

Artículo

***EL VALLE ENCANTADO:
(RE)CONSTRUYENDO LA COMUNIDAD
POLÍTICA FRENTE AL DESPLAZAMIENTO
FORZADO EN COLOMBIA A LA LUZ DEL
PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT***

Helena Sanint Uribe¹

Resumen

En este artículo, quise presentar una manera de considerar el daño que ha sufrido la población desplazada en Colombia a la luz de los planteamientos de Hannah Arendt en torno a la política. Así pues, propongo que una lectura política del daño permite considerar la forma en que muchas víctimas del desplazamiento forzado han hecho frente a la violencia que desgarró su comunidad y han logrado, a pesar de esto, *comenzar de nuevo*. De esta forma, los relatos de estas víctimas ilustran las consideraciones de Arendt acerca de la posibilidad fundamentalmente humana de esa resistencia, de ese *nuevo comienzo*.

Palabras claves

Hannah Arendt, daño político, desplazamiento forzado, comunidad política, derechos, nuevo comienzo.

Abstract

In this article I consider the damage suffered by the violently displaced people due to the internal conflict in Colombia under Hannah Arendt's considerations on politics. Thus, I propose that this political reading on the

¹ Helena Sanint Uribe. Filósofa y abogada de la Universidad de los Andes de Colombia, ha realizado investigación con la profesora Laura Quintana, del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, en temas de filosofía política contemporánea, específicamente en el pensamiento político de autores como Hannah Arendt, Jacques Rancière y Michel Foucault y cómo ciertas lecturas de los mismos permiten repensar fenómenos propios del conflicto armado interno colombiano. Otra versión del presente documento fue presentada como trabajo de grado para optar por el título de filósofa, ante el Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes y al Concurso Nacional Otto de Greiff para mejores trabajos de grado, en su versión 17 en el año 2013, en el cual se obtuvo el tercer lugar. Correo electrónico: hsanint@gmail.com

damage helps us understand the way in which many victims of this turmoil have had resisted and confronted by acting together towards a *new beginning*, the various forms of violence that destroyed their communities. The stories told by some of these victims illustrate Arendt's idea of the basic human condition of natality as the possibility of starting something anew with other human beings.

Key words

Hannah Arendt, Political Damage, Forced Displacement, Political Community, Human Rights, Political Rights, New Beginning.

I. Introducción

*Porque llevábamos algo que allí, allá no tenían;
algo que solamente tiene el que es arrojado de
raíz, el errante, el que se encuentra un día sin
nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido
el peso del cielo sin tierra que lo sostenga*

(María Zambrano, *La tumba de Antígona*)

En una conferencia acerca de *El presente dilema de la filosofía*, William James trae ante nosotros una discusión sobre la filosofía y su quehacer algo que o no nos resulta del todo evidente o que conscientemente decidimos ignorar. Lo que James audazmente nota es que la historia de la filosofía está atravesada por choques temperamentales:

Cualquiera que sea el temperamento que posea un filósofo profesional, éste tratará, mientras filosofa, de aplacarlo. El temperamento no es una razón convencionalmente reconocida, por lo cual le urge encontrar únicamente razones impersonales para sus conclusiones. Sin embargo, su temperamento es lo que realmente lo hace inclinarse más fuertemente, hacia un lado u otro, más que sus premisas estrictamente objetivas (James, 2000, 8. Traducción mía).

En esta reflexión James percibe, precisamente, que lo que nos hace inclinarnos hacia ciertas formas de hacer filosofía, hacia ciertos filósofos más que hacia otros, es una cuestión de temperamento, o de afinidad de carácter. Y es justamente del reconocimiento de esta idea que quisiera comenzar a explicar por qué escogí la filosofía de Hannah Arendt para hacer este ensayo.

Mis razones, lejos de ser rigurosamente objetivas, apuntan más bien al hecho de que al cabo de enfrentarme a distintos temperamentos, en términos de James, y formas de hacer filosofía, encontré una afinidad particular por la manera en que Hannah Arendt nos permite pensar nuestro propio quehacer teórico. Es por esta razón que lo que quisiera hacer en este escrito, más allá de dar cuenta de una lectura cuidadosa y juiciosa de los textos y conceptos de Arendt, es más bien detenerme en la manera en la que ella nos permite pensar la tarea de la filosofía, frente a una realidad urgente y que se nos revela como incomprensible. La filosofía cumple su papel más primordial cuando sus sistemas, conceptos y razonamientos se vuelven torpes y obsoletos frente a una realidad que la rebasa; cuando el filósofo se encuentra sin alicientes teóricos y conceptuales que le permitan construir discursos sobre un hecho en particular, y se ve obligado a examinarse a sí mismo para intentar comenzar a comprender. Es por esto que la filosofía de Arendt resulta tan actual y pertinente para acercarnos a los fenómenos de violencia y horror que plagan la realidad del campo y las ciudades en Colombia, pues no tiene tanto que ver con que sus conceptos se adapten y adecuen a nuestra realidad, sino más bien esa necesidad urgente de examinar y comprender eso que constituye la realidad y nuestro mundo, nuestra vida, a la luz de esos sucesos en los que la filosofía vuelve a su comienzo, a una aporía, donde debemos hablar sin tener voz o contemplar una realidad que se nos escapa a la vista.

Arendt habla del totalitarismo como una experiencia frente a la cual el pensamiento fracasa, las palabras se vuelven obsoletas y las preguntas incesantes, justamente debido a que su novedad y, a la vez, su violencia han abierto un hiato entre el pasado y el futuro, y han traído consigo “el desmoronamiento de nuestras categorías de comprensión”. Pero parece que es justamente esta sensación de no saber cómo comenzar a comprender el acontecimiento, de asombro ante la novedad de lo sucedido, lo que permite comenzar la tarea de intentar comprenderlo. Es precisamente esa sensación en la que no sólo no sabemos qué decir ni cómo decirlo, sino que tampoco sabemos si debemos hacerlo o es mejor guardar silencio. Y sin embargo, la consigna de Arendt parece ser exactamente esa: perseverar en esa sensación de imposibilidad, en ese asombro: “Allí donde fracasa el pensamiento es donde debemos perseverar en el pensamiento, o más bien, darle un nuevo sentido”. (Arendt, 2001) Es posible, entonces, establecer un vínculo entre este quehacer que emprende la misma Arendt frente a los acontecimientos de su época y eso que los griegos consideraban como el inicio mismo del quehacer del filósofo. Se trata de esa misma noción de asombro (*thaumadzein*) en la que se encuentra el filósofo ante la encrucijada o paradoja de su propia comprensión y es ésta la que lo lleva a seguir indagando; a emprender el camino de la filosofía. Y sin embargo esta perplejidad que da cuerda a nuestras indagaciones y reflexiones, tanto en el

caso de Arendt como en el de Sócrates, no es una mera encrucijada conceptual o paradoja teórica, sino que surge de una perplejidad ante nuestras propias vidas, ante el mundo y nuestra manera de vivir en él, puesto que hemos sufrido una sacudida tan fuerte que ha hecho que dejemos de sentirnos en casa en el mundo.

No obstante lo que parece haber permeado la filosofía arendtiana, es esa concepción socrática en la que aquello por lo que se indaga –la virtud, la justicia, el amor, etc...- nunca se logra definir o aprehender, sino que de esta búsqueda se forja una forma de vida que termina por volverse el fin último de nuestras indagaciones. En últimas, lo que algunos diálogos platónicos, quizás los que los expertos consideran “más socráticos”, logran darnos a entender es que aquello que ama el filósofo no es nada distinto que el amar mismo, o en palabras de Arendt, “la filosofía, cuyos grandes pensamientos siempre giran en círculos, incitando a la mente humana a nada menos que un interminable diálogo entre sí misma y la esencia de todo lo que es” (1994, 50). Para Arendt este proceso de comprensión cobra un papel fundamental dentro de sus reflexiones sobre la política y su sentido después de los totalitarismos. No se trata de que la comprensión nos permita restablecer la herida que zanja estos acontecimientos pero “sólo la comprensión puede dar un sentido a la lucha y nuevos recursos a la mente y al corazón humanos” (1994, 35).

De esto se trata entonces este trabajo. Son dos momentos históricos distintos, dos geografías distintas, dos realidades distintas, y no obstante, una misma perplejidad. La manera en que Arendt dedicó sus reflexiones y pensamientos, su tarea de vida, nos hace pensar en la tarea de la filosofía aquí, hoy. Una tarea de comprensión en donde las palabras de Arendt acerca de lo que ella misma, desde su condición de apátrida, comprendió de esta condición, hacen hablar a esta realidad que aparece como distante. La preocupación por el daño político que sufrían las personas sin-estado después de la Primera Guerra, nos hacen pensar en una nueva manera de considerar aquello que la violencia de la guerra y el conflicto armado interno ha dañado en las comunidades que han sido forzadas a desplazarse de sus tierras. Estos episodios afectan y dañan el carácter político de la vida de estas personas, pues se amenaza precisamente la posibilidad que empiecen algo unos con otros. Lo que destruyen estas violencias es precisamente eso que ata a los hombres en su vivir unos con otros, esa *trama de relaciones*, esa pluralidad humana que atraviesa nuestro mundo común. Sus reflexiones y experiencias propias con el fenómeno de los apátridas de Europa, dieron paso a la idea de una relación política que antecede y le da sentido a nuestra pertenencia a un territorio, y tiene que ver con lo que ella llamó el “derecho a tener derechos”. Sin esta condición política básica que hace que los seres humanos puedan actuar juntos y

aparecer como únicos y singulares antes los demás, el resto de garantías y seguridades que otorga la ciudadanía, pierden todo sentido. El daño político entonces, aquellos de lo que son desarraigados los expulsados de sus tierras (tanto en el caso colombiano como en el de los apátridas), tiene que ver precisamente con ese espacio, con ese escenario, con la posibilidad que estos seres humanos se constituyan como actores y desplieguen su singularidad de seres únicos. Como lo sugiere Simon Weil, “echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana” (1996), pues en este proceso en el que construimos un hogar en el mundo, necesitamos de otros con los que empezamos una vida en común, nuevos proyectos, nuevos *inter-eses*, y así se abre paso ese complejo espacio político que es dañado con la violencia.

Pero ante esto, ante el hecho de que ese daño, que ha sido ignorado en el marco de los desplazados en Colombia, es un daño político, ¿cómo hemos de pensar la posibilidad de reparar o subvertir ese daño? ¿cómo y de qué manera hacerle frente, haciéndole justicia a todo eso que lo político lleva consigo?

Luego de las experiencias de devastación que dejaron los totalitarismos en Europa, Arendt parece enfrentarse a una aporía similar a la que nuestras consideraciones nos han conducido hasta ahora, y es a partir de allí que ella considera que “aún si hemos perdido las varas para medir y las reglas para subsumir lo particular, un ser cuya esencia es comenzar puede tener en sí suficiente origen como para comprender sin categorías preconcebidas” (Arendt, 1994, 50). Lo que Arendt parece notar es que luego de estas catástrofes donde se atrofia todo sentido, se pone en evidencia una cualidad especialmente humana: su capacidad de volver a comenzar siendo él mismo un comienzo. Esta idea va a ser el hilo conductor que nos va a llevar a través de los relatos de unas mujeres colombianas, que tras sufrir la devastación de la violencia, la destrucción de sus casa, el desmembramiento de sus familias y el desarraigo de sus tierras, ponen en escena precisamente esa capacidad de comenzar de nuevo, de (re) construir un nuevo escenario. Y sin embargo esa construcción es iterativa, puesto que la herida de la violencia deja allí siempre su huella. La huella de algo que está presente, pero es irrecuperable, ausente. Sus voces urdidas en los informes de Memoria Histórica, intentan reconstruir la existencia de aquellos cuya historia fue extinguida junto con sus vidas; reconstruyen el testimonio de lo que no se puede testimoniar.

II. El desgarramiento de una comunidad: una lectura del daño político

Por efecto de la guerra hoy quedé sin ningún lugar. Deambulando por las calles y mis hijos sin papá.

(Canción inédita de Piedad Julio Ruiz)

La vida se partió en dos; yo soy una Margarita antes y otra Margarita después [...] Pero que ese rompimiento sea para trazar unas líneas de trabajo, que no sea para quedar estancado y en un retroceso como ser humano, sino que se partió la historia, es verdad, sino que de aquí en adelante todo lo que pasó, debemos empezar a superarlo y trabajar para la no repetición de las mismas acciones².

Las palabras de Margarita y los versos de Piedad nos hacen volver sobre aquello que la violencia y el desplazamiento han dañado; la canción de Piedad evoca la pérdida de un lugar en el mundo, de ese espacio en el que vivimos con otros intercambiando actos y palabras, por medio de los cuales nos ganamos un puesto en ese espacio, un lugar en el que aparecemos ante los demás y le damos sentido a quienes somos. A esto último es a lo que se refieren las palabras de Margarita: la ruptura de nuestra condición de actores dentro de ese espacio; la pérdida de un marco de referencia para pensarnos a nosotros mismos y aparecer ante los demás como seres singulares. Sin embargo, las palabras de Margarita nos dejan ver que a pesar de que ha sido destruido el escenario que nos permitía pensarnos como actores, este hecho no limita nuestra capacidad de volver a comenzar, de “empezar a superarlo”. Esto último es justamente lo que Hannah Arendt va a encontrar como fundamental en la condición humana, y es que aunque todo lo que nos rodea nos condiciona de cierta manera, en el sentido en que afecta nuestras vidas hasta tal punto que se convierte en un marco de referencia, no nos condiciona *absolutamente*; siempre hay un resto, un exceso que es propio de la pluralidad humana y su capacidad de volver a comenzar y de ser un nuevo comienzo. Lo que Arendt nos enseña en varios lugares de sus reflexiones, es que a pesar de que nos encontremos sumidos en un silencio absoluto, en un tiempo oscuro en el que hemos perdido todo aquello que nos hacía sentirnos en casa en el mundo, esto no destruye del todo nuestra capacidad de volver a comenzar, de volver a dotar de sentido nuestra vida, de darle un sentido enteramente nuevo a partir de esa misma experiencia de fractura, teniendo en cuenta las posibilidades que se abren en nuestro ser en el mundo con otros, y la apertura de sentido que hace posible la misma pluralidad.

