

## LOS MIGRANTES FORZADOS Y LA GUERRA, CUESTIONES PRELIMINARES DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

### FORCED MIGRANTS AND WAR, PRELIMINARY ISSUES FROM THE POLITICAL PHILOSOPHY

### OS IMIGRANTES FORÇADOS E A GUERRA, QUESTÕES PRELIMINARES DESDE A FILOSOFIA POLÍTICA

*Emanuele Profumi\**

Enviado: 05/03/2016

Aceptado: 24/05/2016

#### **Resumen:**

El problema de las actuales teorías sobre la migración forzada es que, en general, está considerada bajo la misma perspectiva de protección que se aplica a los refugiados, o sea la del derecho humanitario y del derecho internacional de los derechos humanos. El caso de los desplazados internos nos obliga a cambiar de perspectiva y a considerar la guerra como la categoría principal gracias a la cual tratar el problema. Desde una perspectiva filosófica política, entonces, la cuestión de los migrantes internos nos impone considerar la relación entre guerra y política como central para resolver tal problemática. La creación de lo que consideramos “común” y la distinción entre “lo político” y “la política” son herramientas conceptuales indispensables para avanzar en la reflexión sobre el tema.

**Palabras clave:** Guerra; Migración forzada; Política; Colombia; Filosofía política; Derecho.

#### **Summary:**

The current theories on forced migration contain within them the problem that they are considered under the same perspective as international protection, this means under humanitarian law and human rights law. Internal displacement forces us to change this perspective and see war as the leading cause of the problem. From a political and philosophical standpoint the case of internal migrants imposes the need to consider the relationship between war

and politics as a form to resolve said problem. The creation of what we consider the “norm” and the distinction between “politics” and what is “political” are conceptual tools necessary to advance in the study of this topic.

**Key words:** War; Forced migration; Politics; Colombia; Political philosophy; Law.

#### **Resumo:**

O problema das atuais teorias sobre a imigração forçada é o problema das atuais teorias sobre a imigração forçada que, em geral, está considerada desde a mesma perspectiva da proteção que se aplica aos refugiados, ou seja, a do direito humanitário e do direito internacional dos direitos humanos. O caso dos refugiados internos nos obriga a mudar de perspectiva e a considerar a guerra como a categoria principal devido ao tratamento do problema. Desde uma perspectiva filosófica política, então, a questão dos refugiados internos nos impõe em considerar a relação entre guerra e política como ponto central para resolver esta problemática. A criação do que consideramos “comum” e a distinção entre “o político” e “a política” são ferramentas conceituais indispensáveis para avançar na reflexão sobre o tema.

**Palavras chaves:** Guerra; Imigração forçada; Política; Colômbia; Filosofia política; Direito.

\* Profesor de Filosofía del Derecho y Lógica en el departamento de Derecho de la UDLA. Obtiene su doctorado en Filosofía Política en la Universidad “La Sapienza” de Roma, y dos post-doctorados: en la Universidad de Barcelona, España, y en el EHESS, Francia. Entre sus publicaciones se destaca el libro “Sulla creazione politica” (Sobre la creación política), Editori Riuniti Internazionali, Roma 2013.

## LOS MIGRANTES FORZADOS COMO PROBLEMA POLÍTICO

Según el Consejo Noruego para Refugiados (IDMC-NRC), a finales de 2014 el número general de migrantes forzados en el mundo era de 38 millones.<sup>1</sup> Una parte relevante de estos son desplazados internos.<sup>2</sup> Una cifra enorme que necesita de una reflexión adecuada, capaz de individualizar algunas pistas conceptuales y prácticas para resolver este drama humano.

A diferencia de los refugiados, los desplazados internos no cruzan fronteras internacionales en busca de seguridad y protección, sino que permanecen dentro de su propio país. Su situación es el resultado de dos causas principales: devastaciones naturales (tsunamis, terremotos, etc.) y conflictos armados. Actualmente, la ayuda internacional del ACNUR dirigida a los desplazados internos logra asistir a alrededor de 26 millones de ellos en 24 países, y existe un activo debate internacional sobre cómo ayudar a este grupo de manera más efectiva.<sup>3</sup> Pero, mientras los desplazados generados por catástrofes naturales deben ser considerados bajo la perspectiva humanitaria (aunque, a veces, los llamados “desastres naturales” tienen dimensiones sociales y políticas), no se puede decir lo mismo del segundo tipo de migrantes forzados, cuyo estatus es el resultado de un profundo problema político: la guerra y la violencia como principio para resolver el conflicto social.

Esta es la razón por la cual no podemos asumir la perspectiva de Amnesty International o de la Cruz Roja para tratar el problema a un nivel práctico que no se orienta a limitar el daño sino a eliminarlo, de manera que se individualiza la raíz del problema. Por este motivo no es suficiente referirse a una “falta humanitaria”

o a una simple “violación de derechos humanos”, sino que es central comprender cómo la violencia social se ha enraizado en una estrategia militar que devasta toda una población.<sup>4</sup> El problema de las actuales reflexiones teóricas sobre el argumento es que, en general, la migración forzada está considerada bajo la misma perspectiva de protección que se aplica a los refugiados, o sea, la del Derecho Humanitario y del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. El caso de los desplazados internos, en cambio, nos obliga a cambiar de perspectiva.

