

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

**“TODO EL MUNDO EMPEZO A CORRER”. MOVILIDAD Y BIOPOLITICA DEL
AFRICA OCCIDENTAL A LA FRONTERA NORTE DE MEXICO**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

Pedro Roa Ortega

Director: Dr. Yerko Castro Neira

Lectores: Dra. Anne Warren Johnson

Dr. Alejandro Agudo Sanchíz

Ciudad de México

2020

Agradecimientos

La primera deuda que esta investigación y yo tenemos es con mi familia. Sin las posibilidades que han abierto para mí, nada de esto habría sido posible. A mi madre, Josefina, le debo el haberme enseñado lo que significa el amor del trabajo comprometido con *el otro*, esa extraordinaria capacidad humana que es compartir el regocijo y los pesares, como su correlato, no temer a la soledad. A mi padre, Pedro, le agradezco haberme heredado la obstinación necesaria para continuar con este trabajo, especialmente en los momentos de mayor duda, pero sobre todo, su curiosidad incansable acerca del mundo y lo que *es* diferente. A mi hermano, Rodrigo, por recordarme constantemente que el rigor no viene del tiempo, sino de la *intensión*.

A Monserrat, mi compañera durante este proceso, reencontrándonos, por mostrarme que se puede ser valiente y tener miedo al mismo tiempo, que somos contradicción pero también reponsabilidad.

A los habitantes de la ciudad de Tijuana, cuya franqueza y confraternidad no terminan de sorprender al foráneo. Específicamente, agradezco a María José y a la dirección de la Casa del Migrante por brindarme la oportunidad de colaborar en su esfuerzo y por haberme hecho sentir a mí también *en casa*.

Al Dr. Yerko Castro Neira, por la guía paciente e intervenciones precisas encaminadas a formar un espíritu investigador (auto)crítico y competente. Al Dr. Alejandro Agudo Sanchíz, por las preguntas minuciosas y las palabras de aliento. A la Dra. Anne Warren Johnson, por el tiempo y su cátedra. A la Universidad Iberoamericana y al Departamenteo de Ciencias Políticas y Sociales, por el apoyo instrumental para llevar a cabo el trabajo de campo.

Finalmente, las palabras no bastan para expresar mi gratitud a todas las personas que compartieron conmigo la intimidad de sus historias, sus conceptos y su interpretación de la vida. En la inconmensurabilidad de sus predicamentos, encontraron la forma de transmitir además de su experiencia, un saber acerca del mundo que se mueve.

Índice

Presentación

1. Introducción	
1.1 Huir para no morir, moverse para vivir	6
1.2 Biopolítica de la movilidad	9
2. Proposición	
2.1. Movilidad de personas originarias del África occidental en América Latina.....	17
2.2. Camden: «Podemos hacer una colecta, ¿conoces a alguien que pueda ayudarte a recoger el dinero?»	28
2.2.1. Nodos de la movilidad: seguridad, clandestinidad y solidaridad	29
2.2.2. ¿Es la solidaridad un acto político-ontológico?.....	32
2.2.3. Del control a la administración, la ambigüedad de las políticas latinoamericanas de movilidad humana	37
2.2.4. De la indiferencia planificada a la necropolítica	41
2.2.5. Sobre la futilidad de las «taxonomías migratorias»	42
2.3. James: “Nos hacen sentir que tenemos algunos derechos”.....	45
2.3.1. No hay humanitarismo sin ley	47
2.3.2. México es un muro agujereado	50
2.3.3. Conductos, pasajes, tapones	53
2.4. Jericho: “a veces, no tomar riesgos se vuelve el mayor de los peligros”	56
2.4.1. «Migraciones esperanzadas»	59
2.4.2. Ética, política, crítica	61
2.5.3. Lo político y la movilidad	64
2.5.4. Zozobra y certeza	73
2.5. Mohamed: “Él me ha dicho «Vamos a caminar juntos»”	75
2.5.1. Una persona, varias trayectorias	77

2.5.2. Entre el <i>sapeur</i> y el <i>hustler</i> : ¿un <i>flâneur</i> postcolonial?	78
2.5.3. Defender la vida: movilidad clandestina y trabajo precario	82
2.5.4. Se paga por la vida	84
2.5.5. «Espera forzada» y «espera creativa»	86
2.6. Karim: “muchu muerte allí, muchas personas. Hay ladrones y serpientes”	88
2.6.1. Trabajar para viajar	90
2.6.2. Sobre las (in)tensiones del humanitarismo	93
2.6.3. Cálculo y temporalidad	95
2.7. Jerome: “«¡Ah!», dije, «Ese es Dios»”	98
2.7.1. Tabula rasa	100
2.7.2. Escalera al abismo	102
2.7.3. Dios no juega a los dados	104
2.7.4. El muro nicaragüense	108
2.7.5. Acontecimientos de verdad	111
2.8. ¿Porqué los hombres jóvenes africanos abandonan el continente? Modernidad y violencia	114
2.8.1. Nigeria	122
2.8.2. Camerún	154
2.9. Conclusión: modernidades y movilidad	178
2.9.1. África poscolonial, en teoría	184
2.9.2. Fuerza de vida	192
3. La etnografía: de cómo se llega los estudios sobre movilidad humana	197
3.1. Los dos tiempos del trabajo de campo en Tijuana	203
3.2. El retorno de la violencia	219
3.3. Cambios recientes en el panorama de la movilidad	240