² Testimonio de Margarita, gestora de memoria, Taller de la memoria, Santa Marta, junio de 2009.

Sin embargo, esta lectura de algunos de los testimonios de las mujeres desplazadas de acuerdo con la cual el daño que ellas sufren se liga precisamente a dejar de tener un lugar en el mundo y, más concretamente al cierre de posibilidades para actuar junto a otros, no es la única o más evidente lectura del desplazamiento forzado. En un primer momento, antes de exponer con más claridad esta perspectiva, quisiera comenzar por dar cuenta de esa postura teórica de la que voy a partir, esto es, que el daño del desplazamiento que me interesa abordar es precisamente la ruptura o desgarramiento de un mundo común y de un espacio político. Al adoptar esta lectura, si bien renuncio al análisis exhaustivo de las demás perspectivas posibles, me es posible mostrar, por un lado, de qué manera, a partir de ciertos fragmentos de lo que han narrado algunas víctimas de la violencia en Colombia, el desplazamiento forzado nos permite complejizar lo que Arendt propone desde unas condiciones histórico-culturales distintas a las que animaron sus planteamientos; pero a la vez, por otro lado, hace que éstos retomen una actualidad dentro de las discusiones del daño que sufren los desplazados internos en Colombia, movilizándolo, muy en consonancia con esta autora, la reflexión desde experiencias con las que nos confronta el presente.

A. El daño político: una lectura del daño que ocasiona el desplazamiento forzado

La perspectiva del daño como daño político no resulta del todo evidente, sobre todo dentro de los debates actuales entorno al desplazamiento forzado en Colombia³. La mayoría de las voces dentro del debate, se centran o bien en *tratar* el problema desde perspectivas psicológicas-humanitarias o bien desde perspectivas gubernamentales (económicas, de urbanismo y movimientos poblacionales). De igual manera, hay una serie de discursos que abordan el problema desde una perspectiva jurídica, a partir de nociones como “restablecimiento”, “reincorporación” o “restitución” de los derechos de la población en desplazamiento; y, sin embargo, “estas nociones son presentadas como formas de restablecer o de garantizar el goce efectivo de los derechos de los desplazados, sin que previamente se haya determinado en qué consiste el daño de derechos que debe ser restablecido”, y en qué sentido ha de entenderse como un daño de derechos (Restrepo,

³ Si bien resulta interesante la relación que existe actualmente entre las diferentes posiciones teóricas y académicas sobre el desplazamiento forzado en Colombia y las diferentes formas en que este problema se ha abordado, no voy a detenerme en este punto, puesto que me obligaría a desviarme del argumento principal de este trabajo que parte de una de estas posiciones, y no la única, como supuesto teórico para poder plantear la pregunta central del trabajo, a saber, la posibilidad de pensar, a partir de Arendt, la reconstrucción del espacio político.

325). No obstante, el enfoque de algunos académicos colombianos, entre estos, Esteban Restrepo, apunta más bien a considerar el problema del desplazamiento desde una perspectiva *política*. Esto, evidentemente, trae consigo discusiones sobre qué entender por político en general, en las que no me detendré en esta ocasión, debido a que exceden el propósito central de este trabajo, sino que sólo me ocuparé de dar una lectura de cómo entender lo político, a partir del pensamiento de Arendt. En todo caso, vale la pena destacar que este enfoque, en cierta medida minoritario, de la pregunta por lo que está detrás del discurso sobre la pérdida de derechos en cabeza de los desplazados, permite aproximarse a la pregunta por la relación entre un individuo, titular de unos derechos, y la comunidad en la que vive. Es por esto que me resultó de particular interés el artículo publicado por Esteban Restrepo, en el libro *Más allá del desplazamiento*: “El desplazado como paria. La garantía de los derechos a la verdad, justicia y la reparación de las víctimas del delito de desplazamiento forzado en Colombia”.

De hecho, en este primer capítulo quisiera adoptar ciertas reflexiones que hace Restrepo en este texto, sin entrar a analizar detalladamente su contenido o los debates que lo rodean. La propuesta de lectura que introduce Restrepo y de la que me parece interesante partir, tiene que ver con la manera en que él pone de manifiesto que el daño ocasionado por el desplazamiento forzado está relacionado con lo que proponía Arendt con respecto a los *apátridas*, es decir, con el vínculo existente entre la pertenencia a un espacio político y la posesión de unos derechos fundamentales, de modo que en el momento en que estas personas se vieron obligadas a abandonar este espacio perdieron con él sus derechos. Más precisamente, me interesa el énfasis que le da este análisis, de la mano con el pensamiento de Arendt, al daño del desplazamiento forzado como la pérdida del espacio político al verse desgarrada la comunidad. Sin que yo quiera sugerir con ello que el espacio político para Arendt es meramente un espacio de derechos: se trata más bien de un espacio en común que, como lo veremos más adelante, requiere de los derechos para darse, pero también excede la dimensión de lo instituido para reconfigurarlo y establecer nuevos modos de relación.

1. El daño político y la pérdida de derechos

En muchos lugares de su obra, luego de haber vivido las experiencias totalitarias que azotaron el panorama político europeo del siglo XX, Arendt considera que es necesario volver a plantearse la pregunta por cómo entender lo político, no sólo a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, sino precisamente en ese momento de ruptura. En este sentido, luego de los fenómenos totalitarios aquello que se veía más devastado

teóricamente era la concepción de lo político, razón por la cual, y siguiendo lo que nos sugiere esta cita, se convierte en algo de la mayor urgencia para la autora el perseverar en la cuestión de la política y preguntarse una y otra vez “¿Qué es la política?” para intentar *darle un nuevo giro*.

Si bien lo que me ocupa en este trabajo no es dar cuenta de todo lo que el complejo concepto de lo político implica dentro del pensamiento de Arendt sí es necesario dar una explicación de en qué sentido es político el daño que sufren las personas que son forzadas a desplazarse.

Lo que Arendt parece percibir, en el capítulo noveno de *Orígenes del Totalitarismo* (en adelante, OT), y que es rescatado en la lectura de Restrepo, es que aquello que llama la atención en el fenómeno de los *apátridas* es que estas personas, al no tener un status jurídico, por no pertenecer a ningún Estado, quedaban desprovistas de unos derechos que habían sido pensados hasta entonces como inherentes al hecho mismo de ser humanos. Lo que es posible comenzar a vislumbrar desde esta idea es que los derechos dependen de nuestra pertenencia a un mundo, a una comunidad de personas que reconozca que formamos parte de ella, que *contamos* dentro de ella, en palabras de Arendt, que vivimos dentro de un marco en el que somos juzgados por nuestras acciones y opiniones. De este modo, la fractura de este marco lleva consigo el hecho de ser considerados meramente como seres humanos, en general, “sin una profesión, sin una ciudadanía, sin una opinión, sin una obra mediante la cual identificarse y singularizarse” (Arendt, 1976, 302. Traducción mía). Así pues, lo que nos deja el análisis de Arendt en torno a los apátridas no se limita simplemente a una reflexión sobre la garantía – o su imposibilidad – de los derechos humanos, sino que esto nos conduce a pensar la relación misma que se establece entre los seres humanos, la comunidad a la que pertenecen y las posibilidades de acción que se les conceden o se les abren de acuerdo a los derechos que se les conceden o no dentro de una determinada comunidad.

Este daño que Arendt tematiza en sus reflexiones sobre aquellas personas que se vieron obligadas a abandonar sus países tiene que ver directamente con lo que para ella configura el espacio político. Este fenómeno de los sin-estado saca a la luz una condición que no parecía concebible hasta ese momento. Arendt describe la situación de estas personas como estando “por fuera del redil de la ley”, lo que significa para Arendt la pérdida de un marco, de unos límites, pero también de unas formas de relación que permiten que los seres humanos aparezcan unos ante los otros dentro de una comunidad humana. Para Arendt el concepto de derecho no es simplemente algo que posee o que está en cabeza de un titular, sino que tiene que ver con el carácter más político del ser humano, a saber, su capacidad de actuar conjuntamente con otros. En este capítulo de OT,

Arendt nos brinda una noción de la ley que resulta estrechamente vinculada con su concepción de la política. Para Arendt, “las leyes positivas en los gobiernos constitucionales están diseñadas para erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre los seres humanos cuyas comunidades se encuentran continuamente en peligro por los nuevos que nacen en ella” (465, Traducción mía). En esta cita se ponen de manifiesto algunos elementos que nos permiten acercarnos a lo que constituye lo político para Arendt. En primer lugar, esboza una comprensión de la ley que, de nuevo, debe entenderse como un límite que brinda una cierta estabilidad y confianza, como aquello que enmarca las acciones de los seres humanos y genera una distancia entre ellos que les permite que aparezcan unos ante los otros. Sin embargo, la ley se construye como un enunciado negativo, en el sentido en que dice qué es lo que *no* se puede hacer, pero en ningún caso prescribe qué hacer. En palabras de Arendt “la pertenencia a un marco legal [*Lawfulness*] establece limitaciones para las acciones pero no las inspira; la grandeza, pero a la vez la perplejidad de las leyes en las sociedades libres es que éstas sólo nos dicen lo que no debemos hacer, pero nunca lo que debemos hacer” (467, Traducción mía). En esta medida, los actores necesitan esta seguridad que establece la ley para poder actuar, y sin embargo, la acción siempre representa una posibilidad de desestabilizar este marco y así es siempre un exceso, es siempre la posibilidad de rebasar esos límites. De esta manera, la ley permite que haya una estabilidad para poder establecer relaciones entre los actores, brinda una cierta confianza que permite que los seres humanos puedan comenzar acciones juntos. Pero no hay que perder de vista, en segundo lugar, que la acción para Arendt va de la mano con la condición humana básica de la natalidad; todo ser humano que nace, que se introduce en una comunidad, representa la posibilidad de actuar y por esta capacidad de siempre comenzar de nuevo. De modo que el ser humano es un nuevo comienzo él mismo. Aquí es posible notar, entonces, algo que resulta fundamental para comprender esta noción de lo que es la acción para Arendt y es que ésta es siempre algo impredecible y espontáneo, y por esto mismo representa siempre un peligro, pues siempre puede poner a tambalear el marco y los límites que precisamente la hacen posible.

Asimismo, puede verse que esta comprensión del derecho se distancia de una concepción tanto liberal clásica, en la que el sujeto es la fuente y por esto posee por sí mismo una serie de derechos, como también de una concepción comunitarista, según la cual los derechos emergen de la pertenencia a una comunidad histórica y culturalmente constituida, de modo que están ligados a una identidad comunitaria. Arendt nos permite vislumbrar el carácter relacional de los derechos y las leyes, de modo que, al ser desarraigados de su comunidad, al ser expulsados de todo marco legal, los apátridas han perdido ese marco y esos límites que les permitían

comenzar acciones con otros y así establecer redes de comunicación entre unos y otros; y con ello distintas formas de relacionarse en ese espacio de aparición ante los otros por medio de acciones y palabras que es lo que nos permite desplegarlos en nuestra completa singularidad con todos las discrepancias y peligros que esto pueda significar. Es en esto que consiste, a grandes rasgos, el daño político: un daño tanto en el escenario de aparición, ese espacio político del que son desvinculados, como un daño en la cualidad misma de ser actores dentro de una comunidad política.

Así pues, en primer lugar voy a esbozar una forma en la que es posible ver cómo la realidad de los apátridas, de la que habla Arendt en *OT*, pone de manifiesto las falencias y el alcance de una comprensión tradicional –no relacional en el sentido antes indicado– de los derechos del hombre, a la vez que destaca ese carácter relacional que los atraviesa. Con esto intento mostrar la estrecha relación que hay entre el daño político y la pérdida de un *derecho a tener derechos*. Más adelante, voy a mostrar de qué manera el daño a la comunidad se expresa en dos esferas que están estrechamente vinculadas en la propuesta arendtiana, pero que voy a exponer en dos secciones: la destrucción del escenario y el daño a la calidad de actores de las personas que constituían esa comunidad.