En Colombia, por ejemplo, donde la situación de los desplazados es un fenómeno social a gran escala, tanto el estado de guerra como la perspectiva humanitaria bajo la cual se mira el problema de los desplazados, hacen que, a pesar de que el Estado tenga muchas prioridades con la realización y la implementación del actual proceso de paz con las FARC y el ELN (Profumi 2016), las soluciones duraderas para la reintegración de los desplazados internos no se consideran una prioridad. Cuando, por ejemplo, alguien intenta proponer unas de estas soluciones, como hace Martin Gottwald (representante del Alto Comisionado de la ONU para los refugiados, ACNUR), ellas entran en el marco humanitario: reintegración local, retornos voluntarios, reubicación.<sup>5</sup>

En todo caso, el desplazamiento interno en Colombia cuenta con una amplia legislación que es reconocida como la más sofisticada del mundo en esta materia,<sup>6</sup> con organizaciones y personas dedicadas a la atención de la población desplazada (Soledad Suescún y Jiménez

1 Disponible en <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2015/10060.pdf?view=1>.

2 Diferentes autores consideran que la migración forzada corresponde al fenómeno de los desplazados internos, y toman estos dos términos como sinónimos. La migración puede ser voluntaria, temporal, interna e internacional. La mayoría de las veces, el fenómeno de la migración forzada interna corresponde al fenómeno del desplazamiento interno. En este ensayo se considera que los desplazados internos constituyen la parte más importante de la migración forzada interna, aunque el desplazamiento interno se da sobre todo por causas que están relacionadas con las guerras o los conflictos armados, mientras que la migración forzada, en general, puede tener también otras causas: disturbios y tensiones sociales, violencia generalizada, violaciones masivas de los Derechos humanos, infracciones al Derecho Internacional Humanitario u otras circunstancias que alteran el orden público (como la penuria económica, la falta de trabajo, etc.). Sobre el tema, ver: Herrera Carassou, Roberto. 2006. *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México: Siglo XXI Editores.

3 Herrera 2006. Véase también, por ejemplo: ACNUR 2011. *La protección internacional de refugiados en las Américas*. Quito: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) -Mantis Comunicación; Posada, Paola Andrea. 2009. *Refugiados y desplazados forzados. Categorías de la migración forzada creadas como medidas de contención a las migraciones no deseadas*. Medellín: Estudios políticos; Cohen, R./Deng, F. M. 1998. *Masses in Flight: The Global Crisis of Internal Displacement*. Washington D.C: Brookings Institution Press.

4 Los países que han sufrido una guerra de ocupación representan el ejemplo más evidente de este ‘malentendido’, como en el caso de Afganistán. En este país el trabajo humanitario es necesario, pero la raíz del problema es de orden geopolítico.

5 Disponible en <http://www.semana.com/nacion/articulo/desplazamiento-retos-tras-la-firma-del-acuerdo-de-paz-segun-la-acnur/468690>.

6 A este propósito véanse los siguientes documentos: Ley 387 de 1997 (<http://www.disaster-info.net/desplazados/legislacion/Ley387de1997.pdf>); Registro Único de Víctimas (<http://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>); Castles, Stephen. 2003. *La política internacional de la migración forzada*. En Migración y desarrollo n. 1. México: RIMD. <http://rimd.reduaz.mx/revista/rev1/StephenCastles.pdf>; Villa M. y P. Riaño (Eds.). 2008. *Poniendo tierra de por medio. Migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*. Medellín: Corporación Región–The University of British Columbia.

2008; 2011), y, gracias al actual proceso de paz, se hace más evidente la importancia de considerar a la guerra como causa principal del problema social y político.

Aquí se afirma, en particular, la tesis de que, para resolver el problema de la migración forzada en Colombia, es necesario entender cómo solucionar la guerra como expresión de la específica realidad política del país. No es el caso que la violencia ha tenido un impacto particularmente grave en generar el desplazamiento forzado de grupos tales como pueblos indígenas y afrodescendientes, periodistas y defensores de derechos humanos. Ninguna perspectiva que haga referencia exclusivamente al mundo de los derechos (humanos, constitucionales, etc.) aporta realmente una contribución a nivel práctico y conceptual, porque la clave profunda para resolver el drama de la migración forzada es política.

El caso de los muchos refugiados colombianos en Ecuador (Schussler 2009) nos recuerda que, además, varias veces también la realidad de las migraciones internacionales es el resultado de un conflicto armado y no el resultado de la simple búsqueda de una vida mejor.

En este sentido, la filosofía política y su método crítico, puede ayudar a comprender cómo la esfera de “lo

político” se relaciona con la guerra y, en segundo lugar, en qué medida esta se relaciona con un problema de cambio social, típicamente político. Por esta razón, el principal reto de este artículo es sostener que la guerra, principal raíz de los desplazados internos de Colombia, no es simplemente el resultado de una decisión política, sino, más bien, el producto de una específica formación de la esfera de “lo político”; y, a la vez, que esta esfera asume el principio de violencia que se halla a la base de la guerra, cuando el imaginario social instituye una nueva dimensión del poder colectivo.

La pregunta que hay que plantear a la hora de resolver este problema es la siguiente: ¿el poder político y su imaginario tienen una relación constitutiva con la guerra?

En otras palabras, para entender el drama de la guerra en Colombia y cómo tratar el problema específico de los desplazados internos es importante asumir ante todo: 1) la distinción entre “lo político” y “la política” desarrollada en filosofía política en el siglo pasado;<sup>7</sup> 2) el modo en que la esfera de “lo político” ha estructurado el poder colectivo en la historia de este Estado; 3) el papel central que juega el imaginario político a la hora de producir un cambio total dentro de una sociedad.

## COLOMBIA Y LA GUERRA A ‘LA POLÍTICA’

En la historia de Colombia tenemos una prueba clara del modo en el que la esfera de “lo político”, o sea, del poder colectivo y de la creación de la ley común, y la de la “creación política”, es decir, del movimiento de politización de la sociedad que pide una democracia real, se oponen claramente y entran en conflicto una con la otra. En este país, de hecho, el nacimiento del “movimiento instituyente” (Castoriadis 1975) que opone el sistema político a la base de la guerra es la expresión de la tentativa de crear “la política”, o sea, de

formar un nuevo poder colectivo que tenga su base en un poder democrático popular. El Estado, su estructura de poder político, judicial y militar, conserva, al contrario, el papel de defensor de la organización de “lo político”.