3.4. Espacios para la solidaridad	251
3.4.1. Las praxis activistas	254
3.4.2. La Casa del Migrante en Tijuana	259
3.4.3. El trabajo como voluntario	264
3.4.4. El taller de lectura: “Palabras en movimiento”	268
3.5. La ciudad de los migrantes	297
3.5.1. “No man’s land”	305
3.5.2. Cuando la solicitud de asilo se vuelve inviable	314
3.5.3. Los apátridas	323
3.5.4. “«La mano que da es la misma que recibe»”	322
3.5.5. Cuando la solicitud de asilo se resuelve favorablemente	334
3.5.6. Frontera y biopoder: el sistema de citas	335
3.5.7. Vista al mar	338
4. Bibliografía	347
5. Notas periodísticas y otros recursos	360

Presentación

Como suele ser ocurrir en antropología, la presente investigación es varias investigaciones al mismo tiempo. El trabajo de campo en lugares como Tijuana provoca que esto sea así. Como se verá, la cuestión de fondo es que el campo habla y debe entrenarse una escucha sensata y sensible. Después, viene una, dos, o un raudal de preguntas.

El texto que compone este trabajo está dividido en dos grandes secciones. La primera se ocupa del *tema* de investigación: las formas biopolíticas de la movilidad de hombres jóvenes provenientes del África occidental atravesadas por las líneas duras y suaves del estado-nación, el sistema de protección internacional, la dialéctica humanitarismo-securitización, entre otras más. Siguiendo sus narraciones se revisita varios conceptos y principios teóricos de nuestra disciplina.

La segunda parte corresponde específicamente a la etnografía en Tijuana. La determinación del curso que el la investigación habría de tomar y las coyunturas que incidieron de manera definitiva en la implementación de una metodología *ad hoc* a su espaciotiempo.

1. Introducción

1.1 Huir para no morir, moverse para vivir

A fuerzas que empujan a la muerte se contraponen otras fuerzas equivalentes que empujan a la vida. Una premisa que quizá permita ir más allá de la lógica tradicionalista que distingue, epistemológicamente, entre movilidades voluntarias usualmente identificadas con factores económicos, y otras formas de movilidad vinculadas al concepto de desplazamiento forzado y a la figura del refugiado.

Parece oportuno, antes de echar un vistazo a sus series temático-conceptuales, reflexionar acerca de lo que ha sido, en opinión de muchas personas que llevan a cabo investigaciones basadas en el método etnográfico, un impasse en los *estudios sobre migración*: la oposición del plano volitivo de los factores de expulsión al plano de las necesidades particulares (inscritas en demandas universales), como si desde uno u otro punto de fuga pudiera identificarse «la verdad» sobre las condiciones en las que se producen las expresiones de la movilidad humana contemporánea.

En la literatura especializada no es inusual encontrar trabajos en los que se habla de migración en términos de “una característica inherente a la naturaleza humana”, destacando los aspectos benéficos que, de hecho, hacen del desplazamiento de seres humanos a través de fronteras internacionales algo tan inevitable como necesario para el desarrollo de la economía global (Rodríguez, 2018). El fantasma de la teleología migratoria continúa apareciendo aquí y allá, paseándose en pasillos de los departamentos de ciencias de sociales, susurrando la vetusta hipótesis que explica la movilidad básicamente como un hecho consustancial al atraso del desarrollo económico e industrial de unas naciones respecto a otras, o al mero hecho de que siempre han existido regímenes políticos más o menos opresivos en unas geografías y más o menos democráticos en otras. Además de la inquietud que estas explicaciones pueden despertar entre quienes nos dedicamos a estudiar estos temas, o precisamente debido a ella, resulta conveniente para esta investigación, pese

a que la discusión sobre los conceptos siempre tendrá vigencia, suscribir la sugerencia de la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH, 2015) y comenzar a pensar en términos de movilidad humana en lugar de migración. Esta convención permite pensar que incluso cuando la movilidad (como es el caso de las historias que esta investigación retoma) se produce a partir de la constricción de la violencia y la precariedad que hace que la vida en el lugar de origen se vuelva insostenible y que espacios concretos adquieran una cualidad mortífera, las personas que encarnan estos procesos construyen narrativas y prácticas que apuntan a formas de agencia particulares y colectivas que ciertamente pueden concebirse como un deseo de vida que se opone a una política de la muerte.