Sin embargo, y antes de continuar, resulta necesario todavía preguntarse por la relación que pueda establecerse entre las condiciones de los refugiados, en el contexto de la post-guerra, como las analiza Arendt, y la situación de los desplazados en Colombia. Resulta evidente que no se trata del mismo fenómeno y podría pensarse que en nada se asemejan, si se piensa que el ser *apátrida* implica justamente el no pertenecer a ningún Estado y es de este hecho que se deriva su condición de estar por fuera de la ley; mientras que los desplazados internos siguen considerándose como ciudadanos jurídicamente. Sin embargo, más que trasladar las reflexiones de Arendt al contexto colombiano, quiero sugerir que éstas ponen de manifiesto algo que da luces para pensar, como lo propone Restrepo, cuál es el daño que sufre una persona que es violentamente desplazada de su hogar, de ese lugar que ocupaba en el mundo. Lo que considero que es interesante mostrar es que, en el capítulo noveno de *OT*, Arendt nos permite notar el significado relacional, político de los derechos, para así dar cuenta del daño del desplazamiento como un “daño político” y estrechamente vinculado con la mencionada noción de derechos.

En este sentido, lo que las reflexiones de Arendt nos permiten pensar es que aquello de lo que son despojados los apátridas no es simplemente la ciudadanía, como pertenencia a una nación y los derechos particulares; al perder sus hogares, los apátridas no pierden sólo un derecho a la libertad o a la libre expresión; el verdadero daño tiene que ver con el hecho de que

dejan de pertenecer a la comunidad humana que hace que esos derechos puedan ser reclamados, pero a la vez, con que pierden derechos que les permiten actuar y establecer entre ellos otras formas de comunidad, en las que pueden aparecer nuevos problemas y nuevos sujetos. En palabras de Arendt: “la calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos” (376).

De esta manera, lo que Arendt logra percibir de este fenómeno de expatriación masiva es que la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución francesa guardaba en su interior una ironía punzante. Y es que lo *inalienable* de estos derechos apuntaba justamente al hecho de que pertenecían al hombre de manera abstracta, independientemente de su pertenencia a un Estado o a una Nación, independiente de una historia. Sin embargo, el fenómeno de los apátridas de Europa nos revela el error de los teóricos franceses, no sólo en la manera de pensar la proveniencia de los derechos del hombre, sino en la concepción misma de los seres humanos en términos de una naturaleza humana. Arendt considera que un rasgo fundamental de la condición humana es precisamente su pluralidad y el poder desplegarla en la acción en concierto, en la acción que se da sólo entre unos y otros, y es por esto que es sólo dentro de este tejido de relaciones que el discurso de los derechos cobra sentido. Lo que estaba en juego en la concepción francesa de los derechos es que éstos procedían o estaban estrechamente ligados a una noción de la naturaleza humana, eran derechos que se derivaban directamente de la naturaleza, de un derecho natural. Y Arendt precisamente muestra cómo la realidad de los apátridas hace evidente que los derechos no son algo que pertenezca de suyo a los hombres en virtud de este *ius naturale*, sino que rescata el aspecto político que se mencionaba más arriba de los derechos entendidos como los límites y relaciones necesarias para comenzar acciones con otros y no, como ocurrió con los apátridas, para recibir un trato “humanitario” en donde se reconoce meramente su desnuda humanidad.

El problema con esta última aproximación, es decir, con el hecho de considerar a un ser humano abstractamente, tiene que ver con lo que nos recuerda Jacques Rancière –si bien en un tono que para él no deja de ser crítico– y es la consideración que hace Arendt de la distinción griega de dos formas de vida: *zoe*, que hace referencia a la vida meramente fisiológica, animal, y *bios* que señala “una forma de vida”. Esta segunda acepción de *vida* es la vida humana como una vida característicamente política, esto es, “la vida de grandes acciones y nobles palabras” (Rancière, 2004, 299. Traducción mía). De este modo lo que subraya Rancière de la lectura arendtiana es que al verse obligados a abandonar su condición de

ciudadanos, son despojados de su forma de vida política. Con esto, precisamente, los apátridas quedaban en una condición “por debajo” de cualquier consideración dentro del ámbito político, de la vida pública. Como lo señala Arendt: “ Su situación no es tanto que no son iguales ante la ley, sino que la ley no existe para ellos; no tanto que son oprimidos, sino que nadie quiere oprimirlos” (Arendt, 1976, 293. Traducción mía). Lo que resulta chocante en este pasaje es precisamente esa idea de que los apátridas no son ni siquiera oprimidos, están, como sugiere Rancière, en un estado “por debajo” de la opresión (299), puesto que son completamente invisibles, inaudibles, incontables dentro de ese espacio político. Y es justamente debido a este estado “por debajo” de la opresión, por fuera de cualquier espacio político que estas personas se ven desposeídas de derechos, de los límites necesarios para actuar y hacerse visibles y singularizarse dentro de ese espacio político; lo que en últimas es para Arendt la realización del modo de vida político, específicamente humano. Es por esto que la situación de los apátridas que quedan desposeídos de sus derechos, pone de manifiesto la paradoja que reside en el seno de éstos últimos:

Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido definidos como “inalienables” porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos (370).

La paradoja presente en este aparte tiene que ver con el hecho de que si bien estos humanos no han dejado de ser humanos, por el hecho de haber quedado sin un Estado, han perdido esos mínimos derechos que les eran otorgados por su condición de *ser* humanos. En este punto lo que Arendt muestra es que debido a que estos derechos se entendían como naturales y debían ser garantizados por los Estados, únicamente, su efectividad y cumplimiento quedaba atada a los derechos de los ciudadanos. Lo que ocurre en este caso es que los derechos humanos terminan por identificarse con los derechos de los ciudadanos y, paradójicamente, no pueden ser reivindicados por aquellos que han sido desplazados de su país de origen. Aunque en este punto uso el término “desplazados”, dado que en el capítulo noveno de *OT* Arendt misma se refiere a este término que surge para referirse a los apátridas de Europa en la post-guerra, ella considera que esta terminología no le hace del todo justicia a la condición en la que se encuentran estas personas. A su modo de ver, el término “apátrida” o “sin-estado” por lo menos reconoce que estas personas han perdido la protección de cualquier Estado, mientras que, según la autora, el término “desplazado” intenta acabar con la condición de apátrida ignorando o

haciendo invisible su existencia (Arendt 1976, 279). Sin embargo, y aunque este término no sea el más acertado para describir la situación de los sin-estado de Europa, dentro de las reflexiones de Arendt, resulta interesante, para efectos de este trabajo, el hecho de que aquello que ocasiona el daño político que hemos venido esbozando es precisamente ese hecho que se reconoce en la época, esto es, el desplazamiento; el hecho de que estas personas, al igual que el caso de las víctimas del conflicto en Colombia, fueron desplazadas y obligadas a abandonar sus hogares. No obstante, esto me permite insistir en que si bien es cierto que es posible acercar el ejemplo con el que ilustra Arendt estas reflexiones, a saber, el de los apátridas, al ejemplo que ilustra las reflexiones de este trabajo, el caso de los desplazados internos en Colombia, por medio precisamente de ese hecho de haber sido *desplazados* forzosamente del lugar en el que vivían, es necesario tener en cuenta la gran diferencia que separa ambas experiencias. La diferencia consiste básicamente en que, en contraste con los sin-estado, los desplazados en Colombia siguen siendo jurídicamente ciudadanos colombianos, siguen gozando de los derechos que proclama la constitución de este país, aunque esto sólo sea de manera formal, es decir, únicamente en lo que prescribe la ley. Sin embargo, la perspectiva de Arendt nos permite ver que para que los derechos sean *efectivos* políticamente, estos deben servir, como se dijo más arriba, como límites para la acción, y el problema justamente es que aquello que está en riesgo o aquello que se daña con el desplazamiento forzado es justamente ese espacio político, el espacio para la acción.

Asimismo, se saca a la luz algo que quedaba oculto bajo la manera clásica de entender los derechos, y es el hecho de que éstos *sí* se pueden perder en el instante en que se es despojado de esa comunidad a la que originariamente se pertenecía, puesto que sin ella, no sólo perdemos nuestra ciudadanía y los derechos ligados a ésta, sino que lo que demuestra Arendt, es que también perdemos nuestros derechos *qua* hombres. A este respecto, Étienne Balibar propone que si bien los derechos del ciudadano se pensaban como una institución de segundo orden, es decir, fundada precisamente *sobre* los derechos humanos, al perder esa comunidad que hacía efectiva cualquier garantía de los derechos del ciudadano también se termina perdiendo la capacidad de reclamar los derechos humanos. Como lo expone Balibar: “cuando los derechos del ciudadano o sus garantías correspondientes son abolidos o históricamente destruidos para a masas enteras de individuos, los derechos humanos o de la persona lo son igualmente” (Balibar, 2007). En este sentido, lo que esta realidad del desplazamiento forzado (no sólo en Colombia sino también en el caso de los apátridas) pone de manifiesto es una relación muy estrecha entre los derechos humanos y los derechos del ciudadano, pero más aún, que estos

derechos tienen sentido en cuanto son relacionales. Balibar propone entonces que:

“si la abolición de los derechos del ciudadano significa también la destrucción de los derechos del hombre, es porque en realidad los segundos reposan sobre los primeros y no a la inversa. Al respecto existe una razón intrínseca, inherente a la noción misma de « derechos » y a su carácter relacional, o más exactamente, a la idea de reciprocidad que les es inherente: los derechos no son « propiedades » o « cualidades » que los individuos poseen cada uno por cuenta propia, sino *cualidades que los individuos se confieren los unos a los otros*” (Balibar, 2007)

Si ser ciudadano implica justamente esa idea relacional entre unos y otros, la noción de humanidad que tiene en mente Arendt, por oposición a la idea de abstracta de hombre que tenían los teóricos franceses de la Revolución, es una humanidad ya siempre plural: un mundo siempre habitado por *los* hombres y ya no por *el* hombre. La noción de ciudadanía con la que están vinculados los derechos no tiene entonces que ver con esa noción de ciudadano o de sujeto que tenían en mente los filósofos políticos del Estado-nación, sino que, justamente, el ciudadano, o aquel que participa de la política, es aquel que se *hace* sujeto por medio de acciones, de reivindicación de esa misma ciudadanía y de la posibilidad de actuar de cualquiera con cualquiera. En este sentido, la acción política para Arendt es la manera mediante la cual los sujetos se crean a sí mismos como actores, haciendo visible y revelando un entramado que se teje en sus acciones y palabras; un entramado en el que el mundo dado que los actores comparten es retejido o compartido en otros términos a los dados.

Esto último parece permitirnos explicar por qué fracasaron de manera tan rotunda las dos soluciones al fenómeno de los apátridas, anteriores a la *solución final* de las experiencias totalitarias. Al considerar que el problema o el daño que habían sufrido estas personas radicaba en un problema de nacionalidad o de carencia de ciudadanía y sus beneficios, los Estados consideraron que las soluciones debían ser o bien la *Repatriación*, o bien la *Naturalización*. Sin embargo, estas “soluciones” fracasaron pues, lo que habían perdido los apátridas no tenía tanto que ver con su nacionalidad, sino con el hecho de haber sido despojados de un lugar en el mundo y de dejar de ser *tenidos en cuenta* dentro de una comunidad humana. Como bien lo expone Arendt:

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones. Algo mucho

más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos de que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga (375).

Esta cita ya nos permite vislumbrar ciertos elementos que van a ser determinantes para entender en qué consiste la noción de comunidad humana para Arendt y cómo en ésta se erige un espacio *entre* los hombres en el que, como lo dicen sus palabras, *se hacen significativas las opiniones y efectivas las acciones*; un espacio que es político en la medida en que *comenzamos* acciones con otros y modificamos ese mundo compartido con el que tenemos que ver. Y es justamente este daño el que parece estar ligado al hecho de ser desplazados forzosamente, tanto en el caso europeo de los apátridas como en la realidad colombiana. La pérdida que está en juego aquí va más allá del hecho concreto de las fronteras de un país, de la pérdida de unos derechos ciudadanos. Esto nos permite pensar entonces que aún si los desplazados por la violencia siguen siendo ciudadanos del Estado colombiano, han sido despojados de la comunidad en la que eran *tenidos en cuenta*, han perdido ese espacio y con él la posibilidad de que sus palabras y acciones sean consideradas significativas en una comunidad humana. Es por esto que es posible que el análisis de Arendt sobre los apátridas nos dé luces sobre aquello que pierden también los desplazados colombianos, aunque las situaciones que rodean ambos acontecimientos no sean las mismas.

De la mano con esto, entonces, es posible introducir el concepto que juega un papel fundamental dentro de la propuesta del daño tanto a los apátridas, como sus implicaciones en el fenómeno colombiano. Lo que Arendt percibe en su análisis es que hay algo que subyace a los derechos humanos que, como vimos, es esa pertenencia a una comunidad humana, una comunidad que no necesariamente queda subsumida a la pertenencia a un Estado. En esta medida, Arendt nota que hay un derecho, en cierta forma, anterior que nos permite tener y “gozar efectivamente” de los demás derechos, esto es, un *derecho a tener derechos*: “Llegamos a ser conscientes de la existencia de una *derecho a tener derechos* (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada” (Arendt, 1982, 375).