El rasgo que distingue y opone ambas esferas del poder colectivo es su relación con la violencia y la guerra. La esfera de “lo político” se desarrolla gracias al principio de la exclusión de la alternativa de poder, y la guerra

7 Paul Ricoeur introdujo la distinción jurídico-política de Carl Schmitt entre “lo político” y “la política” en Francia. Luego fueron Cornelius Castoriadis y Claude Lefort quienes la utilizaron de forma original dentro de una perspectiva política. Castoriadis considera “lo político” como la esfera donde se producen las leyes y las normas sociales explícitas, mientras que “la política” es una creación social que democratiza esta esfera y permite que todo el mundo participe en la creación de la ley explícita. En este ensayo me refiero a esta distinción filosófica. Recientemente Jaques Rancière y Chantal-Mouffe han reelaborado la categoría de lo político; el primero refiriéndose directamente a la herencia francesa, mientras que la segunda tomando directamente a Carl Schmitt. Lastimosamente, estas propuestas conceptuales carecen de fuerza: el primero reduce la política a la gestión cotidiana y ordenada de la esfera del poder político (“lo político”), y no aclara realmente cuál es la fuerza constructiva del desacuerdo democrático hacia esta “gestión policial” (la reduce, de hecho, al simple desacuerdo hacia el orden establecido), mientras que la segunda utiliza como válida la oposición que para Schmitt caracteriza la esfera de “lo político”, la distinción entre “amigo” y “enemigo”, y la asume como positiva, mientras que, en realidad, corresponde a uno de los problemas que llevan esta esfera a producir un sistema de guerra. Sobre la imposibilidad de utilizar la categoría de Rancière véase mi crítica: Profumi, Emanuele. 2013. *Spettri della rivoluzione*. Badiou, Rancière e Žižek sulla creazione politica. Roma: Consecutio Temporum n. 4 (Dal postmoderno all’ipermoderno).

se convierte en la manera en la cual se desarrolla el conflicto político.

Todas estas condiciones se producen en Colombia desde la formación de la República del siglo XIX y, con más claridad, a partir de mediados del siglo pasado. A continuación, sintetizo las etapas históricas más importantes que demuestran la exclusión que genera la oposición entre “lo político” y “la política” en Colombia:

1. *La Violencia* (1945-1965): El contexto de la guerra civil no declarada que se desarrolla después del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, en 1948, conocido bajo el nombre de *La Violencia*, parece generar y multiplicar formas diversas de exclusión política y social. La guerra aparece como una modalidad particular de un “régimen de violencia”, y se propaga en todas las dimensiones de la vida comunitaria y civil; para, por fin, volverse un verdadero “régimen de terror” (Fals Borda, Guzmán y Umaña 2005; Pécaut 1987).
2. *Una nueva guerra civil* (1960-1975): Los problemas del período de *La Violencia* vienen heredados en el siguiente régimen político-económico-social, conocido como el momento del *Frente Nacional*. La guerra toma la forma de una “guerra de guerrillas”, antes que todo, comunista. Las armas parecen ser los únicos “medios políticos” para hacer propuestas legislativas y realizar cambios profundos en las relaciones sociales a la base del poder colectivo (Mackenzie 2005; Gandilhon 2011). Los guerrilleros no luchan solo para cambiar la economía agrícola basada en el latifundio y en la acumulación de tierras por una minoría de grandes propietarios (Gilhodes 1974), sino también para superar la frustración política de una democracia que, aunque es reconocida públicamente por todo el mundo, de hecho, no se realiza ni a nivel parlamentario, ni en cuanto a la aceptación y a la organización del conflicto social.
3. *La guerra generalizada y la separación entre la guerra y la política* (1975-1990): La violencia generalizada se hace más intensa, y cambia de naturaleza con la aparición de los fenómenos de los grupos paramilitares y del narcotráfico a finales de 1970; las formas de violencia son cada vez más variadas y cualquier aspecto político de la lucha armada

desaparece, generando así una verdadera “guerra sucia”, que golpea sobre todo a los actores sociales que quieren llevar el conflicto armado en el ámbito del conflicto político (Echandía Castilla 2006).

4. *El terror y los intentos para eliminar el principio de la violencia en la esfera de “lo político”* (1990-2016): A partir de 1990 se da un doble proceso antitético; en primer lugar, la guerra generalizada es un estado de terror en todos los niveles de la sociedad, mientras que, en segundo lugar y por el contrario, se desarrolla un proceso de politización de la sociedad que produce una tendencia política que reclama el fin del conflicto armado a través de una reorganización de la esfera política (antes que todo con una nueva Constitución), que excluye de forma explícita el “principio de la violencia” para la organización de la sociedad (Profumi 2016; Sánchez 1998).

Lo que distingue a esta historia, en su conjunto, es el hecho de que los intentos de transformación social dirigidos a cambiar la forma de “lo político” fueron bloqueados por la guerra y por la violencia social, una situación que caracteriza el surgimiento de una específica esfera política (y de una “identidad social”).

El último periodo histórico (1990-2016) en el cual se genera otra forma de hacer política que reclama –y reivindica– un “principio de no violencia” para la organización de la sociedad, es el que hay que analizar con más cuidado.