La serie de temas y conceptos que a continuación se presentarán y que se denominan *fuerzas que empujan a la muerte* tiene dos extensiones conjeturables. Una tiene que ver con el contexto de salida (huida) y de como en ciertas geografías del planeta los espacios de la vida cotidiana son invadidos por un poder que los vuelve inhabitables. En este caso se trata de hombres jóvenes (entre los 26 y 44 años de edad) provenientes de países del África Occidental. La otra se relaciona con los riesgos y peligros, de los cuales perder la vida es el límite, que estos hombres en movilidad clandestina deben sortear en prácticamente todas sus trayectorias. En consecuencia, cuando se habla del lugar de origen se entiende por violencia necropolítica generalizada aquellos actos inscritos en lo que se conoce como la última forma de soberanía, llevando este concepto más allá de los dominios del Estado: “el poder y la capacidad de decidir quién debe morir” para que otros vivan, o “el derecho a matar” (Mbembe, 2011). Contextos que nos recuerdan que si el biopoder es el dominio de la vida por el poder político (la soberanía) el necropoder se constituye como el gobierno de la vida a partir de la capacidad de dar muerte (Ibid).

Ahora bien, cuando se habla de la precarización sistemática de la vida como ese otro gran complejo de causalidades que determinan la entrada en movilidad de personas y poblaciones, se hace referencia a la distinción que Judith Butler (2010) establece entre precaridad y precariedad. Siendo el primer caso las condiciones en las que es posible “aprehender la vida como precaria” y en las que no, un concepto que nos remite a

problemas de orden epistemológico, ético y ontológico de larga urdimbre, pero que por ahora habrá que delimitar como en el marco de “fuerzas social y políticamente articuladas”, “exigencias de sociabilidad” como el lenguaje, el trabajo y la educación, o el deseo, “que hacen posible el persistir y prosperar del cuerpo” y de a vida (Ibíd. pp. 29-30). Mientras que la segunda es una concepción “más o menos existencial” reconocible mediante significantes como “vulnerabilidad” y “dañabilidad”, “vinculada a una noción más específicamente política de «precaridad»”. La precariedad tiene que ver con las exigencias mínimas que la vida necesita, “condiciones sociales y económicas”, para ser vivible. Esto es, que vivimos una existencia social y que “nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en las manos del otro” (Ibíd. pp. 30-31).¹

El trabajo de campo estableció una premisa básica: los seres humanos se mueven para no morir, para no perecer siendo víctimas de la violencia necropolítica circundante. Pero debido a que en estas historias también están en juego fuerzas que empujan a la vida, esta premisa se desdobra en lo que quizá podría pensarse como su lado anverso: los seres humanos se mueven para vivir una vida vivible, es decir, una vida menos precaria. Además de la emergencia que supone la ubicuidad de la violencia asesina en el lugar de origen, las personas que me confiaron sus historias recurrentemente hablaban de anhelos, planes y hasta del destino. Esto último no necesariamente en un sentido prospectivo sino, por ejemplo, como “la voluntad de Dios”, o sea, como condición lógica precedente que sostiene el acto de movilidad y que se inscribe en un sentido de responsabilidad hacia uno mismo y de solidaridad hacia los demás. Una ética de la movilidad que se construye a propósito de una serie de condiciones que se constituyen en una biopolítica afirmativa sobre otra serie, dialécticamente determinada, que obedece a una tendencia biopolítica negativa.

¹ “Afirmar que la vida es precaria equivale a afirmar que la posibilidad de ser sostenidos se apoya, fundamentalmente, en unas condiciones sociales y políticas, y no sólo en un postulado impulso interno a vivir. Sin duda, todo impulso tiene que estar apuntalado [referencia la noción de pulsión de vida (Eros) y pulsión de muerte (Tanatos) en Freud], apoyado por lo que está afuera, razón ni puede haber persistencia de la vida sin, al menos, algunas condiciones que hagan «vivable» una vida” (Butler, 2010, p. 40).

El otro elemento común a los relatos que es el riesgo y la posibilidad de la muerte durante el viaje, cada vez mayor a medida que gobiernos nacionales y organizaciones criminales transnacionales, por no hablar del ánimo xenófobo tan en boga en la actualidad, emprenden nuevas y más extremas formas de control en sus territorios de influencia. Cotejada junto a lo que se ha identificado como premisa fundamental, la conceptualización del acto de movilidad como posicionamiento crítico a la diferencia que el capitalismo tardío establece, valiéndose de estructuras y mecanismos político-económico-ecológicos globales, entre vidas de las que se puede prescindir (no-vidas para fines prácticos) en función de la preservación de otras vidas, siguiendo una lógica supremacista, hegemónica y ultracapitalista.

Las personas arriesgan la vida para salvar la vida “[...] porque, a veces, no tomar riesgos se vuelve el mayor de los peligros”. Esta frase, pronunciada en el primer relato y testimonio que le fue confiado a la etnografía² que da lugar a esta investigación, resume un tema que es esencial para la propuesta conceptual que la sostiene: pensar la movilidad humana contemporánea, en contextos de clandestinidad, como una serie de posicionamientos, desafiantes y subordinados, que sujetos históricos-críticos encarnan en su búsqueda y lucha por la vida.