La pregunta entonces es que este derecho no puede pensarse, de la misma forma que lo pensaron los revolucionarios franceses, como un derecho

inalienable o inherente que se asegure por sí mismo, sino que debe tener, como se decía más arriba, el carácter contingente de los asuntos humanos. Y esta *forma del derecho a tener derechos* no se justifica por una necesidad teórica, sino que es la realidad misma la que nos lo muestra de este modo, en las distintas experiencias, como la de los *apátridas*, donde lo que se pierde parece ser justamente este *derecho*. A este respecto Restrepo aduce que :

La pertenencia a una comunidad de origen —a un mundo que se comparte en común— a partir de la cual se forja una humanidad esencial⁴ que permite la autodeterminación, mediante la formación de opiniones propias acerca del mundo compartido y la iniciación de acciones colectivas es aquello que Hannah Arendt denomina el “derecho a tener derechos”: una especie de derecho “madre” —que podría adscribirse a una noción general de ciudadanía y pertenencia políticas— que posibilita el ejercicio de los demás derechos y libertades”

El *derecho a tener derechos* parece entonces definirse como una *relación*; no puede decirse que el derecho a tener derechos *sea* la comunidad misma, sino que es la relación que tienen los individuos humanos con un espacio, en el que aparecen los unos frente a los otros como *singulares*, alrededor de un interés común que los conduce a actuar conjuntamente y a expresar sus opiniones frente a los demás, a ser tenidos en cuenta como *iguales*. Esto último que resulta fundamental en la exposición de Arendt en ese capítulo, y es retomado por la lectura de Restrepo, indica una concepción de la igualdad muy diferente a la contenida en la Declaración de los Derechos del

⁴ Si bien me parece importante rescatar de esta cita la expresión de un derecho “madre” que pone de manifiesto precisamente ese carácter relacional y vinculado con la idea de una comunidad plural de seres humanos, me parece necesario señalar que las expresiones de “humanidad esencial” y de “comunidad de origen” me resultan un tanto problemáticas, teniendo en cuenta que, por un lado, Arendt habla de *los hombres* más que de humanidad precisamente para evitar entrar en un discurso esencialista o naturalista del ser humano. Y por otro lado, la comunidad para Arendt, precisamente por su carácter político, es decir, de acuerdo con lo que ya se ha desarrollado a lo largo del trabajo, siendo un espacio para la acción conjunta en el que los actores se piensan cada uno como un *nuevo comienzo*, hace que resulte difícil considerar que hay un origen de esa comunidad, un momento fundacional. De cierta forma, cada ser humano es él mismo un origen, tiene la capacidad de comenzar algo enteramente nuevo y modificar el mundo y los cimientos de la comunidad existente. Por esto mismo, la comunidad para Arendt está fundada a partir de esa pluralidad que hace que sea imposible rastrear un único origen, un único *arché* que la unifique y permita que cada miembro de esa comunidad pertenezca a ella por un vínculo identitario.

Hombre; a saber, la idea de que la igualdad no está dada de antemano sino que “llegamos a ser iguales como miembros de un grupo, por la fuerza de nuestra decisión de concedernos derechos iguales” (380). Es muy interesante la manera en que Arendt reconoce algo que va a ser retomado más adelante en este trabajo y es la importancia del hecho de que no haya un *poder* externo que otorgue o conceda la igualdad; el que ésta no esté dada de antemano “desde arriba”, sino que sean los actores mismos los que *deciden* concederse entre sí una serie de derechos que pueden posibilitar relaciones de igualdad; son los actores los que mediante sus acciones se hacen valer como iguales; y son los actores los que tejen también relaciones de igualdad no reducibles solamente a lo establecido por el derecho.

Así pues, en lo que sigue de este capítulo, voy a exponer de manera más detallada todas las aristas que están en juego en lo que constituye la comunidad humana y el espacio político para Arendt, para luego ver con más detenimiento aquello que es desgarrado y fracturado por la violencia del desplazamiento.

2. La comunidad y su desgarramiento

Las reflexiones de Arendt en torno a la destrucción de una comunidad se centran especialmente en el escenario que dejó el totalitarismo, pero no se limitan a esta experiencia; más bien nos interpelan, nos hacen cuestionarnos por las implicaciones de una devastación, de un traumático y violento acontecimiento, en los que nos hemos quedado sin palabras, sin ojos, sin oídos, en una total oscuridad. Estos momentos que ella misma consideraba “tiempos de oscuridad”, son lo que nos impulsan a la reflexión por la que, como lo dice acertadamente Maurice Blanchot, estamos “a la espera de una mirada más amplia, de la posibilidad de ver, de ver sin las palabras mismas que significan la vista” (Blanchot, 1999, 55).

Estas palabras hacen eco de algo que Arendt veía al preguntarse por la posibilidad de hacer frente al totalitarismo y su comprensión, luego de que “esos actos han pulverizado, sin ninguna duda, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 1994, 34). En esta medida, lo que parece estar detrás de la propuesta arendtiana es que aquello que queremos comprender nos excede y escapa a las herramientas que nos permitían percibir el mundo de cierta manera y a pensarnos como parte de él, pues hemos perdido precisamente aquello que nos hacía “sentirnos en casa en el mundo”. El reto, sin embargo, que Arendt claramente ve en *Men in Dark Times*, es que ante un episodio de violencia y de oscuridad, los seres humanos que no sólo han vivido allí sino que, como Margarita, han sufrido una fractura en la manera en que se

comprendían a sí mismos en el mundo, tienden a mirar con temor y recelo el ámbito público y la política.

No obstante, Arendt nos brinda igualmente la otra cara de esta moneda y es que de la misma forma en que los fenómenos totalitarios o la devastación de la violencia de los grupos armados en Colombia son acontecimientos inesperados e impredecibles, este carácter es igualmente lo que parece presentarse como la posibilidad que tienen los seres humanos para enfrentarlos y poder reconfigurar un tejido de relaciones desde ese enfrentamiento, desde una experiencia política. Lo que está en juego aquí es precisamente una reconfiguración que no busca simplemente “sanar”, sino justamente darle un nuevo sentido a ese mundo que fue destruido.

Así pues, como Arendt lo planteaba en *Orígenes del totalitarismo*, lo único que no pueden extinguir o destruir estos fenómenos de violencia es justamente ese carácter de espontaneidad ya que ésta atraviesa a los seres humanos por el simple hecho de nacer: “la espontaneidad no puede ser enteramente eliminada mientras que no sólo esté conectada con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo” (Arendt, 2004, 533). Esta espontaneidad entonces es lo que Arendt va a rescatar como aquello que permite que pueda activarse el proceso de comprensión y, a la vez, es lo que nos permite *actuar*, en el sentido que tiene esto para Arendt; esto es, “to take an initiative, to begin (as the Greek word *archein*, “to begin”, “to lead”, and eventually “to rule”, indicates), to set something into motion” (Arendt, 1998, 177). Sin embargo, para Arendt este actuar presupone la comunidad política, un espacio que compartimos con otros, un espacio físico o material en el que hemos construido nuestro *mundo*, y un espacio en el que aparecemos frente a otros y nos revelamos como quiénes somos mediante la acción y el discurso. El problema está en que nos encontramos de nuevo ante la misma paradoja que Arendt entrevía con respecto a la comprensión; a saber: ¿cómo actuar, cómo empezar de nuevo, si ese espacio en el que es posible la acción ha sido destruido? ¿Cómo, si es posible, recomponer ese espacio?

Pero antes de abordar e intentar esbozar una posible respuesta a estas preguntas que nos permita darnos una idea de cómo recomponer ese espacio, es necesario comenzar por delimitar en qué consiste ese *escenario* en el que pone en escena la acción, al igual que los actores que la realizan, para luego tener claridad sobre aquello que los agentes armados han destruido al forzar a las personas a abandonar sus comunidades. Una vez que hayamos expuesto ambos momentos será posible volverse a plantear la pregunta que recorre, una y otra vez, las consideraciones de Arendt sobre esos períodos de silencio después de una catástrofe donde se impone “la tranquilidad del pesar” (Arendt, 1982, 343).

3. El escenario

Desde el momento en que nacemos, lo recuerda Arendt, estamos arrojados en un espacio, no solamente como animales atados a la tierra (*earth-bound creatures*), sino como seres humanos que debemos compartir esa tierra con otros, quienes junto con un mundo de cosas que creamos a partir de nuestro trabajo, constituimos un escenario más humano, un *mundo*, en el que nos sentimos en casa y en el que intentamos, al menos de manera temporal, suspender la condición de extranjeros con la que llegamos a él.

Así pues, el escenario no se compone solamente de un suelo, como lo es la tierra, sino de un teatro que hemos construido y en el que representamos distintos roles, en el que nos interpretamos a nosotros mismos, mediante acciones y discursos, y nos damos a conocer ante un público que más bien parece haber “quebrado la cuarta pared”, como dicen los teóricos del teatro, es decir, que no es un público pasivo que sólo nos observa, sino un público que es a su vez actor. Y es justamente esto lo que hace que ese espacio sea político para Arendt, esa obra de teatro que interpretamos a lo largo de la vida y en la que representamos un papel que es único y que es propio, que se distingue del de los otros actores precisamente por nuestros actos y palabras. Pero Arendt va a insistir igualmente en que a pesar de que interpretamos diferentes papeles, de esa *singularidad* que se despliega en nuestros actos, todos somos actores en un mismo escenario, en un constante diálogo, puesto que “ Si los seres humanos no fueran iguales no podrían si quiera entenderse... Y si no fueran distintos, cada ser humano distinto de cualquier otro que haya sido, sea, o vaya a ser, no necesitarían del discurso o de la acción para hacerse entender” (Arendt, 1998, 175). Esto último, a su vez, revela algo que constituye el predicamento más político de la condición humana, y es que no se trata de un monólogo, del aparecer de una persona sino del “estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt, 1997, 45). En *La Condición Humana* Arendt le atribuye una serie de características o predicamentos a este modo de relacionarse los hombres unos con otros que ella llama *acción*. Sin embargo, si bien estas categorías se van entrelazando para constituir aquello que es la acción humana para Arendt, éstas no la limitan por completo, no la determinan y le dan un único y unívoco sentido a lo que es la acción. Precisamente, la acción en el pensamiento arendtiano siempre es un exceso, un *acontecimiento* y en ese sentido es algo completamente nuevo e impredecible que trae consigo una multiplicidad de sentidos y que por esto mismo, se presenta como una interrupción en el mundo y en la manera en que lo habíamos venido pensando. En esta medida, la acción de la misma forma que piensa Arendt la comprensión, es un proceso que no se agota en un mero acto, sino que trae consigo una multiplicidad de consecuencias que se escapan, tanto de la

clasificación y determinación absolutas del significado o el sentido pleno y a su vez, escapan incluso al actor que las *inicia*. Es justamente por esta razón que la acción política no tiene *un* dueño, *un autor*, sino que parte justamente del hecho mismo de la pluralidad de los hombres, confiriéndole así una pluralidad de sentido. De la misma forma, y como la autora misma lo expone, “las condiciones de la existencia humana –la vida misma, la natalidad y la mortalidad, la *mundaneidad*, la pluralidad y la tierra- nunca pueden “explicar” lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la simple razón de que nunca nos *condicionan* absolutamente” (Arendt, 1998, 11. Traducción mía).

Y es precisamente esta la relación que existe entre la acción y el escenario: en la medida en que el escenario es ese espacio intangible de aparición, éste se presenta como una condición para que la acción pueda realizarse y desplegar consigo la singularidad de los actores en un mundo plural, pero este escenario no la delimita y la abarca por completo. Esto nos permite entonces establecer una distinción entre ese *ser-en-común* que es ese escenario que se erige en el vivir unos con otros, y el *actuar-en-común*, que precisamente rebasa los límites de ese *ser-en-común*; que permite cuestionar los pilares que erigen ese espacio que compartimos con otros y que permiten darle nuevos sentidos; en cierta manera, que lo interrumpen, lo destituyen para volverlo a erigir bajo nuevas formas, nuevas organizaciones.

De esta manera, ese *mundo* en el que vivimos es un espacio que nos une, puesto que lo compartimos y en el que interpretamos concertadamente una obra de teatro, en el que nos manifestamos ante otros y les damos a conocer nuestro personaje, pero es a la vez un espacio que nos separa, que permite que cada uno esté en un lugar distinto que le permite que los otros lo vean. En este sentido:

Concerned with the matters of the world of things in which men move, which physically lies between them and out of which arise their specific, objective, worldly interests. These interests constitute, in word's most literal significance, something which *inter-est*, which lies between people and therefore can relate and bind them together (Arendt, 1998, 182)⁵.

Estos *intereses* son los que van a permitir que los hombres compartan algo que los une y los relacione. Esto es justamente lo que Arendt denomina

⁵ Con respecto a la inserción de este fragmento del texto, decidí dejarla en su idioma original, con el fin de conservar con mayor fidelidad lo que la autora quiere decir con muchas de las palabras que allí aparecen.

inter-est, “en medio de”. Esto último se presenta por un lado, de manera objetiva, en tanto que se evidencia en un mundo visible y tangible de cosas que el hombre fabrica por medio del trabajo, y que le permiten apropiarse de la naturaleza a la cual está arrojado, quitándole en parte su “esquiva extrañeza”. Pero, por otro lado, Arendt va a identificar un segundo *en medio de*, que podríamos llamar subjetivo, que va a estar conformado por hechos y palabras humanos, que se presenta como intangible, al no poder ser concretado ni materializado en objetos o incluso, en palabras concretas : “We call this reality the “web” of human relationships, indicating by the metaphor its somewhat intangible quality” (183).