En la década de 1980, la sociedad civil busca participar directamente en varios procesos de paz organizados por diferentes gobiernos, hasta obtener el resultado positivo que se afirma a finales de 1990 con la creación de la nueva Constitución. Es en este momento en el que se crea la “Asamblea Permanente de la sociedad civil”, constituida por más de 800 organizaciones civiles. Las grandes manifestaciones por la paz son la respuesta popular al agravamiento del conflicto entre las guerrillas y los ejércitos paramilitares. En esta época surge también el “movimiento de mujeres” y el “movimiento de las víctimas”, que se convierten, cada vez más, en los actores más importantes de la sociedad civil que se opone al estado de guerra. Estos movimientos son completamente no violentos, y requieren un cambio en la totalidad de las mayores estructuras institucionales y político-militares colombianas. A nivel local,

la resistencia activa de las comunidades campesinas, incluidas las afrocolombianas, se multiplican y contrastan, a la vez, las acciones de los diferentes sujetos políticos que apoyan la guerra y los abusos de los actores armados. Muchas personas rechazan el servicio militar o ejercen la desobediencia fiscal por convicciones pacifistas, y se forman las “Comunidades de paz”.

La Comunidad de Paz es un sujeto colectivo comprometido en un “proceso de paz desde abajo”, que pone en marcha una original iniciativa política de tipo no violento que convierte un área local de gobierno tal como un pueblo, en un espacio de autogobierno abierto al diálogo con otras autoridades locales, nacionales e internacionales (Profumi 2016). El respeto mutuo, la reconciliación, el compromiso cívico y la solidaridad son características comunes a esta organización, al igual que otras “comunidades políticas” presentes en Colombia, como las “comunidades campesinas”. Su acción se basa en un método que hace que sea problemática cualquier expresión de violencia, que la violencia pueda ser eliminada como herramienta de organización colectiva, y tiene como objetivo principal la construcción de nuevas formas de sociabilidad para que la política sea el centro de la vida comunitaria. Las “Comunidades de paz”, en su totalidad, son una fuerza casi totalmente ajena al sistema institucional oficial, porque lo desafían y proclaman la necesidad de superar la crisis social que el sistema no logra resolver (Hernández Delgado 2012). Al igual que ellas, también las “comunidades de los pueblos indígenas”, como las de los Wayúu, crean formas alternativas de economía para ejercer una autonomía activa que les permite escapar de las reglas del mercado y de las de los actores armados. La máxima expresión de la resistencia de los pueblos indígenas se lleva a cabo en la región del Cauca, donde, desde la segunda mitad de la década de 1970, se forma el *Cric* (Consejo Regional Indígena del Cauca), una organización política que no actúa solo en defensa de la cultura del pueblo nasa, sino más bien para negar la conexión entre la guerra y la política que caracteriza al gobierno central. La autonomía de las “comunidades nasa” se basa en formas de auto-organización, que incluyen una forma original de democracia directa.

Todas estas formas de “resistencia desarmadas” son instituciones paralelas que desafían la estructura política del Estado a través de la práctica y de la aplicación de una democracia política y social reales. Todas ellas

afirman el rechazo de la violencia en cuanto “principio de orden” para el imaginario social y para las instituciones del poder colectivo.

En resumen, en este contexto de guerra endémica y prolongada, donde se generan los desplazados internos, el papel del Estado no es la destrucción completa de las oportunidades y de las presuposiciones del cambio colectivo, tal como en el caso de los regímenes totalitarios, sino un bloqueo del cambio político. A fin de evitar el riesgo del desarrollo de “la política”, la esfera de “lo político” se organiza para rechazar cualquier tipo de cambio del poder colectivo.

En el caso colombiano parece que este tipo de relación entre “la política” y “lo político” es la demostración de que la creación política, o sea, el movimiento social que realiza “la política”, aparece como la forma de “lo político” que niega el principio de violencia, entendido como principio alrededor del cual se crea el orden colectivo, y, por lo tanto, se opone a la guerra no solo como una condición ideal, sino, sobre todo, como la institución central que organiza la sociedad.

### La violencia y la esfera de “lo político”

Todo este panorama parece una confirmación de la tesis del filósofo francés Etienne Balibar sobre la relación entre la esfera política y la violencia: para él la violencia es el criterio que permite distinguir los diferentes conceptos de política, ya que traza una frontera entre las varias esferas políticas (Balibar 2010, 9-16). Si consideramos la situación colombiana, la tesis principal de Balibar sobre la relación entre la violencia y la política parece aceptable.

Pero, en su análisis hay también un componente problemático que necesita de una mayor reflexión para llegar a explicar con claridad una relación de este tipo. El filósofo francés cree que la esfera política se basa en un rasgo que la destruye, es decir, que ella se genera en la confrontación con “su imposible”, representado por la violencia (eso aparece en el caso de Colombia y de muchos otros contextos socio-históricos contemporáneos, como, por ejemplo, en la actual Turquía de Erdogan<sup>8</sup>). En referencia a Espinoza, Balibar sostiene que, antropológicamente hablando, se debe tener en cuenta la presencia de un “residuo de violencia imposible de erradicar”, que él llama “violencia extrema”, y que, en el caso de la esfera política tomaría la forma de

un “sistema de crueldad”. La “contra-violencia revolucionaria” de Lenin, la no violencia de Gandhi, como también la tesis hegeliana adoptada por Marx sobre la conversión de la violencia en la civilización y en la racionalidad histórica, serían incapaces de comprender y superar el problema de la “violencia residual y externa” a la política, pero a la vez siempre intrínseca a ella. La única forma válida de emancipación política de la violencia, por lo tanto, es esa configuración que Balibar llama “Civilización”, o también, la “anti-violencia”, a saber, la lucha perpetua de la política contra ese exceso de violencia que la constituye. La “anti-violencia” sería el intento de negar que el residuo de violencia pueda afectar a la formación de las formas jurídicas e institucionales (Balibar 2010, 17-38).

