, es muy frecuente escuchar que el horror es aun más nuevo: proviene del periodo en que el narcotráfico inundó todas las esferas de la sociedad colombiana. Se plantea entonces que las grandes sumas de dinero que inyectó el narcotráfico a nuestro mercado lo inundó de tal manera que lo descompuso, así como descompuso a un grueso número de nuestros dirigentes políticos y de nuestros jóvenes, que luego se encargaron de sembrar el terror en el país.

Aunados a estos están los que suponen que la problemática empieza o se torna más álgida con la intromisión en la guerra de los grupos armados distintos de Estado y guerrilla. Paramilitares y autodefensas se tornan así en los

causantes del terror que vivimos los colombianos, y se traen a colación las más desgarradoras y crueles historias de lo que hacen estos sujetos a sus víctimas.

Por último, están los que suponen que todos los elementos anteriormente expuestos han afectado tanto la estructura social colombiana, que ha conllevado a una tergiversación de los valores tradicionales del pueblo colombiano. Así, la «Recuperación de Valores» es la categoría básica de análisis que desde aquí se esgrime.

Como podrá notarse, la debilidad de esta serie de posiciones está en suponer que el terror sólo lo hemos vivido los colombianos en los últimos 50 años, cuando lo cierto, si revisamos un poco nuestra historia, es que nosotros tenemos un largo historial de guerra y destrucción que es iluso esconder. Pero esto no nos hace únicos ni extraordinarios, algo de lo que nos gusta ufanarnos a los colombianos. Sencillamente nos hace humanos, estúpidamente humanos, como diría Cabral.

La historia de la humanidad, como reza un viejo apotegma, es la historia

de la guerra, la historia de los conflictos mal enfocados, es decir, tratados a golpe o a bala. Cambian, eso sí, las circunstancias y los actores.

En nuestro caso, ni siquiera es lícito enunciar que nuestra problemática empezó hace quinientos años con la llegada de los españoles. Por eso, aunque a veces por mor de jocosidad enuncio lapidariamente que en Colombia desde hace quinientos años está de moda la violencia, es más coherente con la historia afirmar que estamos matándonos desde que nos bajamos del árbol (y aun antes, dirían los evolucionistas).

Tal afirmación de corte duro la esgrimo, no para hacer una apología de la violencia, ni más faltaba, sino precisamente para que nos bajemos de la luna en que nos hemos montado y que lleva a muchos a pregonar volver a un pasado idílico que los colombianos (y todos los mortales) vivimos tiempo atrás.

Tal posición, es lo que he notado, en nubla el análisis de las actuales circunstancias de violencia que vivimos y no nos deja mirar como simples mortales el presente que nos tocó vivir. Este es nuestro presente y ha sido el presente de muchas (todas?) de las generaciones de

colombianos. Y es con la mirada amplia, que recorre el pasado y el presente, con la que veremos maneras de afrontar el actual conflicto.

Los conflictos de cada época, de cada generación, aunque se parezcan, son distintos: las circunstancias que nos llaman a la guerra también. Por ello los análisis sólo pueden hacerse desde categorías presentes, desde categorías que intentan la comprensión de una realidad única en la historia, aunque tenga matices de otras realidades pasadas.

¿Qué sentido tiene entonces la mirada histórica? No me opongo radicalmente a la búsqueda de regularidades que nos permitan aprender del pasado. Pero no creo que allí radique la cuestión. Hace rato vengo sosteniendo que la mirada histórica tiene más que ver con particularidades que con regularidades. Y es desde tales particularidades que vivimos los humanos y que viven las culturas desde donde se fraguan los destinos de una cultura o de un humano. Por ello hay que traerlas al presente, con lenguaje del presente, con cargas signícas presentes, única manera que

en el ahora nos signifiquen. Traída lingüística en la que el recuerdo y todos los avatares de la subjetividad son los que le dan la forma.

En una interesantísima reflexión sobre este asunto, Jürgen Habermas nos muestra que existe una cierta tendencia a suponer "que sólo podemos aprender de la historia si esta tiene que decimos algo positivo, algo digno de imitarse. Y ello resulta llamativo porque normalmente aprendemos de experiencias negativas, es decir, de desengaños. Son desengaños lo que tratamos de evitar en el futuro. Y esto vale tanto para los destinos colectivos de un pueblo como para las biografías individuales". De ello podemos deducir que no aprendemos nada de nuestra historia si nos limitamos a negarla, si no nos atrevemos a reconocerla como una historia trágica, de desengaños. En otras palabras, enfrentarla críticamente; lo que debe conducirnos a concluir que hemos fracasado en la manera de

¹ Habermas, Jürgen. *¿Aprender de la Historia?* En « *Más Allá del Estado Nacional* », editorial Trotta, Madrid, 1997, págs. 45 a 47

regir los destinos de este desangrado país. Y de ello sí aprenderemos.

Para aprender de la historia -continúa Habermas- no podemos echar a un lado ni reprimir los problemas no resueltos; tenemos que mantenernos abiertos a las experiencias críticas; pues de otro modo ni siquiera podemos percibir los acaecimientos históricos como desmentidos, como evidencias del fracaso de nuestras expectativas".

Así, pues, no es escondiendo nuestro pasado como aprenderemos de la historia.

II. Para enfrentar el terror. La sociedad multiétnica y pluricultural

La mirada histórica nos permite además captar cómo todas las culturas conocidas han tenido contactos poco amables con el extranjero, con el extraño, con el Otro. Ese Otro distinto, al que nos acercamos porque nos produce fascinación pero también extrañeza, es de cuidado. El no comparte nada conmigo: ni el territorio, ni las costumbres, ni la etnia. ¿Cómo debo comportarme ante él? El cristianismo en vista de las tensas relaciones con el Otro ha postulado

como consigna el amarlo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», reza una de sus principales consignas. No importa su etnia, su territorio o sus costumbres: el Otro merece ser amado.

Freud en uno de sus más racionales y descarnados análisis nos invita a que escuchemos bien la famosa expresión cristiana. Luego de que la escuchemos, supone, no tenemos mas que preguntarnos "¿Por qué deberíamos hacer eso. ¿De que nos valdría? Pero, sobre todo ¿cómo llevarlo a cabo? ¿Cómo sería posible? Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera... Y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo como al ideal de mi propia persona: tengo que amarlo si es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquel le ocurriese una desgracia, sería también mi dolor, forzosamente participaría de él. Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me



será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo. pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igualdad con ellos. Pero si debo amarlo con ese amor universal de que hablábamos, meramente porque también él es un ser de esta Tierra, como el insecto, como la lombriz, como la víbora, entonces me temo que le corresponderá un pequeño monto de amor, un monto que no puede ser tan grande como el que el juicio de la razón me autoriza a reservarme a mí mismo. ¿Por qué, pues, se rodea de tanta solemnidad un precepto cuyo cumplimiento no puede recomendarse como racional?"²

Como puede notarse, Freud nos problematiza con bastantes y sólidos argumentos el ideal cristiano. Pero su última pregunta, más descarnada aun, nos lleva a pensar que recomendamos, o mejor, ordenamos, mandamos amar al otro como precepto religioso porque habíamos notado que el otro, el

extraño, no podía merecer de nosotros mas que el odio y el recelo. Así, pues, la cultura, como manifestación religiosa en este caso, se vale del precepto religioso para ponerle un PARE a la relación agresiva con el Otro. La Cultura se convierte así en elemento cohesionador.

Pero el AMAR AL OTRO, entendido como dogma religioso, no logró su objetivo. El cristiano no pudo vencer su biología ni vencer, en términos freudianos, a sus pulsiones destructivas. Debemos así pensar en otra salida.

Los yanomani, comunidad indígena del Brasil, se han valido históricamente de un mecanismo que les permite relacionarse con el Otro sin que su comunidad corra peligro: apenas es visto el extraño, es rodeado por un fuerte grupo de hombres yanomani quienes lo intimidan con sus armas. El extraño es digno de seguir viviendo sólo si despierta algún tipo de sensación en un yanomani de modo tal que éste se hace cargo del extraño. Si nadie se hace responsable del extranjero, inmediatamente es muerto. Lo interesante del asunto es que por lo regular alguien se hace cargo del extraño, lo vigila y le da hospitalidad

Freud, S. «El Malestar en la Cultura». Amorrortu, Buenos Aires, 1981, pp 106-107

hasta que se marche. Tal mecanismo les permite alojarlo, mostrarse amables y de paso saciar la curiosidad que les produce, pero también vigilarlo porque se le teme y, si rompe las reglas básicas de hospitalidad, no dudan en matarlo.

Mecanismo imposible de utilizar en la sociedad occidental contemporánea. Pero creo que es posible pensar a partir del presente que nos tocó vivir, en una salida más acorde con nosotros. Me refiero al afianzamiento de las sociedades multiétnicas y pluriculturales. Veamos un poco esto.

Las investigaciones antropológicas nos permiten concluir que por regla general pertenecer a una misma etnia causa identificación y, por ende, cohesión en un grupo humano determinado. Si nos reconocemos todos como partícipes de los mismos principios culturales, es más fácil que nos unamos. De allí se concluye que no basta pertenecer al mismo país, al mismo territorio para sentirnos seguros del Otro.

Colombia es un país por excelencia multiétnico y pluricultural, por lo que es bien propio de nuestra cultura el conflicto. Si el conflicto es inherente a toda sociedad, lo es más

aun en este tipo de sociedades. Y ello es productivo si sabemos abordar tales conflictos.

La pregunta ahora es ¿Qué vamos a entender por sociedad multiétnica y pluricultural? Si la vamos a entender sólo como la convivencia, pacífica o no de diversas etnias, es una interpretación muy pobre de la misma. Aun sin el reconocimiento de nuestra actual Constitución, esa ha sido nuestra esencia desde el descubrimiento. El hecho de postularnos en nuestra Carta Magna como tales no hace sino darle el reconocimiento jurídico a tal situación fáctica.

Por ello, voy a entender por sociedades multiétnicas y pluriculturales aquellas que promueven las distintas concepciones de vida buena que esgrimen los ciudadanos y, a la vez, les aseguran el derecho a su integridad. Quizás sea de nuevo Habermas quien más se acerca a lo que quiero significar. Al respecto nos dice: «Nuestras sociedades son pluralistas en el sentido de que fomentan una diversidad de proyectos individuales de vida y el desarrollo de diversas concepciones religiosas del mundo y también de orientaciones subculturales de la

existencia, y no sólo las fomentan sino que incluso las movilizan. Pero esas diversas concepciones de la vida buena tienen que poder coexistir con iguales derechos. Por eso necesitamos normas de una convivencia justa que aseguren la integridad de cada individuo en el contexto de la propia forma de vida"³

De allí que, nuestra identificación y cohesión como colombianos de las más diversas etnias no puede descansar sino en el reconocimiento de que somos todos ciudadanos con los mismos derechos y deberes que apelamos a la Constitución, única base común a todos.

Creo que la concepción deliberativa del derecho que postula Habermas nos da suficientes elementos teóricos para sustentar una afirmación de este tipo. Como se recordará, la idea de Habermas es que "Una bien entendida teoría de los derechos no es de ninguna manera ciega frente a las diferencias culturales, ni frente a las desiguales

condiciones sociales de vida"⁴. El modelo clásico liberal pudo haber cometido ese error, pero un liberalismo pensado en términos comunicativos o "procedimental deliberativo" como acostumbra a decir Habermas, aseguraría el reconocimiento del otro diferente, puesto que desde la coerción sin coerciones que ejerce el mejor argumento se genera una unificación no coercitiva, una unión entre extraños que precisamente necesitan de la comunicación para reconocerse como extraños.

En este modelo, se propone la teoría de un sujeto AUTONOMO según la cual existe autonomía solamente en la medida en que los sujetos participan activamente en los procesos de conformación de las leyes y principios básicos que regulan su sociedad y si se conciben como ORIGINADORES de las normas a las que ellos mismos están sujetos como personas privadas. Por ejemplo, los derechos

Habermas, Jürgen. «Más allá del Estado Nacional», pág. 108.

⁴ Habermas «La Lucha por el Reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho». Fotocopia, traducción de Francisco Cortez Rodas para circulación interna del grupo de estudio de la polémica Liberalismo-Comunitarismo. Págs. 4 y 5.

subjetivos. que deben garantizar a las mujeres una formación autónoma de su vida. "no pueden ser formulados. si antes las implicadas mismas no han articulado y fundamentado en las discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para los casos típicos en que cosas iguales han de ser tratados igualmente y cosas diferentes de manera diferente. La autonomía privada de los ciudadanos con los mismos derechos puede asegurarse solamente en un mismo paso con la activación de su autonomía ciudadana"⁵

Así pues, el mismo proceso democrático debe asegurar a la vez la autonomía pública y la privada. Los derechos subjetivos de acción deben poder fundamentarse entonces sobre la base de la autonomía democrática; así, se entiende, por tanto, esta como el único fundamento normativo del estado de derecho moderno. «En estos casos se trata sólo ya de un procedimiento que tiene por fin garantizar la imparcialidad del

juicio. Esta justicia procedimental no tiene nada de avasallador. Se limita a deletrear esa idea de iguales derechos y reconocimiento mutuo que también subyace en toda crítica de la violentación de lo particular por lo universal.