1.2 Biopolítica de la movilidad

La posibilidad de perder la vida durante el viaje, en ocasiones consecuente al riesgo mortal de las circunstancias de salida, de tal manera que podría hablarse más bien de una huida o un éxodo, circunscripta al deseo que en una persona promueve las ocurrencias, los actos y los medios que en las situaciones más extremas, relativas a lo se entiende por pulsión de vida, precisamente en el límite de la ley de la naturaleza, aunque pueda llamársele naturaleza humana (concepto peliagudo), o sea, la prevalencia de un orden que va más allá de la ley natural de la supervivencia. Los testimonios que recupera el trabajo de campo poseen esta característica, en todos los casos el trayecto ha estado repleto de peligros. La

² En el apartado *Las entrevistas* se abordan las precisiones metodológicas correspondientes.

paradoja de la movilidad contemporánea: huir para no morir, viajar y arriesgar la vida, para salvar la vida.

El viaje por el continente latinoamericano es cada vez más peligroso. Decirlo no constituye ninguna novedad, pero no hay énfasis suficiente que de cuenta del hecho de que, ya sean los gobiernos nacionales, las organizaciones criminales locales y transnacionales, o la aplicación tácita de la lógica de explotación de los más violentos sobre los más desprotegidos, las condiciones en las que los seres humanos se mueven a través de sus fronteras se han deteriorado de manera continua y sostenida en los últimos años. Correlativamente al incremento de estos riesgos, desde luego, está el aumento de las tarifas de los traslados y los cruces. A mayor riesgo, mayores costos y también mayores ganancias: el endurecimiento de las legislaciones migratorias va aparejada a la extracción de un plusvalor mediante dispositivos que operan a distintos niveles reduciendo a las personas a objetos de intercambio o de desecho.

La etnografía muestra que en el viaje el peligro es como un animal que se desplaza a la par de las personas y que cambia su comportamiento según la geografía. Una bestia que merodea pasando de largo, posándose de tanto en tanto al viajero, quien precisa cálculos rápidos y dinámicos para sortearle, o al menos, contemplar el peligro y decir: “«Si tengo éxito, lo tendré. Si no, se lo dejo todo a Dios»”.

Así como el impulso a la vida que ha desencadenado la forma de movilidad extracontinental a la cual se pasara revista a continuación, en la mayoría de los casos existe desde el lugar de origen una red transnacional de informaciones, recursos, experiencias y contactos incluidas en lo que se ha denominado fuerzas que empujan a la vida, desde el lugar de origen hasta el lugar de destino y todo lo que ocurre entremedio. En el viaje estas y otras nuevas fuerzas que sujetan o sostienen a las personas durante la caminata pendular que es en realidad un combate en el que esas otras fuerzas, las fuerzas que empujan a la muerte, depredan los pasos y los cuerpos de las multitudes, las caravanas, los grupos, las personas.

¿Cómo llega una persona a la decisión de comenzar un viaje que indudablemente pondrá su vida en peligro? La incertidumbre que es la sombra de cada paso que en dichas circunstancias es un factor que no hay que perder de vista, pero en términos de los riesgos y peligros que las trayectorias que se presentarán suponen, durante las conversaciones frecuentemente hubo de manifestarse alguna versión del siguiente principio lógico: “[...] a veces, no tomar riesgos se vuelve el mayor de los peligros”. Cuando la violencia en una comunidad dada alcanza niveles en los que las amenazas sobre la vida prácticamente garantizan una muerte violenta, todo el concepto que una persona tiene, a propósito del acto de movilidad, sobre el riesgo y el peligro se reestructura, cambia, para permitirle tomar una serie de decisiones calculando el balance positivo y negativo de las acciones que le corresponden.

El trabajo etnográfico que sostiene esta investigación muestra que ningún consejo o imagen mental puede transmitir fidedignamente lo que significa la experiencia del viaje. Atravesar a pie las fronteras de la selva, la montaña, los ríos, el mar, y la gente, movimientos oscilatorios y trepidatorios entre vida y muerte. Aún en aquellos casos que existe una idea más o menos clara sobre las implicaciones del viaje en su conjunto, aún en los lugares donde se pudo hallar cama y techo, insiste la memoria del paso por El Darién en la frontera colombo-panameña. Historias que viajan con las personas pero que también les esperan en el cruce de fronteras nacionales imaginarias, o reales como un centro de detención.

Hipotéticamente, cuando una persona decide iniciar un viaje que la expondrá a peligros mortales existe un momento previo, que puede ser un instante, pero también semanas o un año, antecedente al acto de movilidad en el que se resuelve un posicionamiento frente a algo, una idea, un concepto o una imagen mental, sobre los riesgos que implica el viaje. Ello, pese a que en el orden de la experiencia esa realidad vívida siempre resulte desbordante a la imaginación, inefable por momentos. El campo de acción que las personas producen para sí mismas, siempre con relación otras, en las situaciones límite que su decisión compulsa les coloca y los medios materiales y simbólicos de las fuerzas de vida que les animan, todo ello también, constituye algo así como una biopolítica afirmativa de

viaje que les protege, hasta un punto dado, de la biopolítica negativa que en no pocas ocasiones queda elevada a lo que ha sido denominado necropolítica (Achille Mbembe) o thanatopolítica (Roberto Esposito).