En otras palabras, la política debe impedir constantemente la inclusión de la crueldad en el circuito de la ley (un fenómeno que, podríamos añadir con Balibar, se dio en el caso de la Alemania nazi, y que, ahora, ocurre con la dominación de la lógica neoliberal<sup>9</sup>).

El problema que tiene este argumento es el vacío que deja abierto a la hora de especificar el papel y la importancia que la violencia asume en relación con “lo político”. No está claro, de hecho, si Balibar cree que la extrema violencia, o la crueldad, es constitutiva de “la política” y, más en general, si ella atraviesa siempre la esfera de “lo político”: lo que resulta más problemático para nosotros es que no aclara, en particular, si la extrema e inevitable violencia juega un papel principal en “la política”, o si constituye una excepción en esta práctica. La situación socio-histórica de Colombia muestra, por ejemplo, que esta relación constitutiva y perjudicial existe sólo cuando no estamos en presencia de la “creación política”.

Por último, si analizamos también la que Balibar hace de la tradición teórico-práctica de la no violencia, considerada como una perspectiva absoluta que incluye una visión ontológica de la violencia, no podemos estar de acuerdo con él. Gandhi, Mandela y otros miembros importantes de esta posición religiosa y política, de hecho, no hablan de la eliminación completa de la violencia. Ellos abren la posibilidad de elegir, en un contexto de conflicto, entre los actos de violencia y las acciones no violentas; es decir, piensan que, en la di-

mensión colectiva es posible eliminar la violencia que se produce en situaciones conflictuales (Gandhi 1986; Mandela 1994).

La falta de comprensión de Balibar es aún más profunda si se tiene en cuenta la posición del representante más destacado del enfoque no violento contemporáneo, Johan Galtung. Convencido de la inutilidad y de la ineficacia de las prácticas violentas para resolver conflictos humanos, Galtung considera la paz como una reducción de la violencia, y no su supuesta eliminación ontológica (Galtung 2003 y 2004). En el caso que nos ocupa, el de la relación entre la violencia y la política, Galtung hace referencia a una “violencia estructural” en la sociedad y a un interminable proceso de transformación creativa de los conflictos violentos a través de un preciso método no violento, el método “Transcend” (Galtung 2008). En otras palabras, el filósofo noruego considera que es posible y factible, en todos los niveles de la existencia, desarrollar una práctica que pueda crear una nueva realidad colectiva, aceptable y sostenible por todas las partes implicadas en el conflicto. Su método consiste en crear una nueva forma para fortalecer los lazos sociales a través de la autonomía y de la confianza en sí, y gracias también al desarrollo de una temporalidad considerada como problemática (para Galtung se tiene que considerar la articulación entre el pasado, el presente, y el futuro si queremos realizar una acción de transformación). En última instancia, para él, esta práctica conduce a la formación de una organización horizontal de las relaciones humanas (Galtung 2008, 183-230).

Aunque no es de origen hegeliano, la eliminación de la violencia propuesta por Galtung muestra cómo la tesis sobre la transformación de la violencia social en las formas de convivencia sigue siendo relevante, y debe ser comparada con la idea de “anti-violencia” defendida por Balibar.

Desde nuestra perspectiva, Galtung propone actualmente un método político para resolver los conflictos violentos, basado en la capacidad creativa de los seres humanos. Es muy frecuente que el resultado consciente de un proceso social que quiere solucionar conflictos entre intereses, valores o imaginarios, es la creación de una esfera de relaciones y de normas basadas en la ho-

8 Profumi, Emanuele. 2015 (6 Giugno). *Come arriva al voto la Turchia di Gezi Park*. Roma: Left.

9 Dejours, Christophe. 1998. *Souffrance en France: de la banalisation de l'injustice sociale*. Paris: Ed. du Seuil.

rizontalidad. La práctica política que crea lo que podemos llamar “lo común”, sirve, a la vez, para resolver los

conflictos violentos y para permitir una praxis política real.

## LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE “LO COMÚN” COMO PROYECTO POLÍTICO

Para analizar la relación entre “la política” y la violencia, entonces, una primera reflexión tendría que explicar cómo se realiza la construcción de “lo común” dentro de una sociedad, y, a nivel filosófico, de “lo común” como tal.

En el último decenio, el debate sobre “lo común” ha generado varios análisis que lo han afirmado a partir de su relación interna con las características principales de la creación política, como, por ejemplo, con la autonomía humana.

Este es el caso de los trabajos de Negri y Hardt (*Commonwealth*) y de Dardot y Laval (*Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*), que son particularmente importantes no tanto porque quieren renovar una perspectiva anticapitalista y comunista en el siglo XXI, sino, sobre todo, porque se refieren a la realidad política de los movimientos sociales espontáneos que reclaman “lo común” hoy en día en diferentes partes del mundo (especialmente en Europa y América del Sur), en relación a la herencia histórica de estos movimientos y a la práctica de la autonomía política que los caracterizan.

La importancia que tienen estos trabajos está en la referencia que hacen a los movimientos históricos de tipo político, porque ayuda a comprender que la construcción de lo que se considera común es la expresión de un proyecto político, y no simplemente algo natural que hay que reconocer en el mundo.