El universalismo moral. al exigir para todos el mismo derecho, hace precisamente posible el individualismo, a saber, el reconocimiento del individuo y de lo particular. El error categorial de los críticos depende de que eligen un falso modelo. a saber, las intervenciones normalizadoras, homogeneizadoras. de una democracia que es insensible para lo peculiar y para el derecho propio de cada caso particular. Eso tiene que ver más con ciertas características del medio que representa el poder administrativo que con la idea normativa de trato igual"⁶. Tomarse en serio la idea de una comunidad de personas jurídicas libres e iguales. implica no conformarse con un orden jurídico de corte paternalista que otorgue a todos iguales libertades de acción de tipo privado. Pues los ciudadanos

Ibid. Pág. 7

⁶ *Más Allá del Estado Nacional.* Pág. 103

solo pueden estar seguros de que la distribución de derechos subjetivos ha sido igualitaria si como colegisladores se han puesto de acuerdo sobre los aspectos conforme a los que lo igual va a recibir trato igual y lo desigual trato desigual. Y, por tanto, sólo puede tener fuerza legitimante un procedimiento democrático que prometa un entendimiento racional sobre esta cuestión. Así, la autonomía pública de ciudadanos que se dan a sí mismos sus propias leyes en procesos democráticos de formación de la opinión y de la voluntad tiene igual originalidad que la autonomía privada de los sujetos jurídicos que están sometidos a esas leyes. La democracia procedimentalmente entendida no debe confundirse con una democracia puramente formal. Como bien lo dice Habermas "Yo en todo caso entiendo el procedimiento de la política deliberativa en el sentido de que el empleo del poder administrativo es

hecho depender del uso de las libertades comunicativas, de las libertades del ciudadano, y a la administración pública se le impide precisamente autoprogramarse."⁷

Como podrá notarse, la reflexión sobre el horror conduce necesariamente a la reflexión sobre la manera como los colombianos entendemos la Democracia. A pesar de nuestra Carta, aun no logramos construir una Democracia de corte deliberativo en las que las voces de las distintas etnias que conforman a Colombia sean escuchadas con el mismo respeto. Nuestra monológica Democracia no permite que podamos sincerarnos y reconocernos como violentos pero también como ciudadanos libres y autónomos que podemos discutir racionalmente el modelo de sociedad que queremos. En fin, una Democracia monológica sólo puede aspirar a que se escuche una sola voz: la del terror.

⁷ "La lucha por el reconocimiento..." pp 9-10



LA COMUNIDAD DE LOS DESPLAZADOS

Gerardo Durango Álvarez *

"Quizá el único medio para interesar a los hombres en la suerte de su patria sea el de hacerlos participar en su gobierno"
Tocqueville

"sin embargo los bárbaros no nos esperan al otro lado de las fronteras. sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo".
Macintyre.

Pensar en el sentido de comunidad hoy es pensar en la identidad implícita que caracteriza la

pertenencia de un grupo comunitario a unos valores, una lengua, una cultura, una religión, una ética, una política, etc. El paradigma de lo comunitario como una perspectiva diferente a la lectura de la mera occidentalidad ha tocado temas fundamentales que permiten poner al descubierto las grandes

* Licenciado en filosofía.
Especialista en cultura política.
Profesor Universidad Autónoma y Luis Amigó

contradicciones de lo que M. Walzer denominó el liberalismo I. Al respecto el profesor M. Giusti afirma "desde el punto de vista teórico, por otro lado, el comunitarismo pone en tela de juicio la fundamentación individualista del modelo liberal de sociedad, en la medida que ella no puede explicar la adhesión de los sujetos aislados al ideal democrático común. Lo que trata de mostrar es la incapacidad del modelo para dar cuenta de la motivación moral de los individuos concernidos, así como de la circularidad de su estrategia de fundamentación, que debe siempre presuponer en los individuos algún tipo de predisposición para participar en un sistema colectivo de reglas..."¹ Las comunidades contienen en sí una relacionalidad directa de cargas morales que las cohesiona y les permite tener acuerdos comunes compartidos para poder seguir existiendo como pueblo o como etnia específicamente. Esto les permite cierto reconocimiento y aceptación por parte de las culturas mayoritarias,

cuestión que nos permite plantear una manera diferente de leer la diversidad étnica a la planteada hasta ahora, a lo que Walzer ha denominado liberalismo I y que es "ciego a las diferencias". Se trata de rastrear acuerdos comunes que le permitan a la comunidad identificarse con unos parámetros de justicia social dados dentro de ese entorno comunitario y no en "hiperbienes" como lo pretende el liberalismo individualista y que se proyecta de manera directa en nuestra sociedad por medio de los efectos desintegradores que poseen las leyes del mercado sobre la vida de los individuos-el neoliberalismo-. Es a partir de una política de la diferencia que se puede entender la diversidad cultural y la moralidad comunitaria; es en la concepción comunitaria del bien que hoy podemos entender las diferentes posiciones que están teniendo diferentes grupos culturales como los indígenas y las negritudes por ejemplo, pues creemos que el "telos" de la comunidad son sus valores compartidos. El "telos" de nuestras comunidades indígenas es lo que les ha permitido existir como pueblos. de lo contrario ya habrían desaparecido -no podemos desconocer la gran cantidad de

1 Giusti, Miguel, *La argumentación comunitarista, en liberalismo y comunitarismo*, colciencias, 1996, 104.

muestran que han puesto estos grupos para poder tener un mínimo de neutralidad activa frente al conflicto-, pues el individuo sólo adquiere su identidad en una comunidad compartida, ya que como lo vienen proponiendo varios autores comunitaristas, sin una concepción del bien no puede existir la justicia.

El coexistir en una misma comunidad, el tener una misma interacción económica y cultural, hace que ésta tienda a entender de manera diferente su sociedad política. Sería lo que últimamente he venido discutiendo con varios profesores y estudiantes: El concepto de "lo político" como una proyección de lo que normalmente se ha entendido como "la política". Voy a intentar desarrollar esta tesis con el ánimo de aportar a la discusión actual del país sobre el problema de los desplazados.

Para ello partamos del siguiente interrogante: **qué hace posible la cohesión comunitaria y la búsqueda de su unidad política?** La tradición neoaristotélica la viene replanteando desde el contexto ético-político. Desde esta perspectiva la cohesión comunitaria y la búsqueda de su unidad política

estaba totalmente ligada a los fines de la comunidad política; y a su vez era entendida como la máxima realización del individuo dentro de la comunidad. El propósito de lo político para Aristóteles radicaba en el logro de lo que es "bueno para la comunidad". Para Macintyre, el hombre moderno suplantó la teleología aristotélica por una visión utilitarista que tiende a excluir de su visión cualquier concepto de sociedad como comunidad unida por una visión compartida del bien del hombre. "Cómo puede ponerse de acuerdo esta cultura individualista sobre los acuerdos de la virtud y la justicia. Es en las virtudes donde está la clave de la herencia cultural"²

Para T. Hobbes la política es el más grave de los males y se necesita un orden institucional que canalice el miedo que siente por el otro y que lo puede llevar a:

- a. Exterminar al otro o viceversa y
- b. Neutralizar ese miedo por medio de un acuerdo (el leviatán).

Hobbes entendía que el hombre al buscar sus propios intereses podría hacer tan intenso el conflicto que

2. Macintyre, A. *Tras la virtud, crítica*, 1991. F.C.E. pág. 314.

busco legitimar ese miedo del otro por medio de un orden político: el leviatán.*

La falta de un legitimador sobre lo "político" no ha permitido afrontar los retos de la diversidad cultural. el reto de aproximar una teoría desde lo comunitario hacia una democracia percibida desde la multiculturalidad no ha dado paso en nuestro contexto a cierto reconocimiento por parte del Estado de los grupos étnicos y por qué no decir, del problema de los desplazados. El derecho, legitimado en el Estado, sería el encargado de establecer aquel conjunto de reglas que posibilitara cierto reconocimiento de concepciones de vida buena, en ciertas circunstancias, de los grupos menos favorecidos y contra quien se ha ensañado en forma reiterativa la ciclicidad de la violencia. Seguir entendiendo el concepto de "la

política" como hasta ahora la hemos entendido, es seguir planteando conflictos desligados de las auténticas necesidades de las comunidades. pues éstas son las únicas capaces de pasar de ese juego agonal de la violencia a una comprensión de lo que podría significar en su realidad-fenomenica "lo político". El sentido de pertenencia a su comunidad construida no desde el desarraigo, permitiría trabajar sobre unos ordenadores-reguladores -Estado, el derecho y lo político- como una forma de llegar a posibles acuerdos sobre unas necesidades no dadas desde patrones exógenos. Sería lograr ese "bien común" aristotélico del ser virtuoso para no ser un extraño dentro de mi propia comunidad. Es por medio del ejercicio topológico de "LO POLÍTICO" donde se podría anticipar la amenaza potencial individual-colectiva de los conflictos que propicien el desarraigo del otro; se buscarían acuerdos topológicos sobre lo político sólo cuando hay intereses contextualizados - esto no lo entendería un liberal I -. Es el Estado el único que puede a través del derecho regular los desacuerdos que se presenten en esa búsqueda de "lo

* Traigo a la palestra a Hobbes por cuanto representa el más fiel definidor de lo que sería la política. Entendida hoy como: egoísmo, intereses particulares, prebendas políticas, acciones estratégicas, etc. Bien la gente define lo anterior como "LA POLITICA ES = A POLITIQUERÍA".

político". El miedo que se presenta en la política -intereses privados, lucha indiscriminada por el poder, corrupción, bipartidismo, etc.- *, nos debe llevar a acuerdos comunitarios sobre lo político, ya que éste permitiría la superación del conflicto negativo del que venimos tratando. La primera ha "atomizado" durante muchas décadas el verdadero concepto de la *prhonesis* griega: lo político. Esta tendencia a recuperar la "sustantividad de la política" a través de lo comunitario- acá se da el paso hacia lo político- es lo que permite empezar a asumir los conflictos como topológicamente positivos -suma positiva- ¿pero cómo unir lo político con los problemas que viven los desplazados y el conflicto violento en el que se encuentran? Creemos que es a través de esas identidades comunitarias donde los lazos de solidaridad, cooperación, pasado común, religión, etc., aportarán elementos que les permita trascender la conflictiva situación en la que se encuentran. Es en lo comunitario donde se puede construir lo político; esto permitiría unir lo público y lo privado como

una manera de ser "racionales" y "razonables" en el sentido rawlsiano.

El acuerdo sobre lo político y no el acuerdo sobre la política - que es formal y a la vez no le dice nada a la sociedad - plantea que existen conflictos culturales, étnicos, religiosos, de tenencia de tierras, psicológicos, etc., que a la vez se pueden convertir en positivos si se tiene presente lo siguiente:

1. Reconocer la diversidad cultural y no solamente la lectura de las demás culturas desde una mayoritaria como se ha venido presentando
2. Un análisis continuo de los conflictos que llevan al desequilibrio de lo político
3. El reconocimiento del individuo en un contexto de valores compartidos comunitariamente.
4. Un fortalecimiento del Estado desde la auténtica comprensión de lo político a modo de superar las individualidades que nos ha dejado el capitalismo y la política neoliberal
5. Una canalización del conflicto que lleve a la interacción entre las

* Entendemos de antemano que la política no es esto, pero si que se ha convertido en dichos supuestos.

diferentes culturas por medio de elementos democráticos.

6. No hay otra forma de legitimar lo político si no es con el derecho, que consiguientemente me llevará a la construcción de una sociedad justa comunitariamente.

Todo lo anterior me debe llevar a la comunidad de los que tienen tierra, herencia, tradición comunitaria y no a la negación de la misma. La comunidad de los desplazados legitima su no pertenencia a un núcleo de la nada, en la que se sienten extranjeros dentro de su propia patria; al no existir acuerdos comunitarios sobre lo político se les obliga a lanzarse hacia lo desconocido. La política que tenemos en estos momentos ha llevado a que Colombia no

construya su sentido de pertenencia y por lo tanto el sentido de comunidad quede relegada a un segundo plano. No podemos seguir siendo tiranos en un mundo neoliberal que pregona la individualidad por doquier, aun a costa de la misma construcción comunitaria. Hoy se pide que la sociedad civil tome las banderas de presión frente al Estado ante el problema de los desplazados, esto nos permitirá pasar de "la" a "lo político". Por último digamos que se construye una comunidad con el fin de hacer frente a las dificultades y posibles presiones que puedan ejercer ciertos monopolios frente a lo poco que tiene esta comunidad, aun sea la de los desplazados. Los indígenas han sido nuestra más reciente prueba de ello. Será que los desplazados no pueden seguir este ejemplo...?