Así pues, esto nos permite ver cómo Arendt esboza esa estrecha relación que tenemos los seres humanos con ese entorno o mundo en el que aparecemos ante otros. Y con esto presente podemos pensar aquello que se quiebra o desgarrar al momento de un fenómeno de violencia, como el que nos cuenta Esther Zabala en los relatos de *Memoria Histórica*. Esther nos cuenta que:

A exactos cuarenta días de la muerte de Jorge, el 14 de diciembre de 1989, los hombres malos decidieron acabar con todo lo que encontraran a su paso (...) Se dieron a la macabra tarea de asesinar a los pobladores de la vereda, que eran alrededor de veinte familias con vínculos consanguíneos entre sí, y quemar las casas una por una (...) Los hombres se fueron y la desesperanza y el dolor empezaron a reinar (...) Oscureció. Esa noche tuvieron que dormir a la intemperie y muy temprano caminar a pie para Montería (Wills, 2011, 23).

Con la llegada de los paramilitares a la comunidad, comienza a fracturarse ese escenario de aparición, a partir de mecanismos de violencia que comienzan siendo simple intimidación y terminan siendo similares a lo que Arendt describe en *Dominación total*. Una completa devastación de pueblos enteros, de masacres que no obedecen a ninguna ley, o explicación. En donde a partir de “tareas macabras”, como lo menciona Esther, se desmiembran las familias, se destruyen y queman las casas, “transformando la vida en algo superfluo, fácilmente sacrificable, carente de significación” (Quintana, 2). De manera muy similar a como lo relata Arendt en *OT*, la llegada de estos hombres representa la pérdida de un marco de estabilidad, bajo la forma de “amenazas constantes de amigos que se convierten en enemigos, o de adversarios que no tienen rostros, que no son identificables” (ídem.), puesto que, como cuenta Esther: “Nadie podía llevarles la contraria, y lo peor era que las personas del pueblo alimentaban el poder de los señores armados; les encantaba poner quejas, acusar al vecino, todo con tal de verlos en acción” (Wills, 2011, 34).

Como ocurría en el fenómeno totalitario, los habitantes de estas comunidades pierden la confianza en los otros, dejan de participar de esos espacios comunes y públicos, donde podían antes dar sus opiniones y actuar en común. Tras la llegada de los violentos, las personas se paralizan, se retiran del ámbito público y se retraen dentro de sus casas en un *anillo del terror* (Arendt, 2004).

De la misma manera, el haber perdido ese espacio de aparición y de acción, al haber sido desmembrada la comunidad, se limitan y restringen las acciones de los hombres en un ámbito público, replegándose hasta el punto de perderse de vista de los asuntos públicos y permaneciendo “al margen del redil de la ley” (Arendt, 1982). Como dice este autor, esa violencia que obliga a las personas a desplazarse es un mecanismo que termina por determinar, por sus propios medios, quién *cuenta* dentro de esa comunidad, quién *hace parte* y quién no, puesto que determinan quién vive y quién no; “el desplazamiento forzado tiende a modificar las fronteras de los arreglos sociales y políticos mediante los cuales las comunidades establecen quiénes cuentan políticamente al momento de definir las distribuciones de poder” (Restrepo, 2010, 369). La ley, como se mencionaba más arriba, es un límite, aquello que delimita y da cierta forma o marco a las acciones humanas. Es por esta razón que se erige como una delimitación dentro de la cual es posible que se forjen nuevas relaciones entre los seres humanos, que eventualmente también la cuestionan y reconfiguran. Lo que parece estar en juego en la propuesta de Restrepo es que la violencia del paramilitarismo logra oscurecer y hasta borrar esos límites que proporcionaban las leyes que regían en la comunidad. El problema de esto es entonces que al verse amenazado ese marco se amenazan también las posibilidades de acción, pues cuando la ley pierde ese sentido primordial de estabilidad y claridad que suele tener para el actor, se hace más difícil para éste el volver a comenzar algo nuevo junto a otros.

Esto último resulta de vital importancia porque, en últimas, lo que finalmente se configura y aparece en este espacio político es precisamente ese *quién* que aparece con las acciones y discursos, es decir, los actores mismos.

4. Los actores

Aunque teóricamente esta división entre el escenario y los actores, desde el punto de vista de la concepción arendtiana, puede llegar a ser muy problemática, puesto que precisamente los actores no pueden concebirse como tal sin el escenario, voy a establecer esta división meramente metodológica para concentrarme en un aspecto específico del desarraigo que es la manera como el actor se piensa a sí mismo, cómo se ve violentada

también la manera en que aparece ante los demás y cómo se produce una fractura en las historias que se producen de la vida de estos autores como *historia* de la comunidad misma. Este daño tiene que ver con la manera en que se afecta el sujeto en cuanto político, es decir, en su relación con los demás a través de la acción y el discurso; y la manera como el daño tiene que ver también con la posibilidad del sujeto para singularizarse, para asumirse como *quién* en su ser unos con otros.

En varios momentos de la historia de la filosofía se ha pensado al hombre como un ser cuyo rasgo más esencial es su capacidad de pensar. Ya Parménides reconocía la estrecha relación de identidad que unía al ser con el pensar, de allí que durante mucho tiempo la filosofía se dedicó a pensar que había precisamente algo así como una esencia o naturaleza humana, ligada primordialmente con su racionalidad. Así pues, la filosofía dedicó gran parte de sus esfuerzos en dar con una definición o concepto que permitiera develar eso que hace que un hombre sea eso que es. Sin embargo, esta idea fue uno de los blancos principales de varios pensamientos filosóficos del siglo XX. Y como bien lo expone la autora en una carta a Gerhard Scholem en la que ella afirmaba: “Si procedo de algún sitio será de la filosofía...”. Así, Arendt va a dudar de esa esencia universal y racional del hombre para rescatar en cambio la particularidad y “paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 1993, 200). Esta *condición* de la pluralidad la entiende Arendt como la forma en que nos fue dada la vida en la tierra; se trata del hecho de que estamos arrojados en un mundo que compartimos con otros y que es el escenario en el que actúan y discuten seres únicos, espontáneos y capaces de comenzar una y otra vez. La pluralidad humana es entonces la condición de la vida política porque abre consigo la posibilidad de que cada ser humano pueda *iniciar* algo nuevo, pueda actuar con unos y otros y así sorprender a ese mundo con algo enteramente nuevo e irrepetible. Pero Arendt considera que esa pluralidad guarda dentro de sí una paradoja, en tanto que se trata de la condición humana de ser a la vez plurales y singulares. En este sentido, en ese espacio de aparición que es la política, los hombres ponen de manifiesto ese carácter singular mediante sus actos y palabras, pero a la vez, en ese actuar que es siempre *con otros* seres igualmente singulares. Esto último nos permite entonces darle un giro a una concepción de la identidad personal fundada en una característica primordial que es siempre la misma, que hace que el hombre sea uno y el mismo. Y este giro puede trasladarse también a la concepción misma de comunidad. En este sentido entonces, tanto el individuo como la comunidad, carecen de una identidad fija fundada en un principio único y eterno, para ser pensados a partir de su contingencia. Ya la comunidad no tiene un principio único sino que es ella misma una pluralidad de nuevos comienzos, de principios enteramente únicos y singulares que son los hombres que en ella viven unos con otros. Y

a su vez, los hombres también carecen de ese principio identitario, en tanto con cada comienzo se revelan, una y otra vez, ante los demás como seres únicos y singulares capaces de ser siempre distintos.

De este modo, ya no se trata de llegar a una definición en la que se borren las distinciones de los distintos hombres y sus vidas particulares en virtud de una categoría universal en la que queden todos subsumidos, sino más bien, de dar cuenta de las maneras por medio de las cuales los hombres realzan y hacen aparecer las singularidades y distinciones de sus vidas únicas. Y es precisamente en este punto que resultan importantes las acciones y palabras de los hombres, las cuales se tornan significativas al acontecer en ese mundo común. Así que sólo mediante la acción acompañada de discurso se revela ante los otros el *quién*, hace, en términos de Levinas, su epifanía, aunque para el que actúa permanezca oculto. Para ilustrar esto, Arendt retoma de la religión griega la idea del *daimon* “que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente” (Arendt, 1993, 203). Esta revelación del *quién*, trae consigo a la vez la noción de *contigüidad* humana, puesto que esa capacidad reveladora de la acción y del lenguaje sólo es posible en un ámbito de *interacción*, es decir, con otros pero “ni a favor, ni en contra” (204).

Sin embargo, este carácter de *contigüidad* tiene un matiz que vale la pena rescatar. El hecho de estar con otros, o ante ellos, no implica una identidad entre unos y otros como cuando se piensa en una masa. Esto se debe a que la *contigüidad* implica a la vez un espacio, una distancia entre unos y otros que les permita aparecer como singulares y distintos.

Si bien la acción y el discurso permiten que el *quién* aparezca ante otros, no es posible del todo que el discurso o las palabras apresen por entero esa epifanía. Esta infabilidad del *quién*, tiene que ver con que el lenguaje tiende siempre a caer en vanas definiciones que, como dice Arendt, “son determinaciones o interpretaciones de qué es el hombre, por lo tanto de cualidades que posiblemente pueden compartir con otros seres vivos” (205). De modo que cada vez que se intenta captar con palabras el *quién* de alguien, sólo es posible dar una suma de cualidades que componen su carácter, sólo es posible responder a la pregunta de todas las definiciones, a saber, “qué es x”. Esta frustración de la comunicación entre los hombres, resulta de fundamental importancia, en tanto que “lo que está en juego es el carácter revelador sin el que la acción y el discurso perderían toda pertinencia” (206). De modo que ante esta frustración de la infabilidad del *quién*, podría considerarse que lo único que podría hacer el discurso sería

referirse a su relación con la acción, relatar la manera cómo ese alguien aparece y actúa entre los hombres.

Del mismo modo, esa revelación por medio del discurso y la acción tiene que ver con los distintos *intereses* de los seres humanos y esa *trama de relaciones* de la que se habla más arriba. Esta trama intangible, ese segundo *en-medio-de* que identificábamos más arriba como “subjetivo”, como un entramado de actos y palabras, se presenta o como condición de posibilidad para que se dé una cualidad fundamental de la acción, y es el hecho de producir historias. Esto se debe a que las acciones y discursos de ese *quién*, “inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado”. Esto surge también como una posible salida al problema de la inefabilidad de ese *quién*, puesto que esas historias que producen las acciones, pueden ser registradas por medio del arte, la poesía, la escultura etc. Todas estas manifestaciones que intentan apresar una historia, se vuelven “patrimonio” de esa cultura o pueblo, se insertan y tejen el mundo común. Sin embargo, siguiendo la argumentación de Arendt, esas historias se presentan sin autor. Esto se debe a que, al momento de actuar, el actor no sabe realmente lo que hace, de modo que no es él mismo quien cuenta su historia, sino un narrador o poeta. La razón por la cual las historias no pueden tener autor es porque no son *hechas*, puesto que el actor en el momento que introduce su acción en el mundo común, ésta deja de pertenecerle.

Volviendo a la cita de Margarita, aquello que termina por fragmentarse, que marca una ruptura, cuando es dañado ese espacio político de aparición de unos frente a otros, es la historia que encarna cada ser humano, esa narración cuyos hilos se han ido urdiendo en la historia que cuenta esa comunidad. Esas formas y ese marco en el que se desplegaba la pluralidad humana y la manera en la que cada uno aparecía como un ser singular y siempre inesperado. Sin embargo, la cita misma de Margarita nos permite ver la otra cara de esta moneda, y es que “*que ese rompimiento sea para trazar unas líneas de trabajo*”, es decir, ese rompimiento permite a su vez comenzar de nuevo y reconfigurar esa pluralidad que ha sido dañada. Esto es lo que se intentará esbozar en el segundo capítulo: la forma en que la comunidad de Valle Encantado, al igual que muchas otras acciones colectivas de estas personas que han sido desplazadas por la violencia, se erigen como experiencias de resistencia que logran hacer frente a esa ruptura en su condición de actores

Lo que quise mostrar en este primer momento fue (1) cómo las reflexiones de Arendt acerca del fenómeno de los apátridas en Europa a comienzos del siglo XX, permiten esbozar una comprensión de lo político que, a su vez, da luces para llevar a cabo una lectura sobre el daño que sufre la población

desplazada por el conflicto armado en Colombia, en el presente. Quise distanciarme de todos otros posibles enfoques de comprensión del fenómeno de desplazamiento en Colombia y concentrarme en ahondar en una manera específica de discutir la “pérdida de derechos” que sufren estas personas, para mostrar cómo las reflexiones de Arendt nos permiten pensar que hay algo que subyace a ese discurso de restitución y protección de derechos, una dimensión que antecede la posibilidad misma del reconocimiento, a saber, el espacio de lo político. Es por esto que lo que intento mostrar es que hay un vínculo entre un espacio político y la posesión de unos derechos fundamentales, en tanto que Arendt brinda una manera *política* de pensar los derechos ya no como algo que se posee o que está en cabeza de un individuo por le hecho de “ser humano”, sino que éstos son de carácter *relacional* y sólo se poseen en la medida en que haya una comunidad humana en la que aparezcamos mediante actos y palabras, en un actuar *con otros*. De esta manera, (2) quise mostrar que aquello que se pierde en el momento en que una población es forzada a abandonar sus comunidades, sus hogares y sus tierras, es precisamente ese espacio político que servía de escenario y en el que aparecían los miembros de esa comunidad, sobre el cual se tejía un entramado de relaciones y en el que cada actor forjaba y le era reconocido un lugar en el mundo. De igual forma (3), me detuve en cómo el desarraigo afecta igualmente la manera en la que aquellos que actuaban en ese escenario, los miembros de una comunidad humana, se piensan a sí mismos luego de un episodio como el que se encuentra en los testimonios de Memoria Histórica. Este daño aflige al sujeto en cuanto político, es decir, la posibilidad del sujeto para singularizarse, para aparecer ante los demás y para asumirse como *quien* en su ser-*con otros*. Sin embargo, en este punto me aparto de las lecturas psicológicas o del trauma que podrían derivarse de la concepción misma de sujeto o individuo, toda vez que Arendt nos permite pensar que aquello que se fragmenta, al ser destruido el espacio de aparición, es la historia que encarna cada ser humano, la narración de la vida que no es ya individual, sino que se inscribe en la historia misma de una comunidad. Con esto, aquello que se pone en peligro es precisamente la posibilidad de que los actores desplieguen su pluralidad y aparezcan ante los demás como seres singulares en una comunidad en la que *son tenidos en cuenta*.