Ambas parejas intelectuales, en cambio, desarrollan, cada uno por su cuenta, una discutible categoría ontológica y política específica sobre “lo común”, que quiere combinar las realidades antropológicas de la creación humana (institución e imaginario), que podríamos llamar, gracias Castoriadis, “lo común espontáneo”, con un “común consciente”, producto del poder de transformación política (Castoriadis 1975). Sin embargo, esta posición no es aceptable, porque el resultado es la confusión de estas dos formas de “lo común”. Como enseña Castoriadis, de hecho, las realidades del “ima-

ginario” y de la “institución” ya son creaciones comunes, porque son el producto de una compleja acción colectiva, como pasa en cada creación socio-histórica. Por lo tanto, hay que distinguir entre la creación socio-histórica de “lo común” que se produce cuando se afirma un particular tipo de costumbre social, que es de tipo antropológico, y una creación común que se produce a través de un proyecto político, como, por ejemplo, en el caso colombiano, el del movimiento de las comunidades alternativas. En otras palabras, el intento de creación política es una afirmación consciente de la dimensión antropológica de “lo común” y no se puede confundir con esta última realidad (Profumi 2013).

Tanto Hardt y Negri, como Dardot y Laval, han ignorado o malinterpretado importantes ideas de Castoriadis y, por este motivo, han construido una ontología política en la que una de estas dos realidades creadoras de “lo común” se presenta como el centro ontológico que reduce o elimina a la otra.

En el caso de Hardt y Negri sucede así porque ellos realizan un híbrido entre una perspectiva marxista y la filosofía de Spinoza, en base a una lectura particular de Foucault y Wittgenstein: ellos entienden “lo común” como el producto de lo que podría llamarse una especie de “vitalismo del evento revolucionario”. Al contrario de lo que les reprochan Dardot y Laval, la idea de “lo común” de Negri y Hardt no expresa un supuesto “naturalismo de lo común” (Dardot y Laval 2014, 189-227), sino más bien un “vitalismo del evento del Amor”, que permite la aparición de la política como producto de una “ontología de lo común”. O sea, para estos autores, “lo común”, de hecho, no sólo es la riqueza común del mundo material, sino todas las realidades necesarias para la vida social y colectiva, como el lenguaje, los afectos y la expresión humana (Hart y Negri 2010, 184-192).

A raíz de un cierto marxismo, ellos consideran el poder político enteramente inmanente a las estructuras económicas y legales. La producción económica se

convierte en el lugar de la aparición de la potencia biopolítica del poder que constituye el acontecimiento revolucionario. Al hacer referencia a Spinoza, vuelven a la idea de una libertad antropológica que formaría la base de la subjetividad que crea “lo común”, y que, hoy en día como ayer, resiste a la mortificación humana difundida por el poder autoritario y el sistema capitalista (Hart y Negri 2010, 311-319). De acuerdo con ellos, por lo tanto, la libertad es anterior a la opresión de la dominación.

Si seguimos este razonamiento hasta sus extremas consecuencias, ellos afirman la idea de una “ontología constitutiva”, a través de la cual se puede explicar la existencia de una “multitud” forjada por el poder ontológico del Amor, que sería el único capaz de liberar la igualdad y la libertad política que están a la base de la producción de “lo común”. Gracias a la herencia marxista, ellos entienden esta forma de liberación como “lucha de clases”; y, en particular, como “éxodo”, el proceso de salida de las limitaciones que nos impone el actual sistema capitalista. Este éxodo se daría gracias al crecimiento de la producción biopolítica, a su desarrollo, y prepararía así la futura disolución de este mismo sistema (Hart y Negri 2010, 296-310).

En fin, la falta de distinción entre el nivel ontológico y el nivel político de la creación de “lo común” lleva a Negri y a Hardt a afirmar, como Sartre hizo antes que ellos, que estamos “condenados a la libertad”. Pero esta idea es refutada por la realidad de la barbarie que vivimos en muchas sociedades actuales y por la opresión de la misma desigualdad y falta de libertad producida por la “globalización neoliberal”. Este error de percepción histórico-político y la hibridación intelectual entre marxismo y espinosismo les permite afirmar también que vivimos en una fase histórica casi revolucionaria, generada por el mismo sistema capitalista (Negri y Hart 2010, 359-381). Pero ¿cómo podemos aceptar esta afirmación dada la actual dominación de la lógica y de la organización del poder neoliberal (Supiot 2015)?

Si Hardt y Negri reducen lo “común político” a una dimensión “ontológica de lo común”, Dardot y Laval, por el contrario, construyen un “común” que es exclusivamente el resultado de una “ontología política” y produ-

cen, así, un error igual y contrario a los primeros dos intelectuales.

Para evitar que se perciba la realidad de “lo común” bajo una perspectiva naturalista o esencialista, y gracias a una lectura histórica que hace referencia al trabajo teórico de Foucault, los dos investigadores franceses toman la noción aristotélica de Política y la transforman en un principio que sería la base de las luchas democráticas a lo largo de los tiempos modernos (Dardot y Laval 2014, 21-51; 281). Para ellos, “lo común” es “la actividad de poner en común” típica de la praxis política,<sup>10</sup> o sea, el principio de organización política de lo que consideramos común (Dardot y Laval 2014; 23-24; 405-458).

Este principio es también la base de la marxiana “regla de uso” económica, y expresa, como tal, “lo no-apropiable”, que apoya toda actividad que fundamenta la comunidad humana (Dardot y Laval 2014; 233-283). Por esa razón, ellos hacen referencia a este tipo de regla para demostrar la necesidad de un nuevo principio jurídico que se enraíce en “lo no-apropiable”, realidad humana que se encuentra en la base del derecho consuetudinario: ellos quieren fundar un “derecho de lo común” que se refiere a “lo no-apropiable”, considerado como un principio capaz de instituir toda la organización de la sociedad, o sea, la institución humana como tal (que, como Castoriadis, consideran como nuestra dimensión antropológica fundamental) (Dardot y Laval 2014, 285-324).