EL DESARRAIGUE – SER O A QUEMARROPA (DEL DESARRAIGO UNIVERSAL AL DESARRAIGO PARTICULAR)

Diego González Tobón *

1. Desarraigo generalizado

*"... Cuando se desea ser célebre, es necesario zambullirse con gracia en
ríos de sangre..."*

(Lautréamont, Conde De)

1.1. Desde la Nada (el Todo)
fuimos echados en una Nada peor
todavía: la Vida, que es la Pura

Nada, que no es absolutamente nada.
Puro Desarraigo. Puro Abandono.
Puro Mal Eterno. O, en palabras de
Sartre: "...soy una totalidad
destotalizada e indefinida, contenida
en una totalidad finita que la ciñe a
distancia y que soy yo fuera de mí

si poder jamás ni realizarla ni alcanzarla siquiera" (1)

1.2. El Mal Eterno (Dios o la Cosa) es el Desarraigo Puro. la Pura "Nada que nada" (Heidegger): es el Puro Vacío de los Vacíos, la Suma Desarraigadura. El Desarraigo Generalizado es también llamado "Dios".

1.2.1. "... todo es triste en la Naturaleza cuando se lo mira de cerca" (2)

1.3. Pero no se sabe cómo ni cuándo se desarraigó el Total Desarraigamiento Universal y tampoco se sabe hasta qué punto o hasta cuándo lo Desarraigado-desarraigador (el Todo o la Nada) seguirá en su Desarraigo Eterno.

1.3.1. "Imágenes del Dios que está en lo alto, allí los mimos gruñen y mascullan, corren aquí y allá; y los apremian vastas cosas informes que el escenario alteran de continuo,

vertiendo de sus alas desplegadas. un invisible. largo Sufrimiento" (3)

1.4. La Cosa en Sí Desarraigada (Dios o lo General) no se puede exhumar sino mediante el desarraigo particular. es decir. mediante el desarraigamiento particular del ahí. cuyo factor esencial es el desarraigarse, desplazarse. Sólo mediante el "desarraigue-ser" total del ahí se llega a exhumar y explanar el desarraigo del "Así" (Dios o la Totalidad Desarraigada).

1.4.1. "Nadie frecuenta el lecho de lo divino sin que se infecte" (4)

1.5. Desarraigarse es acercarse con "temor y temblor" (Kierkegaard) al Desarraigo Total: Dios. Entre más desarraigado está el ahí más cerca se encuentra del Así. Sólo mediante el desarraigo particular se llega al desarraigo general. En palabras de Quasimodo: "La vida no está en este tremendo. oscuro. latir del corazón. no es piedad, no es más que un juego

(1) SARTRE, Jean Paul. *El Ser y la Nada*, p. 366.

(2) MAETERLINCK, Maurice. *La vida de las abejas*, p. 96.

(3) ALLAN POE, Edgar. *Cuentos I: "Ligeria"* p. 306.

(4) PERSE, Saint John. *Pájaros y otros poemas* P. 93.

de la sangre donde la muerte está en flor" (5)

1.6. Estar desarraigado es estar muerto en vida o con "la muerte en el alma" (Sartre). Pero no todo Desarraigo es un Desarraigarse en el sentido del Desarraigamiento Universal. El ahí sólo se desarraiga en el sentido del para sí y no en el sentido del en sí. es decir. no todo ahí se desarraiga en el sentido del Puro Así, tal imitación sólo la efectúan los así llamados filósofos, científicos, poetas o artistas. Pero no todo ahí se desarraiga en el sentido del Así Puro, sino, simplemente, en el sentido del desarraigo Temporal y pasajero.

1.6.1. "Todas mis sensaciones fueron tragadas por el torbellino de una caída en profundidad, como la del alma en el Hades. Y luego el universo no fue más que silencio, calma y noche" (6)

1.7. Claro que existe el fingimiento del desarraigue-ser

temporal del ahí (la muerte diaria o el tormento diario). pero sólo se desarraiga eternamente el Desarraigamiento Infinito: Dios o la Nada: los demás desarraigos no son sino una exhumación incompleta y temporal del cadáver maldito y desarraigado que es el hombre.

1.7.1. "El hombre está hecho de tal forma que puede sufrir mucho y por mucho tiempo. moral y físicamente. sin morir" (7)

1.8. Pero todo "ser ahí relativo a la muerte" (Heidegger) está en la posibilidad de exhumarse en el sentido del Puro Desarraigo Universal, pero no todo ahí se encuentra en el horizonte de desarraigarse en el sentido del Así (Hartmann). El desarraigo universal no es el mismo desarraigo particular. El hombre no sufre ni se desarraiga en el sentido de lo Infinito como sí lo hace el Así.

1.8.1. "La naturaleza es una rígida rutina de leyes naturales antiquísimas y toscas. Tenemos que abrirnos paso más allá de la naturaleza. Y ese es nuestro destino:

(5) QUASIMODO, Salvatore. *Y enseguida anochece y otros poemas*. p. 68.

(6) ALLAN POE. *Op. cit.* "El pozo y el péndulo", p. 75.

(7) HUGO, Víctor. *Los miserables*.

el que nos hace violar las leyes fijas y arbitrarias de la naturaleza” (8)

1.9. Estar desarraigado es estar echado del Ser y de la Nada, es estar, sobre todo, echado de uno mismo por uno mismo, es reconocer que la Eternidad es una Total Porquería en la que todo ahí está sometido al Desarraigue-ser Infinito del Así, “pues soy mi arrancamiento a mí mismo, soy mi propia nada; basta que entre mí y mí mismo yo sea mi propio mediador, para que toda objetividad desaparezca” (9)

1.10. Estar desarraigado, en el sentido del ahí, es estar echado de todas partes, sobre todo de uno mismo, de su propia nada espiritual, y esa nada espiritual se transforma poco a poca en nada físico, es decir, en un despojo humano que está dispuesto a comer basura y odio, excrementos y lágrimas, o de matar o hacerse matar el alma por un pan o por un cigarrillo de mariguana o algo por el estilo. Estar siendo desarraigado es ir sintiendo que eres echado y desplazado de un lugar a

otro, que eres sacado a pata, puño, puñaladas o plomo, y poco a poco te van arrinconando contra tu propio ser, que al fin de cuentas hallas con que no es otra cosa más que nada. desarraigo, desplazamiento, vacuidad, Pura Miseria Eterna: el mismo caos que siempre ha sido el ahí en su relación con el Así o viceversa.

1.10.1. “Esta vida es peligrosa, pero uno ya se ha hecho a la idea de perderla; puesto que el verdadero gozo consiste en desaparecer en lo infinito, de tal manera que lo único que queda es el gozo de esta desaparición” (10)

1.11. Todo ser ahí es en algún sentido un fragmento de desarraigo del Así, que es el Eterno Desarraigarse; es decir, todo ser humano está en la posibilidad de desarraigarse en el sentido del Desplazamiento Universal del Ser Así. En palabras de Strindberg: “¡La caída se ha consumado! Siento pesar sobre mí la hostilidad de las potencias, la mano del invisible se

(8) LAWRENCE, D.H. *La primera Lady Chatterley*.

(9) SARTRE. *Op. cit.*, p. 352

(10) KIERKEGAARD, Søren *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*. p. 154.

ha levantado y un alud de golpes aturde mi cabeza" (11)

1.12. Comenzar a ser un desarraigado es comenzar a comprender y vivenciar la miseria a la cual fue sometida la Cosa en Sí (la Absolutéz o el Terror) y, por ende, el ser ahí en el sentido del desplazamiento universal del Ser Así. Jean Jouve diría:

"Pero otros días todo es uno y uno en uno y todo en uno y uno en Dios y Dios presente en un tronco de árbol muerto" (12)

1.13. Claro que el verdadero desarraigarse se obtiene mediante la pérdida del propio yo y del de los demás y del Todo en General. Estar desarraigado es estar echado del Ser y de la Nada, es haber sido sacado de este planeta a punta de racionalismo atómico y de la metralla del pensamiento o del simplemente haber sido echado a pata y plomo del hogar, del "parche" y, sobre todo, de uno mismo por uno

mismo, que es lo que realmente debe de ser desarraigado, arrancado, echado, desplazado, sacado de su sitio.

1.13.1. "Quien ha superado el miedo de morir, ha triunfado también sobre la vida" (13)

1.14. Querer desarraigarse en el sentido de la Totalidad es querer parecerse a la Nada en Sí de Dios (a al cadáver pestilente de éste); en otras palabras, es el anhelo del ahí de transformarse en Así; pero tal transformación es casi imposible, pues el ahí por más judeo-cristiano neoliberal que sea jamás podrá ser exhumado en el sentido del horizonte del Así o de la Totalidad Desarraigada-desarraigante.

1.14.1. Cioran lo diría en los siguientes términos: "Dóciles a la maldición, no existimos más que en tanto que sufrimos. Un alma no se engrandece y no perece más que por la cantidad de insoportable que asume" (14)

(11) STRINDBERG, A. *Infierno*, p. 95.
 (12) JEAN JOUVE, *Pierre*, Poesía, p. 42.

(13) CIORAN, Emil. *De lágrimas y de santos*, p. 29.
 (14) CIORAN, Emil. *Breviario de podredumbre*, p. 45.

1.15. Desarraigarse de la Nada es comenzar a comprender la nada que en y para sí conforma al Así.

1.16. El Desarraigo Eterno (o la Cosa: Dios) está expandido de galaxia en galaxia y de generación en generación en el corazón de todos los mortales; así, pues, el desarraigo o desplazamiento está sembrado sobre el fundamento de todo lo existente; lo que sucede es que no todo ahí quiere padecer del desarraigo melancólico e infinito que posee el Así. Todo ahí, por más desarraigado que esté, nunca alcanza a desarraigarse en el sentido del Así, pues el desarraigo del ahí no es sino Temporalidad, mientras que el del Así es en el sentido de lo Eternamente Desarraigado.

1.16.1. "A partir de mi sufrimiento y mi miseria soy colectivamente captado con los otros por el tercero, es decir, a partir de la adversidad del mundo, a partir de la adversidad de mi condición" (15)

1.17. Y cada ser humano considera que su desarraigo es el

Desarraigo Absoluto, o que su padecer y su dolor es el dolor de lo universal, pero pronto pasa el dolor, la melancolía y todo retorna a ser el Paraíso Perdido, la Edad de Oro: todo "Ser ahí relativo a la muerte" (Heidegger) está simplemente sometido al desarraigue-ser de la Temporalidad.

1.18. Estar Desarraigado es estar con "la muerte en el alma" (Sartre) o con la "Náusea" o, simplemente, es estar con "temor y temblor" (Kierkegaard) mientras se contempla la Nada de Dios o el Dios Desarraigado, muerto en nombre del Amor y de la Vida y, principalmente, de la Muerte Eterna, o, en cristiano, de la Vida Eterna. Thomas Bernhard diría: "Todo es el infierno. El cielo y la Tierra son el infierno; Arriba y abajo son aquí el infierno" (16)

1.19. No existe la Historia del Desarraigo, simplemente existen historietas del desarraigo de cualquier ahí que se sintió en la facultad de desarraigarse en el sentido de la Temporalidad: es decir,

(15) SARTRE *Op. cit.*, p. 521

(16) BERNHARD, Thomas *Helada*, p. 5

el ahí finge la mentira del Desarraigo General del Así, pero nunca llega a ser más que un simple y llano desarraigo en el sentido de la Pura Particularidad y del Puro Fariseísmo.

1.20. Entre más desarraigado se esté más cerca se estará de Dios (la Cosa Infinita Desarraigada), pero nunca se llega a ser Dios: somos simples mortales en el horizonte de la Temporalidad.

1.21. Desarraigarse es sentir Dolor, Sufrimiento, y sufrir, según Cioran, es producir conocimiento, de donde se deduce que desarraigarse es conocer, es aprender mediante "la filosofía a martillazos" (Nietzsche).

1.21.1. Para desarraigar el ahí éste necesita comenzar a desarraigar el Así mediante la Duda cartesiana de sí mismo y también de la Totalidad Totalizada (la Cosa Desarraigada de la Nada llamada Dios).

1.21.1.1. "Uno se embarca hacia tierras lejanas, o busca el conocimiento de hombres, o indaga la naturaleza, o busca a Dios: después se advierte que el fantasma

que se perseguía era Uno mismo" (17)

1.22. Un desarraigado (o desplazado) es para sí y para la sociedad un simple despojo humano a nivel espiritual y, en cierta medida, a nivel material, claro que principalmente a nivel espiritual.

1.23. Todo desarraigarse es un desarraigarse para la Nada Eterna y para la Nada Mortal que nos posee a todos los ahí relativos al desarraigo temporal.

1.24. Ser un Ser Desarraigado es ser un ser en la Nada, en la Miseria Espiritual, es aguantar hambre, dolor, muerte y todos los martirios de la carne y del espíritu. Estar desarraigado es estar dispuesto a vivir o a morir por el mismo Desarraigo. Desarraigarse es prostituirse en nombre de la Nada Eterna que es Puro Desarraigo, Pura Muerte.