Se asume que biopolítica es un concepto deslizante que se sitúa en la intersección de muchos lenguajes, de la política y la vida comunitaria, pasando por la ley, hasta el discurso de la antropología (Campbell, Esposito, & Papparcone, 2006). Un concepto que implica pensar otra vez si la organización de las relaciones humanas es un hecho político irreductible o no, y si *bios* es un hecho político en sí mismo (Esposito, 2013).³ Más adelante se abordará, a propósito de los hallazgos de la etnografía, el tema de la distinción de lo político y la política. Por ahora diremos que esta última se entiende según la definición de Hannah Arendt, es decir, como “la participación del gobierno de la cosa pública a través de la acción y del discurso” (Ibíd. p. 16), mientras que lo primero se define, en clave schmittiana, como la tensión previa a la lucha por la vida donde “la posibilidad real de la eliminación física” se manifiesta (Laleff, 2016-2, p. 66).

Sabemos, gracias al trabajo de Foucault, que hubo un tiempo en que los seres humanos vivían y luego hacían política. Esto es, un tiempo en el que la vida y la política constituían dos campos de acción independientes y hasta cierto punto mutuamente excluyentes. Trágicamente, aunque no falten los contrastes cómicos, en la modernidad los lenguajes de la política y de la vida biológica se confunden, ya desde la metáfora platónica del cuerpo político, alcanzando un nuevo grado lógico en Hobbes y su máquina moderna: un cuerpo político que debe inmunizarse frente a las amenazas y riesgos que representa la *communitas* que es todo lo que no es político (Esposito, 2013, op. cit. p. 18). Por ejemplo, el pánico que generalmente en el Estado-nación provoca la entrada su territorio de los no-ciudadanos, empero, adjudicatarios de derechos establecidos por un régimen de derecho internacional.

³ Se entiende por bios el conjunto de “las vidas de un organismo exterior a toda connotación jurídica-política” (Esposito, 2013, p. 23).

A reserva de lo que el examen sobre los conceptos pudiera revelar, a propósito del material etnográfico, se entiende por *communitas* el vínculo que compromete a un individuo con otros según los designios de la ley del don y del cuidado mutuo, mientras que *immunitas* se define como toda aquella forma de protección contra riesgos (externos) que implica la derogación de la ley comunitaria (Campbell, et al., op. cit. p. 50). Lo comunitario se manifiesta en la huida y en el viaje en poderosos vínculos afectivos y sociales que hacen posible la supervivencia y la huida, a la par de la operatividad de redes transnacionales de soporte económico. Además de las interacciones, algunas de ellas dentro de lo que se puede denominar trascendencia vital, durante el tránsito entre las mismas personas en movilidad y con miembros de las comunidades en las que se mueven. Los relatos que se presentarán confirman que es precisamente en la apertura y los riesgos que ello supone, por ejemplo, auxiliando a un colega en movilidad en medio de la selva, cuando cada minuto cuenta tanto como cada la determinación del viajero, donde la lo comunitario tiene su comienzo y donde reside todo su potencial político y ontológico: «Propongo considerar como ley que los seres humanos sólo están unidos por desgarros y heridas [...] en provecho del ser comunal» (Bataille, 1979, cit. en Esposito, 2003, p. 201).

Si *immunitas* puede entenderse como todo aquello que “exonera” del “peso” de lo comuna, de la renuncia primordial y estatutaria de la comunidad, esa condición de «en común» que sostiene es “defensiva y ofensiva contra todo elemento externo” y que opera en una suerte de lógica de “doble nudo” (Esposito, 2012, op. cit. p. 105), diremos que para las personas en movilidad extracontinental los dispositivos inmunitarios aparecen en un amplísimo rango de posibilidades que van del control biopolítico bajo la guisa del humanitarismo, a la necropolítica de las fronteras militarizadas y fortificadas. Asimismo, tomando en cuenta que lo inmunitario se manifiesta que todo aquello destinado a salvaguardar la vida y el cuerpo (individual, social, político, etc.) y que puede convertirse en un impedimento a su desarrollo, o “sobrepasando cierto umbral” llegar a amenazar su existencia (Ibíd. pp. 104-105), se estima que la huida misma, en el sentido de la posibilidad de perder la vida, o las condiciones de explotación laboral que las personas usualmente deben aceptar para hacerse

de los medio mínimos para su supervivencia, puede leerse también como una expresión de la *immunitas* de la movilidad.

¿Es la biopolítica una fuerza básicamente apocalíptica o un poder cuyo único fin es reducir la vida a sus bases biológicas? ¿No es una potencia fundamentalmente productiva y creativa, “una vida capaz de reproducirse sin interrupción más allá de las contradicciones históricas que la embisten” (Ibíd. p. 106.)? Para ir encaminando la discusión que se retomará más adelante se apunta: que la biopolítica negativa nunca se separa del poder soberano y que la biopolítica positiva emancipatoria siempre alcanza el punto crítico en el que se pierden todos los vínculos con las genealogías profundas (Ibíd.), por ejemplo aquellas dadas por la etnicidad, la religión o la violencia. El hecho de que las madres sobrevivientes al genocidio y el empleo de la violencia sexual como arma de guerra en Ruanda durante aquellos días fatídicos de 1994 afirmen que aman a sus hijos nacidos del odio indica que la fuerza de la vida prevalece sobre la fuerza de la muerte (Esposito, 2006, p. 15).