II. Valle Encantado: esperanza y un nuevo nacimiento

“But there remains the truth that every end in History necessarily contains a new beginning: this beginning is the promise, the only message which the end can ever produce”

(Hannah Arendt)

Como ya se ha mencionado antes, la noción de *nuevo comienzo* juega un papel fundamental dentro del pensamiento de Arendt a la hora de pensar la política y los asuntos humanos. Y precisamente hay algo que resulta intrigante con respecto a esto y es que no sólo se trata de pensar en una noción abstracta que nos permita resistir o darle la vuelta al dolor y la devastación de las experiencias violentas que azotan las vidas de las personas de las que hemos hablado hasta aquí. Se trata más bien de algo que es posible experimentar cada vez que consideramos una situación o acontecimiento atravesado por la violencia. Si bien no es posible generalizar o teorizar acerca de estas experiencias de devastación y violencia, debido a que interrumpen el curso normal de la vida y rompen el hilo de la tradición dejándonos sin referencias o categorías para pensar aquello que ha sucedido, hay algo que Arendt parece notar que se repite y es precisamente esa posibilidad que tienen los seres humanos de volver a comenzar. Si bien las dificultades y matices que pueda significar el hecho mismo de ese volver a comenzar, es posible darse cuenta desde ya que Arendt parece notar una particular característica de la condición humana; una cierta fortaleza para, como lo sugerían las palabras de Margarita, seguir adelante sin que esto necesariamente implique olvidar lo sucedido; más bien al contrario, comenzar de nuevo a partir de la fractura, del hecho de que “La vida se partió en dos”.

Algo que me resulta particularmente interesante del pensamiento de Arendt con respecto a esta idea del *nuevo comienzo* es el hecho de que es una reflexión que surge de experiencias en las que “todo parecía haber llegado a su fin”. Luego del horror ocasionado por las experiencias totalitarias de la segunda mitad del siglo XX, Arendt describe este momento posterior como una “oscuridad”, como “el silencio después de una explosión”; un momento en el que parece imponerse la pregunta: ¿y ahora qué?

Arendt percibió, como se intentó mostrar en la introducción a este trabajo, que la comprensión y la reconciliación con el acontecimiento tienen que ver precisamente con la acción. El problema que surge, no obstante, es que, como se mostró en el primer capítulo, el daño político que constituía el desplazamiento forzado y el fenómeno de los sin-estado, tenía que ver precisamente con la pérdida tanto de ese mundo común en el cual se forjan los actores y se vuelven significativas las acciones y palabras, como de los límites y la seguridad que las hacen posibles. De esta manera y siguiendo la forma en que Arendt formula su pregunta por la comprensión, cabe preguntarse: ¿cómo volver a comenzar, cómo actuar cuando aquello que quedaba amenazado y dañado con la violencia y el desplazamiento, era la posibilidad misma de actuar? Más aún, ante esta pérdida de la comunidad,

de la fractura del escenario político, de nuestro “derecho a tener derechos”, surgen varias y apremiantes preguntas, ¿Es posible recomponer esa comunidad que ha sido fracturada? ¿Cómo hacerlo? Y al haber sido fracturado también el marco que permitía a los hombres moverse y actuar dentro de ciertos límites ¿cuál es, entonces, el papel de la institucionalidad, del derecho, en esta reconstrucción?

La interpretación que voy a esbozar a continuación apunta a que los planteamientos que Arendt nos ha brindado hasta ahora nos dan elementos para intentar responder a estas preguntas. El análisis de esa noción de *nuevo comienzo* parece ser fundamental para comprender de qué manera es posible subvertir ese daño que se esbozó como político en el primer capítulo, a través de los distintos niveles en los que se ejercía este daño. La pregunta entonces, que va a servir de hilo conductor ahora, es ¿qué significa volver a comenzar? ¿en qué sentido se trata de un *comienzo*? E igualmente, ¿en qué sentido comenzar de nuevo implica una reconstrucción? Para esto entonces, hay que analizar cuál es el alcance que tiene esta noción a la hora de pensar la forma de reparar o al menos abordar ese daño político que hemos identificado con el desplazamiento forzado.

Estas consideraciones sobre la posibilidad de afrontar y *tratar* ese daño político, surgen precisamente de las narraciones entorno a las experiencias de la comunidad del *Valle Encantado*, que nos permiten considerar y problematizar justamente una serie de términos mediante los cuales se suele aludir a la manera de enfrentar el daño político: “resarcir”, “reparar”, “sanar”, “superar”, etc.

Hay una dificultad primordial a la hora de analizar las experiencias de lo que podríamos llamar “resistencia” al daño del desplazamiento que tienen que ver con las palabras que usamos. Esto puede deberse a algo que Arendt señala en *Comprensión y Política*: cuando las palabras que usamos para referirnos a un cierto acontecimiento resultan siempre incorrectas o nos generan una punzante incomodidad, esto resulta muy dicente con respecto al acontecimiento mismo. En este caso, el vocabulario para referirnos a la experiencia de Valle Encantado y demás experiencias que se han dado en Colombia para hacer frente al daño de la violencia y el desplazamiento, parece insuficiente o injusto. Al emplear palabras como “sanar” o “tratar”, parece que estuviéramos apuntando a un discurso psicológico que intenta, lo que para Arendt no sólo es imposible sino in-político, pues se trata de devolver al *paciente* a un momento anterior al daño, de superarlo. La terminología misma de la psicología hace que sea una experiencia in-política, pues precisamente se trata de un *paciente*, cuya característica precisamente es el ser pasivo, el recibir, el no *hacer*. Más exactamente, el paciente es por definición el que no *actúa*, y como vimos esta es la cualidad

central de la política para Arendt. Es por esto que no tendría sentido hablar en estos términos para referirnos a la manera de hacer frente a un daño que hemos caracterizado como político.

Pero otros términos como “reparar”, “resarcir” o “restablecer” tienen la dificultad de que parecen hacer alusión a un intento por cerrar o borrar esa cicatriz que zanja el evento que desgarró la comunidad, e intenta volver a ella, intenta reconstruirla a partir de aquello que la hacía ser lo que era. El problema con estas concepciones es que parecen suponer una comprensión de la comunidad que, o bien es muy vaga, y lo que ocurre es que se reduce la comunidad al *mundo de cosas*, al que se refiere Arendt; o bien, se considera que al restablecer el vínculo identitario que unía a los pertenecientes a la comunidad, el daño habrá sanado. Sin embargo, ninguna de estas palabras parece captar la expresión más justa de todos los registros y aristas que están en juego en las iniciativas de aquellas personas que han hecho frente al daño político que causa el desplazamiento. Como ya se había expuesto, la comunidad para Arendt es algo ligado a la política en tanto escenario para que los seres humanos aparezcan por medio de acciones y palabras, pero no es lo que determina este espacio, que como se vio, consiste precisamente en ese vínculo inmaterial del *entre-los hombres*. ¿Cómo referirse entonces a esto? ¿qué vocabulario le haría más justicia a esas acciones?

A. Nuevo comienzo: la natalidad humana y la acción

En *Comprensión y Política*, Arendt habla en términos de “*combatir* el totalitarismo”(31); este término quizás recoge mejor la relación que cumple la acción frente al daño político. “Combatir” lleva consigo, por un lado, la idea de conflicto que implica la acción, de lucha, que está a su vez en el corazón de la política. Este si bien es un espacio *entre* iguales, no es por esto un espacio homogéneo, sino en el cual siempre hay conflicto precisamente porque implica un constante flujo de opiniones y puntos de vista diferentes. Pero asimismo, como lo propone Fernando Bárcena, “toda nueva acción implica una cierta *destrucción*: la eliminación de aquello a partir de lo cual la acción inicia lo que comienza” (2006, 119). Así pues, aquello que comienza la acción, a partir de la cual se generan nuevos lazos y vínculos entre las personas, nuevas tramas de relaciones, representa a su vez un peligro, como ya se había visto. La acción, al ser el comienzo de algo completamente nuevo e inesperado, es por esto mismo preocupante, pues “en cada acción realizada ante los otros el mundo reaparece y se hace de nuevo” (Bárcena, 2006, 120).

Esta última cita apunta justamente a un aspecto que resulta determinante a la hora de pensar la noción de nuevo comienzo. Arendt retoma esta idea

de la filosofía de Agustín, en su *Civitas Dei*, donde propone que “initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie” (Arendt, 1994, 49). Aquí, lo que está en juego es una doble concepción del comienzo: por un lado, el hombre es aquel capaz de iniciar algo completamente nuevo, pero es a su vez él mismo un comienzo, gracias a su condición primordial de natalidad. Bárcena considera que la concepción de nacimiento que está en juego en la filosofía de Arendt no hace referencia a un nacimiento biológico sino político. Sin embargo, yo optaría por pensar que se trata de ambos. Su distinción está en que ambos son momentos diferentes de la vida de los hombres: hay un primer nacimiento en el que nos insertamos en el mundo. Un mundo que es completamente nuevo para nosotros y que compartimos con otros seres humanos, en el que llegamos como completos extranjeros, recién nacidos, y a través de la vida vamos estableciendo relaciones, construyendo cosas que nos rodean y van tratando de quitarle a ese mundo su extrañeza. Sin embargo, este mundo común no es exactamente el mismo de los asuntos políticos en el que también nacemos o nos insertamos. Este segundo, es el mundo que erigimos con otros a partir de nuestras acciones y palabras; un mundo que es más bien un espacio de aparición, como el que se tematizó en el primer capítulo. Así pues, hay un nacimiento único o primero que nos arroja en la tierra, que podríamos llamar biológico o prepolítico, y múltiples posibilidades de nuevos nacimientos en la esfera pública de los asuntos humanos, en la política.

Patricia Bowen-Moore, señala algo muy cercano a lo que estoy proponiendo aquí: la relación de la natalidad con el mundo se despliega de tres maneras,

Firstly, natality is the product of love; secondly, natality appears in a communal context in which the question of one’s unique identity as a natal is posed by others; lastly, natality’s ultimate and most profound witness in terms of the world is the attitude of *amor mundi* : a love for the world. Together these descriptions constitute the *wordly* character of natality” (Bowen-Moore, 1989, 16).

Ante esto, sin embargo, surge la pregunta por aquel presupuesto según el cual a todo nacimiento lo precede el amor. El relato de Esther y de Valle Encantado, comienza precisamente *por el comienzo*, con el nacimiento de su madre, María: “Como toda historia, ésta debe comenzar por el principio: el momento en el que un hombre mayor decide raptar a una menor de 13 años y abusar sexualmente de ella. Posteriormente fue rescatada por su madre sin saber que en sus entrañas se gestaba una nueva vida... El padre abusador decidió darle el apellido a la niña, razón por la que su nombre es María Zabala” (Wills, 2011, 21). Ante esto, cabe preguntarse entonces, ¿cómo pensar un nacimiento que desde el principio carece de unos de los

predicamentos que Arendt señala como propios de la natalidad, a saber, el amor? ¿Cómo pedirle, a este *recién llegado*, *amor mundi*?

Esto parece ser algo que no está del todo resuelto por las reflexiones de Arendt con respecto a la natalidad, puesto que en su obra se dedica más urgentemente a ese segundo nacimiento en el ámbito político. Sin embargo, es posible considerar que si bien es cierto que este nacimiento y esta forma de insertarnos en el mundo fue violenta y carente de la cualidad fundamental del amor, la respuesta arendtiana a esta cuestión parece apuntar a que, si bien estas condiciones resultan importantes para nosotros, no nos determinan absolutamente. Siempre está la posibilidad de *volver a nacer*, de volver a dotar de sentido nuestra vida, exponiéndola a la apertura de sentidos que se tejen en la misma pluralidad.

1. Reconstruyendo una comunidad-en-plural: la natalidad política

Esta “natalidad política”, es el momento en el que se actualiza esa capacidad para comenzar *con otros*, es decir, de actuar en la experiencia de la pluralidad, que está a la base de la comunidad política. Esta natalidad política o segundo nacimiento es expuesto por Arendt al comienzo de su capítulo sobre la acción en *La Condición Humana*. Allí, Arendt presenta ese momento en el que nos insertamos en el mundo compartido por necesidad, utilidad o simplemente por “the presence of others whose company we may wish to join” (Arendt, 1998, 177). Mediante este segundo nacimiento el ser humano se erige como actor, capaz de comenzar eventos inesperados y espontáneos. Y es por este nacimiento que parece darse la esperanza consignada en la cita de Arendt presentada como epígrafe de este apartado, a saber, que luego de la devastación es posible *volver a empezar*. Esto se hace más evidente en el relato de Esther, en donde narra el *nuevo* comienzo de esa comunidad en el Valle Encantado.