1.24.1. "La esperanza hace daño. Mantente tranquilo, respira suavemente, hazte el muerto" (18)

(17) SABATO, Ernesto. *Uno y el universo*, p. 15.

(18) SARTRE, J.P. *Muertos sin sepultura*, Acto I, cuadro I, escena I.

1.25. Para desarraigarse parcialmente es fundamental un toque de Muerte y Sangre: pasar por el sacrificio de exponer la carne y el espíritu ante la Muerte, ante la Nada desarraigada que gobierna el Todo y que no es otra cosa que Puro Desarraigo. Desarraigarse es ser la misma nada que doblega y volverse Pura Nada. Puro Odio, Puro Dios o Puro Satán.

1.26. Sólo se desarraiga quien sufre, quien padece en nombre de sí mismo y del universo, quien no teme ni a la Vida ni a la Muerte, quien ha comprendido que en la Existencia todo da igual para el Bien o para el Mal, sobre todo para el Mal, para la Corrupción Infinita.

1.27. Sólo mediante el Desarraigo llega a una similitud con lo Así (Dios); claro que nunca se llega al desarraigo en el horizonte de la Totalidad. Desarraigarse es volverse Todo y Nada al mismo tiempo, sobre todo Nada Temporal que aspira a exhumar el sentido de la Nada Eterna.

1.27.1. "Y uno de los signos terribles del hombre consiste en no comprender intuitivamente las

fuerzas del universo más que por una psicología de la cólera" (19)

1.28. Ser un despojo espiritual como material es ser un Desarraigado en todo el sentido de la palabra; pero ningún ahí se desarraiga en todo el sentido de la palabra: Sólo el Así es el Puro y Eterno Desarraigo.

1.29. Y Todo el Universo es un universo de desarraigados y de desplazados. Todo Ente se maneja y se conduce en el sentido del Desarraigarse Infinito, pero no lo logra: Todo Ente que no sea Así Temporal.

1.30. Desarraigarse es morir estando vivo.

1.31. Estar desarraigado es estar en peligro de Muerte, es estar en el Dolor Sagrado. Maeterlinck diría: "Nacemos verdaderamente el día en que por primera vez sentimos profundamente que hay algo grave e inesperado en la vida" (20)

(19) BACHELARD Gastón. *La poética del espacio*, p. 64

(20) MAETERLINCK, Maurice. *La inteligencia de las flores*, p. 238.

1.32. Sólo el auténtico Desarraigo es Intemporal y se le denomina Ser Nada, preferiblemente Nada.

1.33. Todo desarraigo proviene principalmente del desarraigo espiritual, aunque a éste se llega principalmente mediante el desarraigo material: uno conduce al otro y viceversa.

1.34. Desarraigarse es ser la Miseria que uno siempre ha sido, pero que no ha querido ser o asumir.

1.35. Desarraigarse es, copiando a Baudelaire, prostituirse: es vender el alma al Diablo en nombre de la tristeza y del desamparo en que nos tienen en este desarraigado universo llamado Dios, pero que no es otra cosa más que conflicto incesante y eternamente martirizante.

1.36. Estar desarraigado es estar sometido a la muerte física y espiritual, es estar sin el hogar de uno mismo y sin ningún hogar: incluso la muerte física es buscada diariamente y con ansias. Desarraigarse es morir y seguir esperando la renovación de la vida; claro que el desarraigado lo que busca es la muerte, la extinción definitiva.

1.37. La oportunidad de desarraigarse es una única oportunidad y el desarraigado no debe de desaprovechar ningún momento de estar siempre en la búsqueda de su vida, que es la Muerte.

1.37.1. "Todo pensamiento infinito como la muerte embellece nuestra vida" (21)

1.38. Pero sufrir el desarraigo definitivo no es una potencialidad que cualquier ser ahí se decida a exhumar. Todo ahí es un ahí relativo al miedo: no estamos llenos sino de pánico y de horror y no nos gusta mirar la Muerte cara a cara. En pocas palabras, tenemos a la muerte y lo único de lo que vivimos es de la Esperanza, de la esperanza de que mañana estaremos vivos, pero lo más probable es que mañana estemos totalmente muertos a nivel físico y espiritual: siempre el ahí vive con la esperanza de vivir un nuevo día, un nuevo amanecer, una nueva renovación, que es una nueva muerte, pero que, sinceramente, no es más que Pura Agonía espiritual y

(21) *Ibid.*, p. 243.



ísica. Desarraigo total significa exposición total a la muerte total: es, según Hegel, mirar cara a cara la negatividad y no temerle, afrontarla, vivirla, ser la negatividad desarraigada que desarraiga y muere.

1.39. Atreverse a ser un desarraigado es atreverse a ser un cadáver, una nada que no vale nada.

1.40. Ser Ser Desarraigado es Ser Dios Todopoderoso, sin temor del bien ni del mal: es estar más allá del bien y del mal, es ser la podredumbre que siempre hemos sido y que nos atrevemos a reconocer que somos. No desarraigarse es no atreverse a ser uno mismo con uno mismo.

1.40.1. Édgar Allan Poe diría: "¡Ay, ya no está conmigo la luz de mi existencia!" (22)

1.41. ¡Arriésgate a morir mediante el desarraigo de la Muerte que desarraiga! Pero hay que saber morir, hay que saber desarraigarse bien, no por cualquier cosa sin más ni más: el desarraigo debe de ser

mortal, perecedero, eterno. Hay que probar el desarraigo de la Vida Eterna o del Eterno Conflicto: esperar con paciencia el momento de la Desarraigadura Perfecta, de la Muerte Definitiva, única, que no tiene límites, que es Eterno Desarraigo.

1.42. Y no poder desarraigarse totalmente es no padecer del dolor que gobierna la Total Desarraigadura, es un simple y llano perecer cotidiano, temporal.

1.43. Y todo termina desarraigándose con todo, hasta el punto en que todo no es más que desarraigo y desplazamiento en todos los sentidos, porque Todo es un desarraigar del Infinito Desarraigo que es la Nada o el Todo, o, simplemente, DESARRAIGO.

1.44. Pero es fundamental el Desarraigo (o desplazamiento) para comenzar a sentir el padecer en que se encuentra lo General (Dios) y lo particular (el mortal ahí).

1.45. Y siempre se termina pasando de una nada a otra nada peor todavía, cada segundo que transcurre es un segundo más de desarraigamiento y de muerte, y ya

22) ALLAN POE. *Op. cit.* "La cita", p. 26

lo único que se espera es la muerte definitiva del cuerpo, porque todo desarraigado ya de por sí tiene desarraigada su alma.

1.45.1. "Aquí y allá un manto de sombra descansa en el corazón" (23)

1.46. Desarraigarse de este mundo es largarse de él estando en él; ser un desarraigado es ya no existir para la humanidad ni para uno mismo. es estar como ahí desarraigado dentro del Así que es nada más que Desarraigo en y para sí.

1.47. Estar desarraigado es estar fuera de la Realidad, o, mejor dicho, es estar en la Pura Desarraiguedad.

1.48. Desarraigarse es sentir frío cuando se está en la opción de recibir calor; es odiar a causa del amor imposible que hemos fabricado en nombre de una así llamada Inmortalidad. inmortalidad que en el ahí no es más que una ilusión del corazón, una quimera de lo Eterno Desarraigado.

2. ¿Desarraigarse o no desarraigarse?

2.1. El desarraigado es aquel ahí que ya no tiene sentido de nada. excepto, claro está. de la Nada (que es el Todo o el Sumo Desarraigo o el Único y verdadero Desarraigo). Poe diría: "El bello rostro de la Naturaleza se deformó como si lo arrasara alguna horrorosa enfermedad" (24)

2.2. Ser un ser ahí desarraigado es ser un ser ahí sin ser ahí.

2.2.1. Gerard de Nerval diría casi lo mismo de la siguiente manera: "¡Ha quedado como un abismo entre mi vida y la dicha, como un mal del que soy víctima, como un peso arrojado sobre mi corazón!"

Inútiles serían mis esfuerzos para huir de la trampa en que sucumbo; porque el hombre tiene un pie en la tumba.

Cuando ya no le sostiene la esperanza" (25)

(24) ALLAN POE *Op. cit.* "El coloquio", p. 365.

(25) DE NERVAL, Gerard. *Las quimeras y otros poemas*, p. 49

(23) JEAN JOUVE *Op. cit.*, p. 108

2.3. Cuando el ahí se desarraiga ya su sangre no es roja ni azul. es, simplemente, Sangre Negra. Sangre Seca. sin Vida. sin Savia. Un desarraigado (o desplazado) es para sí mismo y para la sociedad un pobre insignificante, un desperdicio humano, o, como despectivamente se habla, un Desechable, una pestilencia humana, un nada de nada.

2.4. El Desarraigado es aquel ser en el sentido de la Pura Nadeidad de la Nada.

2.5. “¡Dios! ¡Tu celoso placer está en herir los corazones!

¡Golpeas en la altura al mar que te refleja!

¡Oh, para cumplir. Señor, sólo uno de tus caprichos cuántos llantos nuestros se requieren!” (26)

2.6. Hoy, marzo 5 del 98, de 4 a 5:30 p.m., fuimos echados de la Universidad de Antioquia a punta de petardos de parte de la policía;

fuimos desarraigados a punta de piedra, desarraigados por los gases lacrimógenos, fuimos desplazados por la “fuerza pública estatal” (policía) y experimentamos el desplazamiento en su máximo esplendor. Pronto todos los desarraigados rebeldes saldremos muertos de miedo de este universo de desarraigo: cuidaremos nuestra existencia para poder continuar desarraigándonos en el Futuro Desarraigante.

2.7. Y todavía continúa el Desarraigo en el ahí de todo ser relativo al Miedo; siempre se ha de estar desarraigado y siempre el ahí teme convertirse en Así, pues el temor a la muerte es un latir permanente del miedo al desarraigo total que para casi todo ser ahí teme convertirse en Así (la Nada que es Dios o el Infinito Desarraigo-desarraigador).

2.8. Incluso se es un desarraigado cuando no se está desarraigado, y todo no es más que producto del MIEDO ETERNO DE LA NADA QUE VENIMOS Y HACIA LA CUAL PARTIREMOS TODOS TARDE QUE TEMPRANO.

(26) MALLARME, Stephane. *Obra completa en poesía*. V.I, p. 27.

28.1. "Soy, en efecto, en el modo de no ser lo que soy y de ser lo que no soy" (27)

2.9. Y continuamos siendo nada más que una colcha de retazos desarraigados que siempre o se desarraiga o desarraiga.

2.10. Continuo desarraigarse en continuo desarraigo es siempre el destino de todo ahí que espera exhumar el horizonte del Así. Pero siempre está el miedo del Desarraigo

Total que es la Nada, y por todas partes se respira un panorama sombrío, triste, lleno de melancolía y de rencor. Así, pues, el Desarraigo-desarraigador es algo generalizado en la Absolutéz desarraigadora de desarraigados. Todos tenemos miedo a la muerte y, peor aún, a la Vida Desarraigada.

2.11. Estar sacado de todas partes y de uno mismo es ser un ser en el sentido del Desarraigue-ser.

NOTAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL DESPLAZADO

Beatriz Restrepo G. *

Los últimos meses de 1.997 se vieron inundados por noticias acerca de los desplazamientos forzosos de miles de colombianos, expulsados de sus lugares de origen o asentamiento a causa de la violencia. Estas informaciones de los medios de comunicación estuvieron acompañadas por una publicación del CINEP y una investigación del profesor Rafael Rueda del CEHAP de la Universidad Nacional, seccional Medellín, sobre el mismo tema. Todos ellos coincidieron en

señalar la magnitud del problema que involucra ya a cerca de un millón de colombianos (el 3% de la población total del país) y nos coloca en el primer lugar del mundo en cuanto a número de desplazados internos. Estas publicaciones enfatizaron, en mayor o menor medida, la dimensión política del asunto y la responsabilidad que cabe al Estado colombiano y a sus representantes, el gobierno nacional, por su incapacidad para garantizar la permanencia y seguridad de los pobladores en sus territorios en conflicto, por la inoperancia del Programa nacional de atención integral a la población desplazada por la violencia y por la ausencia de una política coherente que busque atender, acompañar y proteger esta

* *Graduada en Filosofía y Letras. Manhattan
Ville University.
Especialista en Ética. U. de Lovaina.
Bélgica.
Magister en Filosofía. U. Central, Madrid
España*

población, como lo expresa el profesor Rueda en su investigación. La perspectiva desde la cual se han presentado estas informaciones y las que ya proliferan en este comienzo de año (pues este doloroso fenómeno no parece mermar, a pesar de la creación en estos días por el Presidente de la República de un nuevo programa) es la socio-política que ve en el desplazado a un ciudadano en el que se sintetiza, prácticamente, la violación de todos los derechos humanos, políticos y civiles de los colombianos, individuales, familiares y colectivos, de género y generacionales (Rueda, Cehap) y que coloca en cabeza del Estado la mayor responsabilidad por esta situación como garante que debería ser del respeto por los derechos de todos los ciudadanos.