¿Biologización de la política o politización de la biología? (Esposito, 2013) Biopolítica es un concepto que puede entenderse como el corolario del proceso de erosión de la separación entre el dominio de la política y el de lo social, como praxis y discurso de vida. Las modernidades han acelerado este proceso al punto en que la política se ha vuelto indistinguible de todas las otras actividades humanas, si bien es probable que este proceso haya comenzado antes del primer periodo histórico que podría considerarse plenamente moderno. Lo importante es que a partir de la modernidad, según afirmó Hobbes al pronunciar el final de las guerras religiosas en Europa, “el problema de la política” deja de estar dado por “el gobierno de la cosa pública o la distribución del poder”, como lo era en la antigua Grecia, y ha comenzado a perfilarse hacia “la conservación de la vida puesta en riesgo” en ocasión de conflictos “potencialmente destructivos” (Ibíd. p. 16). En este sentido, se apunta que la biopolítica siempre se articula en el orden de la prevención de acuerdo a dos ejes: (a) “defender la vida” de la “agresividad recíproca” entre miembros de la población, y (b) “asegurar” las condiciones mínimas para que la vida sea posible, o sea

vivable. Introduce el derecho a la seguridad (Ibíd.) y hace de la vida biológica un concepto legitimador de “todo tipo de política” (Ibíd. p. 30). Ya sea que se hable de biologización o politización, se trata un proceso que “se abre en dos direcciones” (Ibíd. p. 24).

Como biopolítica negativa, en una doctrina de selección verdaderamente antidarwiniana, este proceso deriva en un “desplazamiento conceptual” y un “uso instrumental” del sentido de lucha por la vida y supervivencia entre las especies traducido en teorías supremacistas. Añadiendo el componente racial, se abre la posibilidad y también la necesidad lógica de que “la identidad del sujeto político” quede “aplastada contra el desnudo dato biológico-racial” (Ibíd. p. 26). En este sentido, la biopolítica es más bien una “zoopolítica”, biologización de la política tal como la puso en práctica el régimen nazi: “re-naturalizar artificialmente la naturaleza eliminando los organismos degenerados” (Ibíd.). La vida queda dividida entre una “vida superior” que tiende a la inmortalidad, por ejemplo, en la teoría delirante sobre el espíritu nuclear de un pueblo racialmente prístino, y otra “vida inferior” que ni siquiera es digna de ser vivida (Ibíd. p. 28). El saber sobre la vida nacido en el siglo XIX se convertiría, a lo largo del siglo XX y en conjunción con el “saber político”, en “una letal máquina de muerte”: sustitución de la vaga noción de raza por el cuerpo viviente y de la sangre por lo que antiguamente se llamaba alma. Una biopolítica hobbesiana de irrefrenable tendencia inmunitaria, “tendencia autodefensiva y autoprotectiva contra las amenazas externas” que termina por tomar un carácter auto-inmunitario (Ibíd.).

Como biopolítica afirmativa, doctrina del poder de la vida (no sobre la vida) y de un proyecto en contradicción directa con “las prácticas thanapolíticas” (Ibíd. p. 30). La movilidad pensada como conjunto de praxis políticas “externas” al paradigma moderno liberal concentrado en las categorías de soberanía e individuo, así como a la “deriva thanatopolítica” de los fascismos y los nacionalismos (Ibíd.), se forja por fuera de la lógica de contrarios porque no se trata de un “volcar en positivo prácticas mortíferas”, sino de un “salto cualitativo” (Esposito, 2012, op. cit. pp. 109-110), “punto de orientación” dado por la naturaleza dialéctica entre comunidad e inmunidad y el consecuente derrocamiento de la “relación de fuerza” entre “común” e “inmune”, es decir, la disolución (“mediante lo

común”) de la protección inmunitaria y la destrucción auto-inmunitaria de la vida (Ibíd. p.110). Lo anterior nos lleva a pensar los sistemas inmunitarios “más que como barreras excluyentes, como filtros de relación” (Ibíd.). Algo similar podría decirse sobre las fronteras nacionales en América Latina.

Hablar de la biopolítica de la huida y el viaje en contextos de movilidad extracontinental proveniente de África cobra sentido a la luz de algunos hechos significativos. Primeramente, en términos histórico-políticos, porque se trata de movimientos que deben examinarse tomando en cuenta siempre “el legado” de la economía esclavista transatlántica del siglo XVI al XIX, “así como la consiguiente de exclusión social” de la cual las poblaciones afrodescendientes son objeto en los países latinoamericanos (Reiffen & Winters, 2019, p. 16). En segundo lugar, porque la geopolítica que ha dado lugar a esta expresión de movilidad humana contemporánea se vincula al incremento de las restricciones legales y físicas en Europa y en Los Estados Unidos, además de la “apertura” de algunos países de la región como Brasil, Ecuador, Costa Rica o México. Apertura es un término que debe entrecomillarse debido a que también es cierto que los gobiernos latinoamericanos han implementado medidas de control y securitización análogas a los que ya están en funcionamiento en otras partes del mundo (Ibíd. p. 12).