Aunque ellos toman en cuenta todos los aspectos importantes de la creación socio-histórica (como, por ejemplo, el hecho de que esta es una actividad colectiva), creen que “lo común” es principalmente el resultado de la actividad política, y, así, no pueden comprender realmente la creación socio-histórica y distinguir las diferentes formas de creación de la esfera de “lo político” que, en realidad, son también expresión de “lo común”. La creación de la esfera política es una formación específica de “lo común”, y, aunque el análisis sobre “lo común” típico de la política es central, se tiene que relacionar con otras organizaciones de “lo común” de tipo político y de tipo no político. Caso contrario, se podría afirmar que “lo común” es producto exclusivo de “la política”, tesis imposible de demostrar.

<sup>10</sup> Esta praxis humana corresponde a la práctica de autonomía que hemos llamado con Castoriadis “creación política”, porque se basa en la creación del autogobierno político y de la democratización de la esfera de “lo político”.

No podemos, entonces, seguir a estos intelectuales si queremos analizar más en profundidad la relación entre la política y la violencia, porque, en última instancia, ellos operan una remoción de la creación común: si no distinguimos entre la práctica política de

lo común y la dimensión antropológica en la cual se apoya pero a la que no se reduce, va a ser imposible individualizar el proceso en el cual la violencia se vuelve el principio organizador de “lo político”, que, para nosotros, es el ámbito donde se genera la guerra.

## PARA OBTENER RESPUESTAS

Estos intelectuales no pueden ver, además, que “lo común”, en la esfera de “lo político” se genera a partir de un conflicto que abarca la visión de la sociedad y del poder colectivo, cuando la apuesta es la de generar “la política”. El nuevo tejido social del imaginario y de la institución es producto de la apuesta que lleva a cabo la práctica política, que, como tal, se desarrolla como un conflicto sobre la creación de “lo común”. En esta lucha se cuestiona la institución de lo que es común,<sup>11</sup> o sea, el proyecto dentro del cual hay que considerar otra vez a las instituciones que compartimos a nivel de poder colectivo, y, más en general, aquellas que definen la sociedad. En otras palabras, tanto “lo político” como la “política” crean “lo común” por un conflicto social que, ante todo, se da sobre el “imaginario instituyente”.<sup>12</sup> Por este motivo, no podemos entender esta creación si la relacionamos con la idea habermasiana de “esfera pública” (Habermas 1982). Mejor sería referirse al análisis de Hannah Arendt, que distancia la política de la violencia y considera la primera como la esfera de la pluralidad y de la capacidad que tiene cada uno de originar cierta novedad como algo común (Arendt 2005). Solo que la distinción de Arendt, quizás influenciada demasiado por Aristóteles y Kant, parece rechazar el antagonismo que se produce a la hora de crear algo común. Como hemos visto, cada nueva práctica política puede ser, a la vez, una fuente del conflicto colectivo sobre los actos constitutivos de la nueva sociedad y una solución de la lucha violenta que se desarrolla sobre lo que no queremos o que no sabemos compartir (como nos enseña el método *Transcend*). Por esta razón es precisamente en esta lucha política donde se tendría que buscar si el principio de violencia se vuelve central para la esfera de “lo político” y para “la política”, y, de ser el caso, cómo lo hace; y explicar

cómo se enraíza, luego, en el ordenamiento jurídico. En general, para tener unas respuestas “teóricas” sobre el modo en que la violencia se articula con la esfera política, y genera así un Estado de guerra, hay que tratar la posible oposición entre la esfera de “lo político” y la esfera de “la política”, y, además, focalizar cómo nace y se desarrolla el conflicto entre distintos proyectos de sociedad cuando un imaginario instituyente logra orientar la práctica instituyente sobre algo que se considera “lo común”.

En el caso de la migración forzada en Colombia, tal como en otros países que comparten condiciones de guerra a “la política”, donde se produce constantemente violencia social y drama humanitario, sería necesario proponer un plan nacional para la defensa de las prácticas de autogobierno y de las formas de democracia social, que son la condición básica para el empoderamiento popular y para el desarrollo de un conflicto no-violento, gracias a las cuales se espera que sea posible no solo salir de la condición de guerra, sino, sobre todo, evitar caer otra vez en un conflicto armado.

Como tiene que resultar claro ahora, la solución al problema de los desplazados internos no pasa por tratar ese drama social como una “emergencia humanitaria” o como un problema de estabilización socio-económica (Sánchez Mojica 2007, 454). Por este motivo, si queremos traducir en términos de “derechos” las herramientas políticas necesarias para solucionar de raíz la realidad de la guerra que genera la migración forzada, no se tendría que hablar simplemente de “derechos a la salud”, “derecho a la educación”, “derecho a la vivienda”, de “derecho a la subsistencia”<sup>13</sup> o, más en general, de “derecho a la vida”; sino, más bien, cómo integrar

11 Un ejemplo de este tipo de conflicto se da en la sociedad globalizada en relación con el ecosistema: hay un conflicto que se da a nivel mundial para solucionar el problema del calentamiento global, entre gobiernos que representan intereses privados y asociaciones ecologistas que hablan en nombre de la sociedad y del ecosistema natural.

12 El “imaginario instituyente” es un concepto utilizado por Castoriadis, y se refiere al imaginario que cambia la visión que tenemos de la sociedad y produce efectos materiales de reorganización de las instituciones sociales y políticas.

13 Consejo Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada, *Informe del Consejo Nacional a la Corte Constitucional*, 16 de septiembre de 2004, Acta del CNAPD del 13 septiembre de 2004.

el “derecho al poder político o derecho a la política” dentro de la idea de “derecho a la paz” que se ha desarrollado en las últimas décadas.<sup>14</sup> Pero un “derecho al poder democrático” parece ser un sinsentido, porque depende, ante todo, de la voluntad y de la capacidad de autogobierno de los individuos y de las herramientas colectivas para cambiar radicalmente la organización de los Estados en guerra, como Colombia.