La filosofía, si está como creo, inserta en la realidad y comprometida con sus más profundos problemas, también tiene su propia perspectiva y su distintiva palabra frente a los desplazamientos forzosos y sus víctimas, los desplazados. La antropología filosófica y la ontología existencial posibilitan una comprensión de este fenómeno en el que, no como ciudadanos o personas, sino como simples seres humanos, estos cientos de miles de hombres, mujeres y niños, son víctimas de un

trato inhumano que no sólo desconoce su humanidad sino que desdice de la nuestra, incapaz de reconocerse en estos congéneres y de sentirse obligada hacia ellos. Una obra de la filósofa francesa Simone Weil, *Raíces del Existir*, (Buenos Aires, Suramericana, 1954) servirá de guía a estas reflexiones que quieren ser una respuesta a la invitación lanzada por el profesor Rueda en su investigación, cuando llama a la comunidad académica a comprometerse más decididamente con el estudio y búsqueda de alternativas para este acuciante problema.

Comienza su obra Simone Weil con este subtítulo: *Preludio a una declaración de obligaciones hacia el ser humano*, que ya nos pone en la pista de la intencionalidad que la anima al hablar de obligaciones y no de derechos. En efecto, inmediatamente, propone una diferenciación entre los conceptos derecho-deber y necesidad-obligación. Señala como los derechos dependen de su reconocimiento jurídico; por tanto, de circunstancias políticas. Las necesidades, por el contrario, brotan de manera más profunda del ser humano y crean obligaciones que son las mismas en todos los tiempos, aunque las formas de cumplirlas, varíen (p. 19-20). La noción

necesidad-obligación no depende de ninguna convención. por ello es incondicionada y sólo admite como respuesta el respeto, que no es otra cosa sino la aceptación de la dignidad intrínseca a todo ser humano (p. 21). Si los derechos conciernen al Estado y a los ciudadanos, las necesidades son propias de la naturaleza humana y conciernen a todos los seres humanos por el solo hecho de serlo.

A la lista de necesidades vitales y existenciales debe corresponder la lista de las obligaciones hacia el ser humano. Las primeras, las necesidades vitales, fáciles de enumerar, conciernen a la protección de la vida y la integridad, al hambre y la salud, el abrigo y la vivienda, etc. Las segundas, las necesidades existenciales, no tienen relación con la vida física, sino con la existencia espiritual; son, sin embargo, tan terrestres como aquéllas, aunque más difíciles de enumerar; más esenciales que ellas pues son condición de existencia (p. 23-24). Son : el orden, que expresa la necesidad de un tejido de relaciones que garantice a cada cosa o evento su lugar y su momento propios, la seguridad en un ritmo y una regularidad constantes (p.25-28); la libertad, que es la posibilidad real de elegir (p.28-29); la consideración (el reconocimiento,

decimos hoy) o valoración por el otro de la propia dignidad (p.35-36); la verdad que protege del engaño y la mentira (p. 52-55); la seguridad de no estar bajo el peso del miedo o el terror permanentes, salvo por circunstancias accidentales o breves y escasos momentos (p.48-49); la posesión que es la necesidad de estar rodeado de objetos que son como prolongación de los miembros del cuerpo (p. 49-52); y el trabajo (que la autora introduce en la segunda parte de la obra, al referirse al desarraigo obrero y campesino) que responde a la necesidad de transformar y apropiarse de la realidad. Lugar aparte merece el arraigo que es, tal vez, "la necesidad más importante y más desconocida del ser humano" (p. 58). Simone Weil la considera la raíz del existir y a ella dedica la segunda parte del libro mencionado.

Es, justamente, este concepto del desarraigo el que guiará las reflexiones que propongo en torno al desplazado, pues considero que es el que mejor recoge y expresa las condiciones existenciales de quien hoy, entre nosotros, es víctima de un desplazamiento forzoso. El ser humano -dice Weil, retomando su obra- "tiene raíces cuando participa real y activamente en la vida de una comunidad, grande o pequeña, que conserva vivos y significantes los

tesoros del pasado y los presentimientos del futuro" (p.58). Se entiende así que es una participación a la vez, natural y cultural, producida por el nacimiento y el trabajo, por la familia y la cooperación, por la necesidad y la libertad, por la subsistencia y el afecto. Puede hablarse de un desarraigo geográfico, cuando se rompen las relaciones de la colectividad con su territorio (p. 108) y es éste, quizás, el que más le interesa a Weil en el momento de escribir esta obra, cuando Francia se encontraba invadida por las tropas alemanas de Hitler; pero igualmente importantes son el desarraigo afectivo, cuando se rompen vínculos personales profundos y el desarraigo cultural, cuando se pierden referentes simbólicos colectivos.

Así, el arraigo aparece estrechamente ligado a las percepciones del espacio y el tiempo, las cuales sabemos -desde Kant- que son condición de toda experiencia. Bajo esta perspectiva, el arraigo supone pertenencia a un espacio que llamamos territorio y supone participación en un tiempo determinado que llamamos proyecto. En el desarraigo que vive el desplazado, la carencia de estos claros referentes espacio-temporales lleva a la errancia y la

desorientación, generadores de ansiedad.

Vale la pena detenernos brevemente en este tema que nos ofrece importantes pistas para la comprensión de la situación existencial del desplazado. En el arraigo, el espacio vivido, no sólo ocupado, es vivenciado por el hombre cuando los seres humanos se acercan a sus semejantes, se encuentran y se unen a ellos; aquí tienen lugar la intimidad (que posibilita el aislamiento) y la familiaridad (que deviene costumbre). El ser humano desarraigado está expuesto a todas las miradas y no tiene otra realidad que el desapego. De manera semejante, el tiempo vivido, no sólo transcurrido, es vivenciado por el hombre cuando el pasado se asume no como carga sino como experiencia (que posibilita la tradición) y el futuro se vive como esperanza (que construye ideales). El ser humano desarraigado no tiene otra realidad que un frágil recuerdo y una pesada desesperanza. El bien máspreciado del hombre en el espacio, es la posesión; en el orden temporal, es la continuidad (p.109). Su ausencia genera, en el primer caso, la indigencia, que es la carencia de posesión y, en el segundo, la angustia que es la radical incertidumbre acerca de la

continuidad de la propia vida. Cuando estos referentes espacio-temporales se pierden o se hacen confusos en el desarraigo que vive el desplazado, el ser humano se siente desvalido, cae en un estado de estupor en el que es imposible responder por lo que Heidegger llama en *Ser y Tiempo*, los tres existenciales constitutivos del existente humano: el encontrarse (caer en cuenta de ser en un lugar o tiempo determinados), el comprenderse (hacerse cargo de la propia situación) y el hablar (tener la capacidad de manifestar-se).

Ahora bien, son estos tres existenciales acabados de mencionar los que le permiten al hombre, justamente, tener mundo. En el desplazamiento, el hombre está desarraigado, precisamente, porque se encuentra entregado sin apoyo ni protección, a un mundo que le es extraño, por tanto, amenazante y siniestro en la medida en que no es su mundo. Y mientras más adverso el mundo, mayor necesidad de unos vínculos humanos ciertos y de una morada sólida, mismos que le están negados en el desarraigo afectivo y geográfico que lo acompañan. De aquí la importancia que tienen para el arraigo humano, la vivienda y su entorno como escenarios de los más profundos vínculos humanos: se busca

protección en el amparo que da la casa: alrededor de ella se amplían los círculos protectores (por conocidos) del vecindario, el pueblo, la tierra natal. Más que a la vivienda como residencia, el arraigo nos remite al concepto de morada, que también trabajó Heidegger (*"El morar, el construir y el pensar"*, conferencia pronunciada en 1951): morar es a la vez una forma de posición espacial que realiza el hombre en el flujo del tiempo; es una forma de adquirir protección y seguridad: al permanecer bajo los astros de ritmos ciertos, cerca a los dioses benevolentes, sobre la tierra fecunda y generosa, con los hombres a quienes se acompaña hasta morir.

Volviendo al texto de Simone Weil, en las necesidades vitales y existenciales enunciadas -y el arraigo como la más importante- se juega lo más constitutivo de la humanidad. Son ellas las que generan la obligación, también en todo ser humano, de respetarlas y atenderlas. Necesidades y obligaciones aún más profundas que los más fundamentales derechos y deberes civiles y políticos (p.20). Y son, justamente, estas necesidades existenciales -las más urgentes de los desplazados (y no únicamente las vitales que el Estado colombiano provee apenas a un 1% de ellos) -las que nadie siente como su

obligación respetar y atender. De todas ellas, el arraigo que es la raíz misma de la existencia humana, es la más desatendida, porque el arraigo se verifica en la permanencia en un lugar determinado, en la familia, en la morada, en el trabajo, condiciones todas que le son negadas a esta población desdichada: abandonadas sus tierras, desintegrada la familia, perdida la morada, negado el trabajo. Pero igualmente trastocados los referentes espacio-temporales, olvidado el orden habitual, ausentes el reconocimiento y la seguridad, impedida la libertad, escamoteada la verdad.

El texto de Simone Weil nos lleva a descubrir que los desplazados son algo más que ciudadanos a quienes se viola sus derechos: son seres humanos por cuyas necesidades vitales y existenciales nadie responde, nadie siente obligación. En un esfuerzo de buena voluntad, casi todas estas necesidades han sido recientemente (Declaración Universal de los derechos humanos, 1.948) elevadas (o reducidas?) a derechos. Para muchos, desafortunadamente, esto se ha convertido en un cómodo expediente para no tener que preocuparse más de tan molesto problema: que el Estado se apersona de él. Pero según Simone Weil, el estado es frío y

calculador (pp.123.128.131.132): no hay lugar en él para la conmiseración por la desdicha y el sufrimiento, a menos que poderosas razones políticas o fuertes presiones ciudadanas lo induzcan a ello. Esta visión desencantada y pesimista del Estado, el esfuerzo por afirmar la prioridad y profundidad de necesidad-obligación frente a derecho-deber y la importancia que en su comprensión del arraigo, como raíz del existir, tienen los referentes espacio-temporales, lleva a esta autora a introducir en este punto de su reflexión, la noción de Patria como el medio vital para el arraigo (pp. 164 y 167). Veámoslo.

La Patria es -según la bella definición de S. Weil- el lugar del arraigo en el que el ser humano asegura para sí y para los suyos, a través del presente un lazo entre el pasado y el porvenir. Es, también, el marco más favorable para la adhesión y la participación en toda especie de relación. Por ello es posible inferir de esta definición que en el desamparo, la confusión, la soledad y el desarraigo del desplazado lo que se evidencia es la negación de la noción de Patria que para muchos de nosotros ha devenido una vacía palabra, un confuso término, un fugaz sentimiento. Debido a nuestra falta de formación política, algunos

sustituyen este concepto por el de país: otros por el de Estado o por el de Nación. Pero es claro que tras el sufrimiento de quienes erran sin encontrar dónde arraigar, no es el país el que sucumbe, seguro como está su territorio entre límites establecidos y respetados: tampoco el Estado, sostenido por el aparato del poder y la fuerza; menos, la frágil nación que es apenas -entre nosotros- un proyecto en construcción. Es la Patria, como el verdadero suelo para el arraigo, las fidelidades y los apegos, la que peligra.

Pero ¿quién entre nosotros defiende a la Patria, empeñados como estamos en luchar contra el Estado? La patria se nos escabulle, vergonzante, de los rígidos desfiles, carentes de emoción y entusiasmo con que se celebran las festividades patrias; de las tediosas ceremonias escolares en las que niños y jóvenes desarraigados geográfica, afectiva o culturalmente, murmuran un juramento ininteligible; de los actos políticos y académicos en los que impecables presentadores nos anuncian que se escuchan las notas del himno de la República de Colombia: de los textos, rigurosos y científicos en los que ya no se la llama historia patria, sino historia de Colombia. Dar a la Patria el lugar que le corresponde, saber que es algo

precioso que hay que defender porque es frágil y perecedera, es una necesidad urgente que el fenómeno de los desplazamientos forzados nos está poniendo ante los ojos. Es un problema que la educación y la enseñanza de la historia, están en mora de abordar no sólo para evitar que la Patria sea un fácil expediente para la demagogia y el populismo, sino para lograr que la compasión por la Patria, “la preocupación ansiosa y tierna por evitarle desgracias, especialmente la guerra” (p.183) sea un sentimiento generalizado en niños y jóvenes. Y la compasión es entendida por Weil como el suelo donde germina la fraternidad (p. 179).