Estas mujeres estaban en sus mismas condiciones y compartían los mismos sueños, los mismos temores y el mismo deseo de lucha...Había muchos niños enfermos, mujeres embarazadas a punto de dar a luz, ancianos y ancianas y hombres normales, pero todos con algo en común: la guerra los había dejado sin nada...Lina y Alba le propusieron a la incansable María Zabala organizar un grupo de mujeres que estuvieran dispuestas a asumir el reto de volver al campo. Como María conocía a muchas mujeres que se habían desplazado, las empezó a convocar para conformar una organización de mujeres, todas con jefatura de hogar, para acceder al subsidio de tierras... las familias fueron construyendo sus casas de palma, tablas, plástico, y todo lo que iban encontrando a orillas del camino. En poco

tiempo había una especie de vereda con las casitas casi juntas. Ellas sentían la necesidad de irse soltando poco a poco.

Esto último ilustra justamente ese principio de nuevo comienzo que opera en la natalidad política, en la capacidad de iniciar algo nuevo *con* otros. En este sentido, si bien es María la que individualmente *inicia* la acción (*archein*), ésta, como propone Arendt en *La Condición Humana*, es *terminada, soportada*, pero sobre todo realizada con y por los otros (*prattein*). En palabras de Arendt, “Because they are *initium*, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action” (Arendt, 1998, 176).

Con esto último podemos pensar que eso mismo que hace posible que se den acontecimientos como el totalitarismo o estos ataques paramilitares, es decir, la capacidad misma del hombre de comenzar algo nuevo e inesperado en el mundo, es a su vez aquello que le permite a la comunidad un *nuevo comienzo*. En estos términos es posible pensar el restablecimiento de la comunidad, no como una reinstauración o vuelta a una comunidad originaria o identitaria, sino quizás como un combate, una lucha o resistencia en la cual se crean canales de comunicación y relaciones enteramente nuevas, y con esto un espacio de aparición que es nuevo. Al iniciar algo nuevo en una comunidad que, como nos lo dice Esther, comparte los mismos *intereses* y los mismos fines, se restablece con un nuevo sentido la trama de relaciones, el espacio común. De esta manera se puede leer la afirmación de Margarita, según la cual, eso que le daba sentido a esa comunidad ha sido destruido, *esa* Margarita, es irrecuperable. Y en estos términos, la *misma* comunidad resulta irrecuperable. No obstante, quizás lo que estos planteamientos de Arendt nos permiten pensar es que justamente esa comunidad puede ser re-creada, en términos de algo enteramente nuevo y a partir de esa fractura. Puesto que al igual que los seres humanos, las comunidades políticas no son identitarias; no son algo fijo e inmutable, sino muy por el contrario, son renovadas constantemente por medio del principio mismo de natalidad, por el hecho mismo de que están habitadas por hombres, por actores cuya “esencia” es comenzar. Cada nueva acción destituye una organización del mundo pero a la vez instituye una nueva manera en la que este mundo común aparece para nosotros, y mediante esto, se reconfigura la pluralidad humana; hace aparecer aquello que no estaba siendo visible, ciertas realidades que permanecían ocultas, y que al aparecer reconfiguran de cierto modo el tejido dado.

Con esto último vemos que la reconstrucción de ese espacio político que había sido desgarrado nace *desde* la comunidad misma, pero aún queda

abierta la pregunta por la incidencia del espacio institucional y del derecho en esta tarea.

2. El papel del derecho y la institucionalidad

A partir del caso de Valle Encantado, es posible ver que el derecho ha jugado un papel importante en cuanto puede brindar ciertas herramientas institucionales para que se de la acción de reconstrucción; en otras palabras, éste permite en cierta medida que se presente la acción, pero es ésta la que posibilita la restauración de la trama de relaciones, no los mecanismos estatales. En este caso concreto, el Estado le otorgó el terreno en el que la comunidad se iba a asentar, pero no con esto *creó* el *Valle Encantado*. Este espacio fue la creación de una acción en común en donde mediaba una historia de violencia compartida y un mismo interés de sobrevenir ese evento.

Esto último se relaciona directamente con lo que ya se había mencionado con respecto a la manera en que para Arendt el derecho juega un papel primordial en su relación con la acción. A lo que me refiero es a que las leyes y el derecho, en general, sirven como los límites y relaciones como el terreno en el que puede manifestarse la acción. Sin embargo, hay una amplia diferencia entre ambas cosas; de modo que, cierta organización jurídica, cierto sistema de leyes, puede ser más propicio para se lleve a cabo la acción, y mediante ésta, renovar constantemente este marco. Mediante la acción se fractura ese marco pero al mismo tiempo, como se veía más arriba, hay algo que se instituye. Y, en todo caso, en esta institución de una re-configuración de ese espacio público, en la mayoría de los casos, no se logra una completa destitución del espacio público o de las instituciones estatales con sus formas de dominación. Y sin embargo, como lo sugiere Étienne Tassin, es allí mismo donde anida la victoria de la acción política: no tanto en el hecho de que se instaure un nuevo orden institucional, el gobierno que se busca, sino en la realización misma de la acción política y lo que esta trae consigo. Con esto último hago referencia a que la acción tiene que ver con la institución de un “espacio de aparición”. Lo que me resulta importante en este aspecto es que para que la acción pueda erigir ese espacio de aparición, para que haya lugar a que los actores *sean visibles* políticamente, es necesario que haya ciertas garantías y límites cuya función es representada precisamente por el derecho. Lo que, sin embargo, resulta problemático o mejor, paradójico, en términos de Tassin, es que “este espacio es entonces instituido, pero por un juego reiterado de acciones políticas instituyentes, pues cada manifestación es de algún modo una reinstitución de este espacio de visibilidad que por ella se enriquece, se altera, se redefine nuevamente” (2012, 10). Este espacio de aparición que levanta la acción irrumpe en el espacio instituido y lo altera, lo modifica, lo

reinventa y a la vez lo instituye contra lo que estaba instituido. Y es justamente en este espacio en donde se ponen en cuestión y modifican aquellas categorías, identidades y determinaciones que delimita la ley. En este punto es posible ver entonces, la tensión existente entre la ley y la acción, en tanto que es ésta la que permite, en la manera en que ya se expuso, que se erija este espacio de visibilidad, pero a la vez éste se abre con la función de cuestionar y re-significar lo que esa ley determinaba. ¿Cómo pensar entonces el papel de la institucionalidad y la ley al momento de hacer frente al daño del desplazamiento, a partir de esta paradójica relación con la acción política?

Lo que las reflexiones de Arendt nos dejan entrever es que aquello que va a permitir afrontar o resistir a ese daño político que hemos caracterizado y que es producido por el desplazamiento forzado, no es una ley que conceda una serie de derechos u obligaciones. Aquello que va a permitir reparar lo político que es dañado es precisamente las acciones y, en términos de Tassin, las *manifestaciones* a partir de las cuales se configura de nuevo un espacio de aparición, en el que las personas se configuran como actores. Esto, no obstante, no quiere decir que las leyes, por ejemplo la Ley de Víctimas promulgada en 2011, no sean útiles para afrontar el problema del desplazamiento forzado. Con esto me refiero a que es posible considerar que esta ley puede resultar útil para afrontar *otros* daños, como la reparación patrimonial y de la tierra o la garantía de ciertos derechos que han sido violentados. Sin embargo, si bien estos aspectos resultan fundamentales, no apelan directamente a eso político que es íntimamente dañado con el desarraigo. La concesión y devolución de la tierra, como ocurrió con el ejemplo del *Valle Encantado*, resulta fundamental para que se dé paso a la acción conjunta que se lleva a cabo por parte de esa comunidad. Una acción que es *manifestación*, un aparecer en el espacio público como reclamo contra la violencia, en la que se ponen en duda las funciones y garantías del Estado. Es allí donde se recobra el carácter político de los actores que lo son, no porque se les concede un título o una posición de reclamo determinada, sino porque ellos mismos se los toman, por “el hecho de actuar políticamente, de comprometerse, de exponerse en la escena pública y activa, y es este modo de acción el que confiere derechos, haciéndolos aparecer públicamente” (Tassin, 2012, 11).

No obstante, Arendt reconoce también que ya que la acción es ella misma conflictiva y que “el espacio de aparición es ya siempre espacio de lucha” (Tassin, 2012, 13), estos acontecimientos son siempre fugaces, impredecibles, incalculables y por esto no son la forma en que cotidianamente se organizan las comunidades humanas. La acción y el espacio político son siempre aquello que excede el espacio regulado e institucional, y por esto mismo, la acción no es algo permanente, ni parece

ser un *modus vivendi*. Es aquí, entonces, que la institucionalidad cobra un papel fundamental y es que si bien ésta no determina la acción y no “repara” lo político del daño, sí da la estabilidad que necesitan los seres humanos para empezar acciones. Así pues, hay formas de organización que son más políticas en el sentido en que hacen que sea posible la acción, pero no por esto la acción depende necesariamente de que esos límites sean propicios. Es más, en distintos lugares de su obra, Arendt llama la atención sobre aquellos momentos en los que parecía que las posibilidades para que se desplegara una acción eran muy limitadas, dado precisamente a la forma en la que se establecía ese marco, por ejemplo durante algunos gobiernos totalitarios, y sin embargo las personas se organizaban para hacer frente a esta realidad, a aquello que amenazaba ese espacio político. Un ejemplo de esto es lo que ilustra la Revolución Húngara, que interrumpe la costumbre de los sucesos totalitarios “pues lo que aquí ocurrió fue algo en lo que ya nadie creía, si es que alguna vez alguien creyó en ello; ni los comunistas ni los anticomunistas” (Arendt, 2007, 70-71). A lo que aluden estas palabras de Arendt es al carácter *milagroso* que tiene la acción política, que desafía lo esperado y lo predecible de los gobiernos totalitarios cuyo fin último es precisamente acabar con esa posibilidad de espontaneidad propia de la condición humana.

En esta segunda parte, quise mostrar que si bien Arendt nos brinda las herramientas teóricas para aproximarnos a una lectura sobre aquello que se daña y se pone en peligro luego de que estas comunidades hayan sido forzadas a desplazarse, es eso mismo que fue herido de muerte, la capacidad de actuar-con-otros, de erigir una trama de relaciones, de comenzar *con otros*, aquello que permite pensar la posibilidad de un *nuevo comienzo*. Si bien ese espacio y esa comunidad humana son algo fundamental para la acción, ésta guarda en su seno un exceso, esto es, la capacidad de siempre empezar algo nuevo. Este carácter de la acción se deriva específicamente de la condición humana de la natalidad, de introducir en el mundo algo completamente nuevo y es esto lo que va a permitir pensar en la posibilidad de que, si bien eso que fue destruido, tanto el espacio físico como la trama de relaciones, no puede ser traído de vuelta, los seres humanos tienen siempre la capacidad de empezar de nuevo con otros y es este el rasgo principal de lo político. Es por esto que tomo como ejemplo, a pesar de haber muchos otros, el relato de *Valle Encantado*, para contar cómo, tras la devastación, unas mujeres deciden reunirse para *volver a comenzar*, para volver a iniciar y trazar nuevas historias y nuevas relaciones. Esta experiencia me permite plantear la pregunta por el papel que juega el derecho y el marco institucional en ese *volver a comenzar*. Esto último, puesto que si bien es a través del actuar-*en-común* que se (re) construye y (re)crea una trama de relaciones entre las personas que permite que se erija de nuevo tanto un espacio físico

compartido como un espacio de aparición, también se hace necesario un marco estable que permita a los actores trazar unos lazos de confianza, una promesa de cierta estabilidad frente al exceso mismo que constantemente trae consigo la posibilidad de iniciar algo nuevo.

[Apéndice: el actor como testigo]

Cuando definíamos el daño político en el registro de los actores, hablábamos de algo que resulta fundamental para Arendt y es el hecho de que las acciones y palabras de cada ser humano, dejan tras de sí la historia de ese actor. Igualmente veíamos cómo al ser violentamente atacada la comunidad como nos lo ilustra la historia de María Zabala, estas historias quedan fracturadas, al igual que la historia de la comunidad en la que se urdían las historias de cada uno. Para Arendt, resulta que las historias nunca son completamente individuales, puesto que nuestra vida la compartimos con otros y quienes somos está siempre atravesado por esa vida compartida, ese ser *entre* los otros. Esta cualidad resulta directamente de ese aparecer en el espacio público, pues es el lugar en el que los demás pueden ver y apreciar nuestras acciones y palabras, esto es, la historia de nuestra vida.

Con esto en mente, me gustaría proponer que los relatos y memorias de las víctimas del conflicto armado juegan un papel muy importante a la hora de subvertir el daño político causado por éste.

Para Arendt, las historias humanas, al igual que sus acciones, están atravesadas por la contingencia que rige los asuntos humanos. En esta medida, los relatos y las historias de cada comunidad son igualmente contingentes y sujetas a la voluntad de quien recrea, inventa o calla los hechos (Uribe, 2012, 104). Esto quiere decir que los testimonios dependen de lo que el testigo *quiere* recordar, de hecho recuerda, o prefiere callar. Pero para Arendt esto juega un papel primordial, puesto que el relato es una manera de enlazar los acontecimientos en algo más perdurable, que se inserte en un mundo compartido, en un círculo donde todos somos tanto narradores como lectores de las historias de los demás.