En otras palabras, esa situación deseable dependería de la capacidad colectiva de crear otra sociedad, un logro que no se puede garantizar con un derecho, sino que es la fuente de cualquier derecho (democrático).

Parece más creíble establecer condiciones políticas concretas en cada situación particular.

En el caso de los desplazados internos de Colombia, por ejemplo, se podría pretender que el actual proceso de paz sirva para enraizar el principio del autogobierno y del conflicto político no-violento en la estructura del Estado, aunque pueda parecer paradójica. Lo que quiere decir, sobre todo, no solo desmovilizar los paramilitares y las guerrillas, sino reducir progresivamente y completamente el ejército nacional.

En fin, el problema de los migrantes forzados apunta a un problema más profundo, cuya solución puede encontrarse solo si se contesta en futuro a esta pregunta, y de qué manera se lo vaya a hacer: ¿“la política” es una práctica instituyente capaz de desarrollar, en forma no-violenta, el conflicto que se genera alrededor de “lo común”?

<sup>14</sup> Disponible en <http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/HRtoPeace.htm>

## BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR. 2011. *La protección internacional de refugiados en las Américas*. Quito: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) – Mantis Comunicación.
- Arendt, Hannah. 2005a. *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arendt, Hannah. 2005b. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Balibar, Étienne. 2010. *Violence et civilité*. Paris: Galilée.
- Castles, Stephen. 2003. La política internacional de la migración forzada. *Migración y desarrollo*, 1. México: RIMD. Disponible en <http://rimd.reduaz.mx/revista-/rev1/StephenCastles.pdf>
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Ed. du Seuil.
- Cohen, Roberta y Francis Deng. 1998. *Masses in Flight: The Global Crisis of Internal Displacement*. Washington D.C.: Brookings Institution Press.
- Dardot, Pierre y Christian Laval. 2014. *Commun. Essai sur la Révolution au XXI siècle*. Paris: La Découverte.
- Echandía Castilla, Camilo. 2006. *Dos décadas de escalamiento del conflicto armado en Colombia (1986-2006)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Fals Borda, Orlando, Germán Guzmán y Eduardo Umaña. 2005. *La violencia en Colombia*. Bogotá: Taurus.
- Galtung, Johan. 2008. *Affrontare il conflitto. Trascendere e trasformare*. Pisa: Pisa University Press.
- Galtung, Johan. 2004. *Human rights in another key*. Cambridge: Polity Press.
- Galtung, Johan. 2003. *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Gernika Gogoratz.
- Gandhi, Mohandas Karamchand. 1986. *The moral and political writings of Mahatma Gandhi. N.1 Civilization, politics and religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Gandilhon, Michel. 2011. *La guerre des paysans en Colombie: de l'autodéfense agraire à la guérilla des FARC*. Paris: Les Nuits rouges.
- Gilhodes, Pierre. 1974. *La question agraire en Colombie: 1958-1971, politique et violence*. Paris: A. Colin.
- Habermas, Jürgen. 1982. *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2010. *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli.
- Herrera Carassou, Roberto. 2006. *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México: Siglo XXI editores.
- Hernández Delgado, Esperanza. 2012. *Intervenir antes que anochezca*. Bogotá: Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- Mackenzie, Eduardo. 2005. *Les FARC ou L'échec d'un communisme de combat: Colombie, 1925-2005*. Paris: Publibook.
- Mandela, Nelson. 1994. *Long walk to freedom: the Autobiography of Nelson Mandela*. Randburg: Macdonald Prunell
- Pécaut Daniel. 1987. *L'ordre et la violence: évolution socio-politique de la Colombie entre 1930 et 1953*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Posada, Paola Andrea. 2009. *Refugiados y desplazados forzados. Categorías de la migración forzada creadas como medidas de contención a las migraciones no deseadas*. Medellín: Estudios Políticos.
- Profumi, Emanuele. 2016. *Colombia, la pace è nostra*. Roma: Exorma edizioni.

- Profumi, Emanuele. 2013a. *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*. Roma: Editori Riuniti Internazionali.
- Profumi, Emanuele. 2013b. Spettri della rivoluzione. Badiou, Rancière e Žižek sulla creazione politica. *Roma: Consecutio Temporum*, 4 (Dal postmoderno all'ipermoderno).
- República de Colombia-Contraloría General de la República. 2013. *Registro Único de víctimas (RUV)*. Disponible en <http://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>.
- República de Colombia-Poder Público (Rama Legislativa Nacional). 1997. *Ley 387 de 1997*. <http://www.disaster-info.net/desplazados/legislacion/Ley-387de1997.pdf>.
- Sánchez, Gonzalo. 1998. *Guerre et politique en Colombie*. Paris: L'Harmattan.
- Sánchez Mojica, Beatriz Eugenia. 2007. *El Estatuto constitucional del desplazado interno en Colombia* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Carlos Tercero de Madrid.
- Schussler, Stuart. 2009. *Entre la sospecha y la ciudadanía: refugiados colombianos en Quito*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Soledad Suescún, Javier y Carmen Jiménez. 2011. *El análisis del desplazamiento interno en Colombia con base en el registro único de población desplazada (RUPD): Localización y características (2000-2007)*. Barcelona: Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales.
- Soledad Suescún, Javier y Carmen Jiménez. 2008. *Migraciones y conflictos. El desplazamiento interno en Colombia*. Ciudad de México: Convergencia. Revista de Ciencias Sociales.
- Supiot, Alain. 2015. *La Gouvernance par les nombres*. Paris: Fayard.
- Villa M. y P. Riaño (Eds.). 2008. *Poniendo tierra de por medio. Migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*. Medellín: Corporación Región – The University of British Columbia.