El sufrimiento de los desplazados, entendido como el desconocimiento y el irrespeto hacia sus necesidades vitales y existenciales, no es -únicamente- un mal que el Estado inflija, por incapacidad o desinterés, a estas poblaciones desdichadas. La obra de Simone Weil nos permite pensar, más que en términos de Estado, en términos de Patria; y en este contexto sería, más bien, el daño que en cabeza de esos miles de hombres, mujeres y niños -compatriotas más que conciudadanos- infligimos a la Patria todos los que no hemos entendido que compartir un territorio es hacer de él un lugar de

arraigos y encuentros en el que sean posibles los recuerdos y los sueños de todos: un lugar de obligaciones recíprocas que cohesionen un tejido social estable y seguro. Dice S. Weil: "Sentir los sufrimientos del pueblo por el desarraigo, como males sufridos por la Patria en él, supone una disociación entre la patria y el Estado" (p. 181). Esta disociación, sin embargo, no es oposición: el deber más profundo del Estado es hacer de la Patria una realidad, una dispensadora de vida, un verdadero suelo para el arraigo, un marco favorable para la participación y la adhesión a toda especie de relación (p. 170).

Los desplazamientos forzados y la situación de los desplazados en nuestro territorio, son -en el plano individual-, un llamado a nuestro sentido humanitario que renuncia a sus obligaciones como ser humano,

al negarse a respetar y atender las necesidades vitales y existenciales de otro ser humano. En el plano social, son un campanazo frente a la fragilidad y vulnerabilidad de nuestra noción de Patria y no sólo frente a su noción, sino frente a su realidad. Ojalá que no sean ya, más bien, el ominoso signo de lo que Simone Weil presiente en su obra:

"La patria se ha ido, sin ruido, previniéndonos de ello en el desarraigo, el desorden social la insolidaridad; se fue sin que nadie haya hecho un gesto o dicho una palabra para retenerla."

* Este texto apareció publicado en el Suplemento Literario de **El Colombiano** y se reproduce con su autorización.

UNA PEDAGOGÍA CRÍTICA PARA UNA SOCIEDAD ENFERMA

Luis Fernando Escobar Cano *

En las condiciones de violencia que afronta nuestra sociedad y que demuestra la preeminencia de un orden valórico en el cual la vida ha sido relegada por otras aspiraciones referidas a cosas que en su generalidad tan deslumbrantes como fugaces y efímeras parece lícito afirmar la existencia de una patología social que por demencial nos obliga a todos a reconsiderar el sentido de lo que hacemos.

Nuestra condición de educadores nos obliga a reconsiderar como imperativa la pregunta por el sentido

de la educación y, específicamente, su sentido en un espacio que como la Escuela ha sido diseñado con un propósito societal que va mucho más allá de la mera transmisión de conocimientos.

Para desarrollar mi reflexión en torno a esta pregunta que me parece sustancial, hoy, quiero compartir con ustedes unas premisas sobre lo que considero que es la educación:

1. La educación es un proceso permanente en el ser humano, que tiene por objeto la reproducción de la sociedad, pero, también, su mejoramiento. Es decir, es un proceso que posee una dinámica paradójal: de conservación de la sociedad en sus aspectos esenciales y de transformación.

* *Escuela Derechos Humanos. "CINEP"*

2. El ser humano se educa para vivir y como su vida transcurre en espacios y tiempos determinados la educación implica una contextualización permanente que determina su oportunidad y validez.

3. La vida de los seres humanos se produce en una relación permanente entre ellos mismos y con las cosas. Por ello educar para la vida significa potenciar en el sujeto su capacidad de establecer relaciones productivas.

4. El ser humano vive siempre en perspectiva de llegar a ser. Y educarse para vivir la vida presente es la mejor manera de prepararse para el futuro, pues quien vive bien su presente está construyendo su futuro.

Ahora propongo que pensemos en los fines de la educación que señala la Ley General y en los que, particularmente, puede proponerse una institución situada en un barrio popular de una de las ciudades de este país. Esto nos hace pensar en una educación que contribuya a generar condiciones de convivencia social, que desaliente la violencia y produzca la esperanza de vivir con dignidad, como seres humanos.

Se trata, entonces, de pensar la Escuela como un espacio de

relaciones sociales escolares en el que concurren, directa o indirectamente, educadores, educandos, padres, madres y otros actores de la comunidad. Un espacio de relaciones, que son de poder y de conocimiento, en el que los sujetos aprenden el juego de la vida con otros actores distintos de los que están en el escenario más próximo y primario de su existir: la casa, y aún, la cuadra.

En tercer término vamos a pensar en el conocimiento, como una herramienta que nos permite intervenir en los diferentes espacios y tiempos para resolver nuestros problemas del vivir humano.

Claro que, como el conocimiento es tan vasto, se han desarrollado las disciplinas que se aplican no al estudio de la totalidad, sino, de aspectos, cada vez más delimitados, de la realidad. Esto nos permite la riqueza de los detalles pero, nos hace perder visión de totalidad y se nos hace difícil aplicar luego ese conocimiento seccionado de las disciplinas a la realidad.

En parte, que desde las áreas no nos resulte fácil abordar los problemas de la vida, tiene que ver con ese

seccionamiento: porque los problemas de la vida no son problemas de geografía ni de matemáticas, ni de ciencias naturales, aunque sea desde la geografía, las matemáticas, las ciencias naturales y demás disciplinas del conocimiento que se toman los elementos que permiten intervenir sobre la realidad.

Y, cuáles son los problemas de la vida?

Los problemas de la vida son los problemas del desarrollo del ser humano, problemas de orden material y espiritual, dos dimensiones inseparables de nuestro ser.

En los problemas del desarrollo están la alimentación y la salud, pero también, la potenciación de todas las facultades intelectuales y de la sensibilidad. Estos problemas le exigen al ser humano entrar en relación con la naturaleza y con los demás seres humanos.

Hoy por hoy, esa relación con la naturaleza aparece mucho más mediatizada, sobre todo en las ciudades, porque, por ejemplo, los alimentos ya no los cultivamos, sino que los compramos, pero, si

seguimos requiriendo el aire y el agua. Tal vez ese alejamiento de una relación más directa con la naturaleza ha incidido en una pérdida de nuestra sensibilidad frente a la vida. El campesino, por su parte, sigue empeñado en hacer vivir las plantas y los animales, en cuidar los bosques, porque a pesar de su ignorancia de otras cosas tiene muy claro el valor de la vida para la vida.

Pero, cómo hace una persona de la ciudad y, particularmente, de los barrios populares, para enfrentar los problemas de su desarrollo como ser humano?

Una persona, cualquiera, necesita salud, alimentación y vivienda antes que otras cosas. Para proveerse esas condiciones básicas tendrá que trabajar, lo cual supone tener la capacidad de hacer algo útil, productivo y de relacionarse con otros. Las personas de muchos sectores populares tienen un reto adicional, crear ellas mismas trabajos cuyos productos tengan acceso al mercado.

Sin desmedro de la formación general que debe colocar a todas las personas en igualdad potencial para

acceder a otros niveles de conocimiento y poder llegar a desempeñar cualquiera de las funciones de la vida social. lo cierto es que nuestros niños de los sectores populares y los empobrecidos del campo están requiriendo de una educación que les sirva para abrirse paso en la vida creando sus propias formas de trabajo.

Pero, además, sin desconocer el valor de los conocimientos disciplinarios, tenemos que pensar cómo sacamos mayor provecho de ellos para que podamos desarrollar, desde la Escuela, otro tipo de conocimientos que serían sumamente útiles para que la vida se dé en las mejores condiciones posibles, aun con las precariedades que se derivan de la desigual distribución de los recursos existentes en la sociedad.

Por ejemplo, desde las ciencias naturales y, particularmente, desde la biología podríamos aprender con nuestros educandos muchas cosas que contribuirían a la conservación de nuestra salud, e incluso, a proveernos de la mejor alimentación posible con lo que tengamos a disposición.

Igualmente, con el concurso de la geografía, la física y las matemáticas podríamos aportar para que las personas ganen mejores ideas de cómo debería ser una vivienda, de los materiales utilizables y del uso del espacio para que ella sirva a la salud física y mental de quienes las habitan.

Y, a la par con el problema de la vivienda, como una parte de la espacialidad como coordinada en que se desarrolla la existencia humana, estaría el conocimiento de lo urbano, la organización de la ciudad como espacio habitacional que dispone de servicios básicos para sus habitantes, como espacio de circulación peatonal y vehicular, como espacio de producción y de comercio, como espacio lúdico, como espacio de conocimiento en el que se ubica la Escuela, como espacio de la acción política y de la administración de lo común. En fin, como el espacio donde se ponen de presente todas las tensiones y delimitaciones entre lo público y lo privado.

La ciudad como objeto de estudio permitiría el concurso de muchas disciplinas. Existen de hecho disciplinas especiales que se han

desarrollado teniendo a la ciudad como objeto: el urbanismo, la arquitectura, la ingeniería civil y sanitaria, la administración, etc., y toda una gama de tecnologías afines. En el mismo sentido, podríamos imaginarnos para el campo, los aspectos que servirían al conocimiento de lo rural: agrimensura, suelos, cultivos, riegos, etc. Y, tanto respecto al campo como a la ciudad, el problema del medio, su conservación y embellecimiento, el manejo de los desechos e, incluso, su aprovechamiento si ello es posible, la protección de las fuentes de agua y el problema de la polución.

También podríamos imaginar cosas nuevas a hacer en la Escuela referidas al campo de las comunicaciones sobre cómo atender la necesidad de los niños de hoy de manejar los nuevos lenguajes y tener una relación ventajosa con los medios, por lo menos no alienante. Podríamos ejemplificar para qué sirve el conocimiento que proponemos como objeto de la Escuela, observando el caso de la vivienda, si las personas tienen una idea clara de lo que significa y puede ser una vivienda hoy, seguramente

no se dejarán embaucar por programas de solución que, a la larga, acentúan las condiciones de una existencia miserable y llegan a hacerles creer que por obra del destino, de su mala suerte o de su propio mérito, no tienen derecho a pretender nada mejor y antes tienen que dar gracias por tener al menos dónde guarecerse.

Todas estas cosas y otras que se nos escapan tienen que ver con nuestras vidas, son determinantes del carácter de las relaciones que sostenemos con nuestros semejantes, de nuestras posibilidades de bienestar como el efecto de una forma de vivir, individualmente y en grupo, en concordancia con el desarrollo mismo de las fuerzas productivas.

No se trata de pretender ya y de golpe un cambio en la Escuela que introduzca todos estos elementos como objetos de conocimiento; pero, habría que empezar poco a poco, creando las condiciones para que ello sea posible. Una condición, sería que a la Escuela llegaran otros actores en capacidad de compartir otros conocimientos y habilidades; otra, que la Escuela creara otros espacios y un manejo diferente de los tiempos, que abra campo a otras

actividades —aprendizajes, juegos, etc.—

Tampoco se pretende, de ninguna manera, que los educadores asumamos toda la carga de los cambios propuestos. No tendría sentido. Pero, lo que sí está implícito es un reto a los educadores como organizadores e instigadores de un amplio movimiento social que no sólo tendría efectos sobre la Escuela. Que una persona tenga conocimientos sobre cómo debe ser, en el mundo de hoy, las cosas que le interesan y a las cuales tiene derecho en cuanto miembro que es de la comunidad, es la mejor forma posible de ir constituyendo un cuerpo social deliberante, que reclama el cumplimiento del Estado en cuanto a la garantía de los derechos fundamentales. Y, quizás, la posibilidad de que eso que nombramos como sociedad civil, sea una realidad reconocible como el conjunto de expresiones orgánicas de la sociedad que, no obstante la diversidad de sus intereses, tiene algo común que la unifica frente al Estado y que es también lo que le da al Estado su legitimidad.

Pero cómo una persona puede llegar a tener conocimientos que le permitan vivir conscientemente?

Es un hecho que los conocimientos que el ser humano requiere para vivir son los que le permitirían una relación productiva con los otros seres humanos y con las cosas en las diversas circunstancias de su existencia. Ese es en parte el propósito de la educación, lo otro de lo que se ocupa es de la creación en el sujeto de las disposiciones necesarias para que los conocimientos adquiridos si concurren a la construcción del buen vivir.

Es por ello que la educación es un proceso de socialización que supone la transmisión de los usos o costumbres reconocidos socialmente como válidos así como de los conocimientos que constituyen el patrimonio de la humanidad. Tal proceso podrá orientarse con la pretensión de que el orden social existente sea reafirmado y asumido como ideal por las nuevas generaciones o con la idea de que el educando se ponga en capacidad de descubrir por sí mismo qué es lo verdadero y válido para llegar a vivir libremente y sin temor.

Pero, en la sociedad actual, con los conocimientos que sobre el ser

humano existen y con los desarrollos tecnológicos y científicos que redefinen las formas de vivir, de comunicarse, de sentir y de pensar, qué puede ser la educación?