Sin embargo, este esfuerzo que ha logrado Memoria Histórica en recoger estos relatos e inscribirlos precisamente en la historia del conflicto armado en Colombia, no es lo que ocurre comúnmente. En la mayoría de los casos, el suceso violento se convierte en un secreto, algo enmudecido por las víctimas quienes, para poder seguir adelante, como lo dice Margarita, optan por dejar en silencio lo sucedido. El esfuerzo de narrar la historia subvierte de dos maneras distintas el daño que ese suceso violento ha dejado. Por un lado, el hablar sobre ello se convierte en una forma de

resistir el enmudecimiento que ordena el perpetrador a sus víctimas al condenar a todo aquel que se convierta en “sapo”, esto es, en testigo. El silencio que lleva consigo la violencia no está ligado únicamente a lo que Arendt sugiere cuando en *Comprensión y Política* afirma que, a diferencia del poder, “la violencia es muda” (Arendt, 1994, 32). A lo que Arendt alude con esto es a que “las palabras que se usan para combatir pierden su calidad de discurso y se convierten en clichés”, es decir, que en la violencia hay palabras pero éstas no permiten que el *quien* que las pronuncia aparezca a través de ellas, pierden su carácter revelador. Lo que quisiera anotar aquí es que el enmudecimiento de la violencia no sólo tiene que ver con esto que Arendt nos señala aquí, sino también con lo inimaginable, irrepresentable, inenarrable que resulta el suceso violento, hasta el punto de correr el riesgo de convertirse en increíble.

Con esto último hago referencia a lo que propone Didi Huberman en su texto sobre las 4 fotografías capturadas por el *Sonderkommando* de Auschwitz, en donde se consagra el horror que allí se vivía, en un momento en donde la pretensión última del campo era el exterminio total de las acciones de los hombres y con esto, de su recuerdo. Allí se da una consigna que opera también en estos escenarios de violencia actuales en Colombia, y es la apuesta por lo inimaginable e inenarrable de los actos violentos. Lo que se da aquí es lo que en un fragmento de testimonio que recupera Didi Huberman se pone de presente: “Las SS nos repiten a menudo que no dejarán vivo a un solo testigo” (Didi-Huberman, 2004, 22). Lo que esto quiere decir, no es sólo que el fin último del campo era acabar con todos los que estaban allí confinados, sino que si alguno sobrevivía, no iba a poder dar cuenta de lo que había ocurrido, tanto porque, como dice Primo Levi, al haber mirado a la Gorgona directamente a los ojos han perdido la vista, como porque el relato que se podía extraer de ese horror resultaba inimaginable, increíble. Es por esta razón que Levi percibe claramente esta relación entre violencia y silencio, de modo que “allí donde se ejerce la violencia sobre el hombre –escribe Primo Levi– también se ejerce sobre la lengua” (Didi-Huberman, 2004, 40).

Como bien lo nota Levi, esta relación entre enmudecimiento e irrepresentabilidad de la violencia no es exclusiva de Auschwitz, más aún, lo que ocurre en los campos colombianos, los fenómenos de violencia que nos llegan como rumores indefinidos, gozan también del mutismo y exceden nuestra credibilidad. Es por esto que el testimonio y relato que estas víctimas arrancan de esos *campos* de violencia, son precisamente la forma de desafiar y resistir a esa orden de silencio que los violentos dejan en los pueblos aterrorizados. Pero igualmente, y como nos permite pensarlo Arendt, el testimonio es además una forma de impedir que el olvido sea ese último estadio de la eliminación total de la vida de una persona, pues como

lo sugiere Cristina Sánchez, “El olvido, en este sentido, la carencia de un relato que sea oído y transmitido, sería sinónimo de no existencia, de la no manifestación o, para decirlo en clave arendtiana, de una vida que no existe para el mundo” (2012, 87).

Los relatos de estas mujeres, recogidos en los informes de Memoria Histórica, logran, precisamente, apropiarse de la vida de quienes fueron violentamente asesinados, puesto que no permiten que su historia sea arrebatada, que su existencia haya pasado inadvertida para el mundo. Y asimismo, le otorgan una imagen y nos plantan un recuerdo, aunque no lo hayamos vivido nosotros en carne propia, combatiendo con esto la consigna violenta de la irrepresentabilidad.

Último aliento: la herida de una vuelta irrevocable

*Mudos olores de otoño
Un extraño extravío [Verlorenheit]
Como un cuerpo allí mismo, tú estuviste
a punto de sobrevivir*

(Paul Celan)

Hemos llegado al momento conclusivo de estas reflexiones, pero aún me queda un último aliento. Aún queda abierta una última palabra por decir que tiene la forma de una herida que permanece siempre abierta.

Si bien es cierto que hasta ahora hemos presentado una interpretación sobre la manera en que ese daño que han sufrido las personas a quienes la violencia ha forzado a desplazarse, sería injusto con ellas y su memoria no dar cuenta de este aliento, de esta herida que respira y se hace palpable: la herida que zanja la pérdida de algo que es irrecuperable, irrevocable. Sería, en efecto, injusto y desatinado afirmar que la memoria y el recuerdo, incluso *El Valle Encantado*, logran hacer que María, Margarita y las demás víctimas de estas atroces violencias que esas personas que les fueron arrebatadas al mismo tiempo que derribado su hogar, puedan recuperarse y superar esa grieta.

Haciendo eco de las sugestivas palabras de Margarita, una vez más, ese suceso violento deja una herida, una grieta, una ruptura que se materializa, se hace palpable y presente en cada aliento, pero, de esta misma forma, en cada inhalación, se ausenta. De la mano con lo que proponía en la última sección, la historia que se narra, el recuerdo que se cuenta, es siempre la huella de algo que resulta irrevocable, inalcanzable por la memoria o las acciones. Como bellamente lo exponen las palabras de

Celan, parece como si las voces de estas personas fueran como *mudos olores* de algo que se ha extraviado pero que en ellas se hace palpable, tangible, corporal. Sin embargo, la corporalidad de esa ausencia es ya siempre ese *a punto*, puesto que nos deja algo, incorpora algo de eso perdido pero no lo recoge, más bien lo exhala en cada palabra y no permite vivir-sobre él. El relato de Esther que cuenta de las muertes de María, de Jorge, de su padre y hermanos, es precisamente lo que para Agamben es un testimonio de algo que no se puede testimoniar, de la presencia de algo que se retira.

Lo que quiero decir con estas metáforas –que son, una vez más, la forma en al que la palabra se ausenta en su sentido– es que aquello que se pierde, que se daña, es siempre algo que permanece como tal, como herida. En esta medida, la acción que constituye *El Valle Encantado*, si bien es una forma de confrontar ese daño, que hemos entendido aquí como un daño político, es ya una manera de hacer corporal, hacer presente eso que se ha ausentado. Es en esta medida que la comunidad que se construye es siempre una (re) construcción; una construcción que no olvida, que no sana, sino que parte de esa ruptura misma.

Pero más aún, ese retorno hacia ese Otro que ha muerto o hacia ese espacio que se desgarró se manifiesta siempre como imposible, irrevocable e inalcanzable por la manera misma en que Arendt concibe a los actores y al escenario. Siguiendo con lo que se mencionaba en momentos anteriores de este trabajo, debido a que la comunidad es algo siempre atravesado por la pluralidad humana, ésta no es nunca identitaria, igual a sí misma, original. Más bien, es siempre algo que es renovado por las acciones y palabras humanas, algo que se reconfigura desde esa mismo ser-en-plural, y es por esto que resulta a su vez irrecuperable, irrevocable. La pérdida y herida son las marcas de esa misma forma de ser-en-común, que se presenta en la mera contingencia de la vida humana como esa imposibilidad de un retorno a algo originario, puesto que se erige sobre la imposibilidad misma de ese origen y es ya siempre cambiante, efímera, contingente.

Lo que quise mostrar en este trabajo es que las reflexiones de Arendt en torno a lo que su mundo y su época la condujeron a trazar, la realidad de las experiencias totalitarias y el fenómeno de los apátridas, nos dejan percibir con una luz diferente la experiencia del desplazamiento interno en Colombia. Quise proponer aquí una lectura del daño como político, de modo que se hiciera claro que si bien en los discursos actuales sobre el desplazamiento está la pregunta por los derechos que pierden estas personas, la lectura del daño político nos da luces sobre el sentido que esta pérdida puede significar. Los derechos, si se entienden como algo político, no pueden ser considerados como algo que le pertenece de suyo a un sujeto, sino más bien es una forma en la que los seres humanos se relacionan

dentro de una comunidad en la que aparecen como seres singulares y cuyas acciones reivindican y dotan de sentido esos derechos y esa pertenencia misma a la comunidad. Y es justamente esta relación, entendida por Arendt como un *derecho a tener derechos*, esa posibilidad de aparecer ante los demás y desplegar nuestra singularidad, aquello que es desgarrado cuando se desarticula la comunidad humana por medio de la violencia. Lo que se pierde es entonces ese espacio político que servía de escenario para las acciones de los miembros de esa comunidad, a partir de las cuales se tejía una red de relaciones *entre* los hombres. Con esto mismo, se ponía en peligro la manera misma de aparecer de esas personas, al ser puesta en peligro su posibilidad de actuar con los demás, pues es a través de ésta que las personas se erigen como actores y llevan a cabo el despliegue de su pluralidad.

Y no obstante, las reflexiones de Arendt nos permiten pensar que si bien ese espacio y esa comunidad son algo fundamental para la posibilidad de acción, ésta es siempre algo que excede esos límites y por lo mismo guarda en su seno el carácter inicial de *un nuevo comienzo*. Este carácter que es la condición humana primordial de seres humanos, es lo que va a permitir pensar en la posibilidad de que, si bien eso que se rompió no puede ser reparado, los seres humanos puede siempre *iniciar* de nuevo algo con otros. Este es justamente el ejemplo que nos trae el relato de *Valle Encantado*, en el que a pesar de la devastación, unas mujeres se reúnen con el interés de *volver a comenzar*, de unirse para hacer frente a la violencia al daño que han sufrido. La experiencia de esta resistencia, trae consigo la puesta en cuestión y la pregunta por el papel de la institucionalidad y la ley, puesto que si bien la acción reconstruye y (re) crea una trama de relaciones entre los actores, e instituye una nueva configuración de ese espacio de aparición, también implica la destitución de otro en el que se estaban invisibilizando justamente las realidades de estas personas. El papel que jugó el derecho en esta experiencia, tiene que ver entonces con la posibilidad de brindar un marco, un límite y una estabilidad para que se forjen las relaciones necesarias para el actuar-en –común.

Finalmente, ese relato que nos deja la hija de María Zabala, aquella que *comienza* la acción de Valle Encantado, se hila en un tejido de memoria que permite dar cuenta de la vida, las acciones y palabras, de aquellos a quienes se les había arrebatado su muerte con el silenciamiento de su testimonio.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1976). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Books.

- Arendt, H. (1982). *Los orígenes del Totalitarismo Vol. 2*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1994). *Comprensión y Política*. In *El resplandor de lo público*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Arendt, H. *Comprensión y política en: El resplandor y lo público*.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *La condición Humana*. Chicago: Chicago University Press.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition* . Chicago: Chicago University Press.
- Arendt, H. (2001). *Auschwitz et Jérusalem*. In G. D. Huberman, *Imágenes pese a todo*. Madrid: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidos.
- Arendt, H. (2004). *Los Orígenes del totalitarismo*. México D.f: Taurus.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Balibar, É. (Noviembre de 2007). *Impolítica de los derechos humanos*.
- Arendt, el "derecho a tener derechos" y la desobediencia cívica. Retrieved 2 de 10 de 2012 from Erytheis: http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- Blanchot, M. (1999). *La bestia de Lacaux; el último en hablar*. Madrid: Tecnos.
- Bowen-Moore, P. (1989). *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: St. Martin's Press.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo*. Madrid: Paidós.
- Grupo de memoria histórica. *Mujeres que hacen historia: Tierra, cuerpo y política en el Caribe Colombiano*. Comisión Nacional para la reparación y reconciliación. Bogotá: Taurus.
- James, W. (2000). *Pragmatism and Other Writings* . Londres: Penguin Books.
- Rancière, J. (Spring/Summer de 2004). *Who is the Subject of the Rights of Man?* *The South Atlantic Quarterly* .
- Restrepo, E. (2010). «El desplazado como paria: la garantía a los derechos de verdad, justicia y reparación.» . In C. R. Garavito, *Más allá del desplazamiento*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. . Bogotá: Universidad de los Andes.
- Tassin, É. (2012). *La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso*. In L. Q. Vargas (Ed.), *Hannah Arendt: política, violencia, memoria* (pp. 3-17). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Uribe, Á. (2012). *¿Pueden los hechos históricos reistirse a la mendicidad?*

Sobre la matanza de las bananeras. In L. Q. Vargas (Ed.), Hannah Arendt: Política, violencia, memoria (pp. 101-121). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Uribe, Ángela. «¿Pueden los hechos históricos reistirse a la mendicidad? Sobre la matanza de las bananeras.» Hannah Arendt: Política, violencia, memoria. Ed. Laura Quitana y Julio Vargas. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012. 101-121.

Weil, S. (1996). Echar raíces. Madrid: Trotta.