Partiendo de la definición preliminar, se puede hablar del régimen de externalización de fronteras y de los esquemas de contención de la movilidad, que es el paradigma adoptado por todos los países de la región, solamente variando en el grado e intensidad en que implementan sus políticas de securitización, como suma de regímenes inmunitarios de la movilidad. Lo anterior, a propósito del concepto de “régimen migratorio”, pues de lo que se trata es de “involucrar a actores no-estatales”, como organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil, también “supranacionales” como la OIM o ACNUR, al análisis (biopolítico) de las instituciones y políticas de “regulación de la migración” (Keohane, 1982; 1984, cit. en Kron, op. cit. p. 42). Así pues, se entiende que es un “régimen” cualquier empresa institucionalizada, formal o informal, que toma parte de “la regularización de conflictos sociales” como una fuerza productiva que conjuga una

“complejidad de dinámicas” cuya articulación no puede discernirse a priori, ya que está dado por “las respuestas a las cuestiones y problemas que resultan de elementos y procesos dinámicos” (Krayakali & Tsianos, 2007, cit. en Ibíd.). El objetivo será llegar a un entendido de la movilidad humana como “relación social” (Ibíd.), o mejor, como series y nudos de relaciones sociales.

2. Proposición

2.1. Movilidad de personas originarias del África occidental en América Latina

El flujo extracontinental de personas de origen africano en Latinoamérica es una expresión de la movilidad global contemporánea que muestra que es cada vez más difíciles de conceptualizarla en términos lineales e ininterrumpidos, o sea, como itinerarios que parten de un punto de salida a un punto de llegada. Especialmente, porque constituyen desplazamientos extensos geográficamente y divergentes políticamente, estas trayectorias aparecen más bien como un paso turbulento o fragmentario (Drotbohm & Winters, 2018, p. 4) dentro de un viaje más amplio que puede definirse cabalmente como la “búsqueda de una vida posible” (Echeverri, 2016, p. 155).

Recordar que para las teorías clásicas y las posturas institucionales las categorías de refugio y migración son “difícilmente intercambiables”, siendo en el primer caso personas que se desplazan “en contra de su voluntad” (De Haas, 2014, cit. en Acevedo & Echeverri, 2018, p.115) debido a motivos que componen una amenaza vital, mientras que en el segundo se trata de situaciones en las que se “decide partir voluntariamente” pero de acuerdo a las “lógicas económicas de maximización de la relación medios-fines” (Acevedo & Echeverri, op. cit.). Recientemente este tipo de esquematismos rústicos han comenzado a ser cuestionados en investigaciones que demuestran que “una misma persona” podrá “apelar en ciertos momentos” del viaje “al estatuto de refugiado”, mientras que en otros suscribirá la «identidad migrante» en su acepción tradicional (Ibíd.). La etnografía que ha dado lugar a

la presente investigación también arroja hallazgos de los que difícilmente puede extraerse alguna enseñanza o descubrimiento partiendo de encuadres y categorías inflexibles.

Hablar del “sur” o el “norte” global también es un recurso que ha ido perdiendo actualidad en el campo de los estudios sobre movilidad humana al grado que quizá algún día se considerarán categorías “irrelevantes” (De Lombaerde, Guo, & Póvoa-Neto, 2014, p. 104). Entretanto, los flujos sur-sur continúan presentándose como un terreno atrayente a la investigación no solamente a causa de su relevancia cuantitativa, sino a una serie de condiciones entre las que destacan: (a) el hecho de que presenta patrones nuevos que requieren de análisis innovadores, (b) el hecho de que existen varios motivos para pensar que la movilidad sur-sur posee características específicas que, hasta cierto punto, la diferencian de la movilidad norte-norte o norte-sur (por ejemplo, el papel de las fronteras, el nexo migración-conflicto y temas de gobernanza regional), y (c) el hecho de que un enfoque en el sur-sur también permite explorar ciertas características designadas como globales en lo relativo a flujos y patrones de la movilidad, así como las políticas migratorias de los países ricos (Ibíd. pp. 104-105).

El tema es del mayor interés para este trabajo por dos razones. En primer lugar, porque la creciente intransigencia de la actual gobierno estadounidense, cuyo objetivo declarado es reducir al mínimo la inmigración al país, ha provocado que muchas personas en movilidad extracontinental que originalmente habían pensado tramitar una solicitud de asilo en Estados Unidos, al llegar a la frontera norte de México, asimilen el hecho de que es poco o nada probable que la resolución sea favorable, de modo que se ven compelidos actuar frente a dos escenarios: probar suerte en Tijuana e iniciar el proceso de regularización migratoria en el país, o volver a la senda en búsqueda de un lugar que ofrezca mejores prospectos, quizá incluso contemplar la posibilidad de un cruce clandestino. En segundo,

porque en varias ocasiones en los relatos se enfatiza la adaptabilidad que las personas en movilidad suelen cultivar según los medios a sus disposición.⁴