Una respuesta implica de hecho una elección y ello siempre depende de lo que busque. En este caso, la pregunta nos demanda una apuesta de orden social. Qué tanto juega en dicha apuesta una idea del ser humano, como constituyente primario de dicho orden, como sujeto consciente que se juega en función de un ideal de justicia que puede reconocer como condición de felicidad, o, qué peso tiene la idea de que tal orden social tiene un carácter inalterable e inevitable y que lo que corresponde al sujeto es adaptarse al mismo, es algo que podrá apreciarse en la elección que hagamos.

Por ejemplo, si mi intención es contribuir a la construcción de una sociedad más amable, que garantice espacios y posibilidades para todos y en la que el reconocimiento sea la norma básica de las relaciones sociales, mi actuación deberá orientarse al desarrollo de todas las potencialidades del ser humano y que desde ahí éste juzgue lo que más crea conveniente.

Ahora, si mi intención es contribuir a la conservación del orden social existente sólo porque existe, mi intervención como educador apuntará a hacer que el educando considere como necesario e inevitable las condiciones de dicho orden.

En todo caso, parece de consenso que cuando se habla de educación estamos refiriendo al proceso socializador que hace al individuo apto para vivir competentemente en sociedad. Así mismo, se entiende que el efecto de dicho proceso es la **sociabilidad** como condición de convivencialidad del individuo. Y, si ello es así, podríamos inferir, sin mayor esfuerzo, que hoy estamos fracasando, en tanto que la sociabilidad aparece cada día más deteriorada.

Pero, por qué el fracaso: qué es aquello de la educación que no funciona o que está contribuyendo al deterioro de la sociabilidad? Un intento de responder esta pregunta supone revisar el proceso educativo como proceso de formación que, como dice Maturana¹, se produce en

MATURANA, Humberto. "Emociones y lenguaje en educación y política", 2ª. Edición, Hachette/CED, Santiago, 1990

el convivir y, por tanto, en todos los espacios de la vida social.

Como proceso de formación la acción educativa atiende dos aspectos:

a) La instrucción: orientada principalmente, a hacer que el educando se haga partícipe del cuerpo de conocimientos socialmente válidos como científicos y cuyo uso racional —razonabilidad— da al sujeto la competencia necesaria para participar “productivamente” en la vida social.

b) La disciplina: orientada a la formación del carácter como forma particular de ser del ser humano, de relacionarse con el mundo y con los demás.

Es en la permanente confluencia de estos dos aspectos indisociales de la formación —carácter y razonabilidad— que se produce la sociabilidad, como capacidad de convivir, de estar en y construir sociedad.

Creo que, más importante que aprender muchas cosas, acumular en

la memoria muchos conocimientos que otros han construido, es que el ser humano aprenda a ser él. Y, para esto juegan dos cosas: uno, el tipo de orientación del carácter —productiva o improductiva— que se promueva en el proceso educativo a que resulta sometido todo ser humano desde el primer momento de su vida y; dos, la forma como se pretenda que ese ser humano conozca.

Según como se den estos dos aspectos indisociales de la formación se producirá, en cada ser humano, una forma particular de ser él en la relación con los otros y con las cosas (los elementos de la naturaleza y las producciones culturales) que podrá apreciarse como un medio de ser autónomo —libre— y productivo-creativo o generativo o heterónomo-dependiente- e improductivo—incapaz de resolver y de transformar.

Si la formación de la personalidad, que procede desde la más temprana edad, es determinante en la constitución de la sociabilidad, de qué manera nos corresponde intervenir para ayudar a construir relaciones sociales sanas?

Fromm² (1953) dice que la personalidad se constituye por "la totalidad de las cualidades psíquicas heredadas y adquiridas que son características de un individuo y que hacen al individuo único". El carácter da cuenta de las cualidades adquiridas en el convivir que es donde sucede el educar y, por tanto, son las diferencias en el carácter lo que constituyen el problema de la ética.

En cuanto al carácter Fromm considera que es "la forma (relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización". Esto pone de presente una estructura caracteriológica que opera como el sustituto humano del aparato instintivo del animal.

Fromm afirma que una orientación improductiva del carácter puede ser, según lo que predomine en ella: receptiva, explotadora acumulativa o mercantil y habría que agregar que, sea que predomine un rasgo u otro,

es una orientación que determina una relación enfermiza del individuo con las cosas y con los demás y que, por lo tanto, construye una sociabilidad muy precaria.

En cambio la orientación productiva del carácter es la que resulta del crecimiento y desarrollo de todas las potencialidades del ser humano. Determina, según **Fromm**, una actitud fundamental del ser humano. "un modo de relacionarse en todos los campos de la experiencia humana" poniendo en juego todas sus fuerzas y realizando sus potencialidades congénitas. Una orientación productiva caracteriza al ser humano como un ser libre y, por lo tanto, responsable.

Por ejemplo, una personalidad productiva nunca reconoce un orden que le imponen porque alguien - individuo o institución- con una autoridad procedente de un supuesto origen divino lo decreta. Ella reconoce o construye un orden en el cual su espíritu de libertad no sea negado y, cuando el orden existente no respeta la libertad la orientación productiva impulsa al individuo a actuar para transformarlo. Por ello es que en algunos casos encontramos seres humanos más

FROMM, Erich "Ética y psicoanálisis"
F.C.E. Bogotá 1992.

libres en las cárceles que fuera de ellas.

La productividad del ser humano se expresa como poder = capacidad de. la orientación improductiva también puede expresarse como poder, pero será poder sobre o de dominación, que es la perversión del poder-de. Un ser humano que haya alcanzado un significativo desarrollo de sus potencialidades ha desarrollado un poder, pero, si lo utiliza no para hacer él como sujeto productivo, sino, para que otros hagan, lo que en principio podía ser **capacidad** de se va convirtiendo en **poder sobre** = dominio “pues si un individuo puede forzar a otro a que lo sirva, su propia necesidad de ser productivo se va paralizando gradualmente”³

Como puede observarse, la formación del carácter tiene mucho que ver en la sociabilidad que no es otra cosa que la capacidad del ser humano de estar en el mundo, de construir sociedad en un relacionarse permanente con los otros y con las cosas.

Esa capacidad de estar en el mundo supone asumir un orden rector de esas relaciones, que se expresaría, en una sociedad donde prevalece una orientación productiva, como un acuerdo que surge de la capacidad de cada persona de reconocer la importancia que tiene en la construcción de sociedad el darle prioridad a intereses que también son de los demás miembros del grupo, porque responden al orden de necesidades de la naturaleza humana.

En la medida en que el reconocimiento de la necesidad de un orden se origina en el individuo mismo como expresión de autonomía será menos necesaria una acción coactiva que, desde el exterior, lo someta, porque en tal caso la autoridad o fuerza capaz de imponerlo está en su libertad, la misma que lo impulsaría a denegar un orden contrario a su naturaleza aun a costa de su propia existencia. Entonces podríamos, aventurar la idea de que el fracaso de la educación en la construcción de la sociabilidad tiene que ver con que se ha desatendido uno de los dos aspectos de la formación — preferentemente del carácter—, pero, también, con la forma, muy

particular, como se ha asumido el problema del conocimiento.

Y, cómo se ha asumido el problema del conocimiento, particularmente en la Escuela?

Hasta hoy ha predominado la idea de que educar, desde el punto de vista del conocimiento es transmitir al educando, de tal modo que llegue a comprenderlo, el patrimonio social que constituye el saber consolidado o reconocido como científico. Es decir, se trata de conocer el conocimiento que otros han construido. El educador, en este caso, ha operado como mediador entre el científico o productor de conocimiento y el educando.

En esa perspectiva y hasta principios de los 70 existían en el campo de la psicología educativa, un dominio casi absoluto de la teoría asociacionista —conductismo— que encajaba muy bien con una epistemología positivista o empirista dominante en todo el ámbito de la academia, por lo menos en nuestro país.

Es a principios de los 70 que los aportes de la teoría genética se van posicionando en el escenario

educativo y rápidamente los mismos discípulos de **Piaget**, aportarán nuevos elementos para mejorar la visión piagetiana del conocimiento como construcción que se realiza durante el desarrollo mental del niño.

La consideración de que la construcción del conocimiento del niño no obedece sólo a un desarrollo de su estructura cognitiva a partir de las experiencias espontáneas del niño y que en ello juega también el entorno social, consideración que había sido anticipada por **Vigotsky**, es trabajada por **Aebli** y sus seguidores. Ellos postulan que “la escuela y el maestro, con sus estrategias, originan en el niño procesos de aprendizaje que no realizarían jamás tan sólo con actividades espontáneas”⁴

Hoy parece que ha ganado amplio reconocimiento la idea de que el crecimiento personal y social del ser humano que sería el resultado de la educación como proceso de

⁴ **STARICO DE ACEOMO** Mabel Nelly
“Hacia un aprendizaje significativo en la E.G.B.” Editorial Mag. Río de la Plata, 1996

formación tiene que ver tanto con su desarrollo mental o de las estructuras cognitivas como en el proceso de aprendizaje que se da en el convivir y donde el educador juega como orientador de un proceso socializador institucionalizado con finalidades de construcción societal. En qué sentido resulta relevante el papel del educador —o del adulto significativo— en el aprendizaje, se puede entender mejor si se tiene en cuenta la distinción que hace **Vigotsky** entre lo que puede hacer y aprender por sí solo el sujeto —zona de desarrollo próximo— y lo que es capaz de hacer y aprender con la ayuda de otras personas —zona de desarrollo potencial—. Esto es lo que hace relevante la educación formal como instrumento de un proceso de inculturación y humanización que se produce en el relacionarse allí del sujeto. Por ello es tan significativa la idea de la Escuela como un campo de relaciones.

Pero, ese aprendizaje, que se produce en la Escuela, en la rutina de la repetición para la memorización que garantiza una capacidad de responder acertadamente la prueba aumenta realmente la capacidad del sujeto?

Ausubel aportó a la pedagogía moderna la noción de **aprendizaje significativo**. A riesgo de simplificar, digamos que es aquel que mejora el conocimiento que ya tenemos porque mejora la comprensión de las nociones incorporadas en nuestra estructura cognitiva o agrega otras.

Pero, para que se produzca ese enriquecimiento conceptual en el sujeto parecen posibles dos caminos. Uno, sería el continuar buscando en el campo del saber consolidado o reconocido como científico, es decir, continuar conociendo el conocimiento que otros han adquirido de otros; otro, es el de actuar en nuestro mundo, en las relaciones que establecemos permanentemente con las cosas y con las personas de tal forma que nuestro conocimiento sea puesto a prueba como presupuesto desde el cual y con el cual intervenimos en ese tejer diario y permanente de nuestro mundo.

En realidad no son dos caminos opuestos o separados. Pueden convertirse más bien como vías que por momentos se juntan conformando avenidas más amplias y luminosas y, por momentos se separan en trayectos tortuosos y

oscuros donde corremos el riesgo de perdernos.

Pero, es en el actuar sobre la propia realidad que se valida nuestro conocimiento que puede ser definido como una capacidad de relacionarse con, puesto que todo acto implica una relación. El problema es que la realidad como tal no se da parcelada de tal modo que la relación que ella propone o demanda pueda ser definida sólo desde un determinado campo del saber. Entonces, esa validación de nuestro conocimiento implica una integración del mismo. Es en esa integración que se produce el enriquecimiento y la ampliación conceptual que nos da capacidad de intervenir en la construcción y reconstrucción de nuestro mundo.

Ahora, también es claro que nunca actuamos sobre todo al mismo tiempo, que también en la continuidad de la existencia nuestra actuación implica una focalización, la concentración de nuestro esfuerzo en algo, un problema que debemos resolver. Es decir, en la realidad de cualquier actividad humana también opera un principio que más que de simplificación es de condensación como el que determina la

parcelación del campo del saber⁵, se trata si se requiere de una simplificación integradora en la cual las nociones aplicadas aparecen enriquecidas desde los distintos campos y, en todo caso, se reconoce que el aspecto de la realidad sobre el cual se opera no puede considerarse como separado de la totalidad en que se constituye como una unidad de sentido, como algo que tiene implicaciones en nuestra vida.

En este sentido creo necesario destacar el aporte que **ÉDGAR MORIN** nos hace con su teoría de la complejidad. Él define la complejidad como “un tejido (...) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y de lo múltiple. Al mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico”⁶. Es un “pensamiento

⁵ Ver GARCÍA, J.E. “Fundamentos para la construcción de un modelo sistémico en el aula” en Porlán, Rafael y Otros “Constructivismo y enseñanza de las Ciencias”, segunda edición Diada Editores, 1995, p. 42

⁶ MORIN, Edgar. “Introducción al pensamiento complejo”. Gedisa Edit. Barcelona 1996.

que busca, al mismo tiempo, distinguir —pero sin discernir— y religar”. Pero. Por que reunir? Porque el conocimiento —dice **MORIN**— sólo es pertinente en el caso que podamos situarlo en su contexto y en su globalidad. Reunir, contextualizar, globalizar y relacionar lo que está separado, sin desconocer el azar y la incertidumbre, es una necesidad natural del conocimiento”

El principio de la complejidad integra pues, una actitud indagadora de incertidumbre, que renuncia a la simplificación, con un conjunto de conceptos que sirven de puente entre los distintos campos disciplinares en una perspectiva integradora de los conocimientos mediante la búsqueda de sus articulaciones e interdependencias.

Pero, para que una propuesta como la que aquí se esboza tenga viabilidad en la Escuela es menester proceder a una desestructuración de las creencias y prácticas que

imperan en ella. A este propósito quiero señalar, más autocráticamente que otra cosa, algunas de las características que a mi juicio se pueden reconocer en la Escuela o, más exactamente, en lo que constituye el proceso de escolarización.

Una primera característica que se puede reconocer y que ha sido ampliamente denunciada es que a pesar de que son muchos los educadores que han alcanzado un alto nivel de formación académica, eso no se refleja en una mejoría sustancial en su desempeño o, por lo menos, en los resultados que la Escuela produce.

Incluso, se puede considerar que los maestros de hoy aparecemos como escindidos en nuestro ser pues en nuestras acciones se revelan elementos contradictorios que no posibilitan concretar un efecto de formación deseado. Por ejemplo, solemos hacer alarde de una gran capacidad discursiva para dar cuenta, en términos de deber ser, de nuestras expectativas como educadores, pero, al mismo tiempo, permanecemos amarrados, en lo esencial, a las viejas prácticas que constituyen la gramática de la Escuela.

Somos progresistas en la palabra. pero. seguimos siendo tradicionales y hasta retrógrados en nuestras actuaciones. Mas. lo que parece significativo de esta dualidad de nuestro ser es que. aunque nos la pasamos peleando con el establecimiento. en muchos aspectos somos demasiado oficialistas y. en lo esencial. asumimos acríticamente todo lo que se nos ordena desde ese establecimiento que cuestionamos. Ni siquiera la apabullante evidencia de abuso de poder y de corrupción que le acusamos hoy a quienes medran sobre nuestros intereses y bienes sociales desde la administración pública. nos previene de aceptar la reproducción incondicional del orden que les hace posible seguir haciendo precisamente lo que cuestionamos.

Pero. el problema no está en que el Estado intervenga en la Escuela. sino. en cómo es esa intervención. cuál es la incidencia que la sociedad puede permitirle para garantizarse a sí misma la posibilidad de que la Escuela contribuya a la formación de una conciencia social. autónoma respecto de los poderes públicos. que parece ser una condición necesaria para la construcción de un

orden social más justo y democrático.

No pretendo ignorar los orígenes de la Escuela. ni la manera como desde la antigüedad ha sido pensada la educación como un medio para el aseguramiento del orden social. Tampoco desconozco que en el origen de la escuela moderna. que tuvo lugar en Francia en el siglo pasado. está presente la necesidad de la consolidación de la República. Esa es historia de la educación que todos conocemos, como también debemos conocer y recordar experiencias aún recientes de sistemas educativos absolutamente controlados por el Estado y puestos. incondicionalmente al servicio del totalitarismo. como instrumento formador de una conciencia social que lo legitimara.

Es desde ese recuerdo. desde la memoria histórica. que siento el deber de preguntarme. en el caso concreto de nuestra sociedad. cuál es lo que corresponde a la Escuela y en particular al maestro no es. ante todo, la creación y el fortalecimiento de una conciencia crítica que le permita a los individuos reconocerse como sujetos políticos. organizarse. para defender sus intereses y llegar

Estados Unidos. **Apple** señala como la "Cultura Escolar" sirve tanto para desarrollar habilidades económicas como para difundir un sistema común de creencias y valores y ayudar a crear una "cultura nacional"⁹

Lo problemático en esta razón fundamental que se puede reconocer en el origen de la Escuela moderna es que implica imponer como universales un sistema de creencias y valores que no lo son tanto; y, por lo cual, resulta entonces necesario el recurso a procedimientos coercitivos, aunque sutiles, orientados a asegurar una instrucción funcional pero acrítica y, por lo tanto, carente de la perspectiva política "que permitiera

la adquisición de una auténtica comprensión y control de todas las esferas de la vida diaria en que participamos".

En contra de las pretensiones de confirmación permanente de lo que se reconoce como "conocimiento oficial" **Apple** insiste en una visión diferente del conocimiento y la cultura que reconozca que ellos, en cuanto producto humano, no son neutrales, no se dan, de ninguna manera, al margen del sujeto y los intereses que lo determinan en su actuar. Por ello mismo, la cultura tampoco es algo que se pueda considerar como dado y homogéneo, sino, como algo que siempre está siendo y que surge de una diversidad de formas de vivir de la gente que se van configurando en el compartir en un juego en el que, como en el caso del conocimiento, está siempre el poder.

Tal reconocimiento de la no neutralidad del conocimiento y del carácter siempre dinámico y diverso de la cultura alienta una posición abierta frente al currículo, entendido como una selección, relativamente arbitraria, de contenidos de la cultura, que posibilita su definición, con base en criterios que consideren

⁹ Según **Brunner, José**, en "América Latina: Cultura y Modernidad", Grijalbo México, 1992. "La penetración masiva de la escuela, ... que llegaría mucho más tarde con el desarrollo moderno del capitalismo a partir de los siglos XVIII y XIX, influiría en una radical transformación de las bases sobre las cuales, se asientan la cultura y su transmisión y organización. En esta fase posterior la escuela desempeñará un papel fundamental en expandir una conciencia nacional, difundiendo la lengua dominante en el Estado, la literatura del país y socializando un sentido de la historia y de la identidad nacionales" p. 152

a los educandos en sus intereses y necesidades y su contexto socioeconómico y político desde el cual puede resultar necesaria la confrontación del “conocimiento oficial” en sus pretensiones de necesidad y validez universal.

En razón de lo anterior, Apple considera procedente una mirada crítica sobre el libro de texto como un artefacto en el cual se plasman intereses que no son exclusivamente del orden del conocimiento y que corresponden, no a la sociedad en abstracto, sino, a grupos muy concretos de personas.

Reconocer el papel del libro de texto en la afirmación de ideas o concepciones que contribuyen a estructurar una determinada visión del mundo en estudiantes que quizás no tengan otra articulación posible en el mundo de los libros y de la lectura y que asumen aquél como fuente de verdad y autoridad, se puede lograr mediante la deconstrucción crítica de los contenidos en su relación con la propia realidad de los educandos en diferentes niveles de contextualización —local, regional y nacional—. Tal ejercicio es constitutivo de una pedagogía crítica

que, confrontando aquello que se nos presenta como “conocimiento oficial” posibilita que el proceso educativo sirva para que los educandos aprendan a reconocer y valorar desde sus propias necesidades e intereses, la utilidad del conocimiento, pero sobre todo del desarrollo pleno de todas sus potencialidades intelectuales como condición de libertad.

De la misma manera que sucede con el texto escrito, pasa también con otros textos como el audiovisual. Tampoco sus contenidos son ideológicamente neutros, contienen información que suele estar bien elaborada e ilustrada, pero también, valores jerarquizados y presupuestos morales y de orden que se asimilan de manera inconsciente muchas veces.

Sin embargo, la preeminencia del texto, como instrumento de poder depende mucho del educador o, en todo caso, de la red de relaciones sociales e ideológicas en donde ese texto juega. El educador no está necesariamente condenado a la dictadura del texto, él tiene la posibilidad de utilizarlo críticamente si es capaz de superar la ingenuidad o la tendencia del acomodamiento

que se nos pretende imponer desde los miedos que a todos nos invaden. Pero, sólo un educador que posea sensibilidad social y tenga como presupuesto de su acción educativa una idea de sociedad y de ser humano podrá enfrentar y superar el supuesto de validez universal del “conocimiento oficial” y lo hará tanto mejor en cuanto mejor sea su conocimiento del campo específico que se propone que sus educandos aprendan. El podrá reconocer como procede el control simbólico del Estado sobre la Educación y contribuir a develar y contrarrestar los elementos ideológicos subordinantes y discriminantes inmersos en ese “conocimiento oficial”. Elementos que suelen aparecer también como verdades científicas o, al menos, como juicios rigurosamente contruidos. Ese develamiento que constituye el oficio de una pedagogía crítica —develamiento de la realidad y develamiento de los discursos o de los textos— no necesariamente procede contra las pretensiones de cohesionador social que pueden atribuirse al “conocimiento oficial”, lo que permite es separar de ese tal conocimiento lo que realmente es más objetivo y universal, aunque relativo, suscitando la emergencia

del “currículo oculto” en cuanto ello sea posible y evidenciando cuáles son los factores de poder o los intereses que allí están presentes¹⁰

Así mismo, tal develamiento posibilita entender lo que significa la pretensión, muy propia de la

¹⁰ **GIROUX** en “Teoría y resistencia en educación”. Ed. Siglo XXI. México, 1992, dice al respecto que: el conocimiento es esa instancia que llega a ser el objeto de análisis en un doble sentido. Por un lado, es examinado por su función social, la forma en que legitima a la sociedad existente. Al mismo tiempo podría ser examinado para revelar, en sus planes, palabras, estructura y estilo, todas esas verdades no intencionadas que pudieran contener “imágenes efímeras” de una sociedad diferente, prácticas más radicales y nuevas formas de comprensión. Por ejemplo, casi todos los textos culturales contienen una combinación de momentos ideológicos y utópicos. Inherentes a los mensajes más abiertos que caracterizan a la cultura de masas, están los elementos de su antítesis. Todos los artefactos culturales tienen un referente oculto que se refiere a las bases iniciales de la represión. En contra de la imagen de la modelo femenina semidesnuda que vende el modelo de automóvil nuevo, está la tensión latente del deseo sexual desubicado y malversado. Dentro de los modelos más autoritarios de disciplina y control del salón de clases están las imágenes efímeras de libertad que se refieren a relaciones muy diferentes. Este aspecto dialéctico del conocimiento es el que se necesita desarrollar como parte de la pedagogía radical.

escuela, de dar un tratamiento igual a todos los educandos, ignorando las diferencias existentes entre ellos y la diversidad de sus intereses. Desde una perspectiva crítica, se trataría de reconocer esas diferencias, así como los saberes, creencias y experiencias presentes en ellas para trabajar desde allí en la potenciación de cada sujeto como sujeto de conocimiento que como tal asume la realidad de su propia existencia y que reconoce y se hace cargo de sus propios problemas en un proceso permanente de construcción de sentido e historicidad.

Giroux (1992) pone su acento en el develamiento del significado del “currículo oculto como aquellas normas, creencias y valores no declarados, implantados y transmitidos a los alumnos por medio de reglas subyacentes que estructuran las rutinas y las relaciones sociales en la escuela y en la vida de las aulas”.

El debate sobre el currículo oculto contribuyó afirma **Giroux** a demostrar que las escuelas eran “sitios sociales con un doble curriculum —uno abierto y formal y otro oculto e informal—. La naturaleza de la pedagogía escolar se podía encontrar no sólo en los propósitos declarados, en las razones de ser de la escuela y en los objetivos preparados por los

maestros, sino también en las innumerables creencias y valores transmitidos tácitamente a través de las relaciones sociales y las rutinas que caracterizan la experiencia escolar”¹¹

Para una mejor comprensión del proceso de escolarización en lo que implica como proceso de ideologización, **Giroux** sugiere tener en cuenta tres ideas:

1. Las escuelas no pueden ser analizadas como instituciones separadas del contexto socioeconómico en que están situadas.
2. Las escuelas son sitios políticos involucrados en la construcción y control de discurso, significado y subjetividades.
3. Los valores del sentido común y las creencias que guían y estructuran las prácticas en el salón de clases, no son universales a priori, sino que son construcciones sociales basadas en supuestos normativos y políticos específicos¹²

Giroux, Henry op. cit. p. 71

¹² *Giroux, Henry op. cit. p. 72*

Mclaren (1995)¹, señala como los educadores críticos se proponen establecer los lazos existentes entre las formas reales que adopta la actividad escolar y las articulaciones estructurales más amplias de la sociedad para afectar las relaciones de poder que se expresan en la institución escolar y que prolongan las condiciones de dominación imperantes en el conjunto de la sociedad. Para ello realizan una revisión permanente de los regímenes actuales de verdad y las prácticas sociales dominantes que colaboran a constituirlos.

En ese ejercicio, los educadores críticos se proponen distinguir la realidad real de la realidad proyectada por los discursos y prácticas que constituyen los contenidos curriculares. Ese es, ni más ni menos, un ejercicio de desentrañamiento del currículo oculto; pero además, y con ello, un ejercicio de liberación ideológica, en cuanto reconocimiento y crítica de aquello de la ideología que sirve para afirmar “como lo normal, lo mundano, lo cotidiano”, lo que es más fruto de la creencia, de los prejuicios o de la realidad construida por unos para ser impuesta como de todos.

Mclaren, Peter "Pedagogía Crítica, resistencia cultural y producción del deseo". Siglo XXI, México. 1995