Se ha indicado para estudiar los nuevos flujos extracontinentales por y hacia América Latina es necesario entender la movilidad, “no desde rutas fijas”, sino desde las “múltiples plataformas migratorias y puntos intermedios” que componen la experiencia del viaje: “plataformas de entrada”, “plataformas de salida”, “puntos de llegada” y “sitios de paso” (FLACSO, 2011, cit. en Acevedo & Echeverri, op. cit. p. 118). Pero la extrema variabilidad o maleabilidad de esta clase de movilidad no debe hacernos pasar por alto “cómo los marcos jurídicos de cada país estructuran” cada uno de esos puntos básicos, al mismo tiempo que producen los conceptos o categorías (“migrante clandestino”, “solicitante de asilo” o “refugiado”) que los Estados y sus gobiernos utilizan para desdibujar “su responsabilidad en la creación del fenómeno que pretenden controlar” (Acevedo & Echeverri, op. cit. p. 118).

Las investigaciones sobre temas de movilidad sur-sur evidencian que los flujos y patrones de la movilidad en el sur global se han vuelto más heterogéneos y complejos en tiempos recientes (De Lombaerde et. al., op. cit., p. 105). Se ha identificado el surgimiento de “nuevas poblaciones migrantes” y “nuevos intermediarios” (Ibíd.) a la par de cambios en los patrones geográficos de desplazamiento, todo ello en contextos en los que las leyes y la seguridad, los medios de comunicación y las tecnologías que facilitan servicios financieros, por citar sólo algunos ejemplos, se transforman rápidamente provocando la aparición de “nuevos” patrones que no se restringen a los flujos “intrarregionales” o “interregionales” y que incluso llegan a dar lugar a triangulaciones que borran las diferencias conceptuales entre una y otra demarcación (Ibíd.). Para ilustrar es punto conviene detenerse a revisar ejemplos concretos del contexto africano.

⁴ De los seis relatos y trayectorias que se presentaron dos pueden ser leídos precisamente bajo el lente de la movilidad sur-sur, dos más corresponden a la fluctuación y variabilidad de los patrones de movilidad y finalmente un último par que se define claramente como movilidad sur-norte.

Históricamente, mucho antes de la colonización europea, en África el movimiento de personas entre geografías continentales ha sido un factor significativo a distintos niveles. Por ejemplo, los pueblos mouride provenientes de regiones al sur de Senegal cerca de la frontera con Gambia que se han establecido la zona central del país, o en partes anteriormente deshabitadas en Costa de Marfil al oeste del valle de Bandama y en lo que se conoce como el cinturón medio de Nigeria (Amin, 1995, pp. 29-30). Aunque también es cierto que la movilidad humana actual en el continente tiene que ver más con “migraciones de trabajo” o “migraciones temporales” y no movimientos de personas como el que se ha descrito. Esto es, los recién llegados, en lugar de establecer sus propias formas de organización y estructura social, llegan a integrarse al sistema de la sociedad de acogida, generalmente ocupando las posiciones de menor estatus (Ibíd.). En general, antes de que el siglo pasado llegara a su fin la movilidad humana en el continente presentaba dos tendencias esenciales. Por una parte, flujos entre regiones rurales y hacia áreas urbanas, y por otra, hacia el exterior usualmente Europa o Estados Unidos.

Notablemente, se ha identificado que el papel del factor interétnico, con relación a las estrategias políticas de las personas el movilidad y de las comunidades de acogida, varía de manera significativa pudiendo ser efectivamente un factor determinante, lo mismo que intrascendente (Ibíd.). Esto es, recubre todo el espectro de posibilidades, de la asimilación o integración, la coexistencia pacífica y el franco conflicto (Ibíd. p. 38). Asimismo, debe subrayarse el hecho de que estas relaciones no son únicamente el resultado de «tradiciones históricas» o de afinidades y diferencias culturales. Se trata de vínculos que se han forjado a partir de las estrategias colectivas, organizadas y/o espontáneas, dispuestas para hacer frente a los problemas modernos en sus sociedades. Los elementos tradicionales o culturales que se hacen evidentes en la movilidad se ponen en juego de acuerdo a las demandas de la circunstancias en cuestión, lo cual muestra que no se trata de elementos causales tanto como de medios que sirven a otros propósitos (Ibíd.). Por ejemplo, se sabe que en años recientes Sudáfrica se ha convertido un polo de atracción para personas provenientes inclusive de países distantes como Etiopía y Somalia, o no angloparlantes como Senegal y Angola. Asimismo, se ha documentado la aparición de nuevas dinámicas

de movilidad transfronteriza de comunidades rurales hacia otras comunidades rurales (De Lombaerde, *et. al.* op. cit.).

Con relación al tema de la movilidad hacia el exterior, la ciudad de Dakar, Senegal, un “nodo” “para la circulación de personas” desde su fundación en 1857 y durante el periodo de dominio colonial (fungió como capital administrativa del “África occidental francesa”), se ha afianzado como “punto de parada” para la mayoría de las rutas terrestres del África subsahariana hacia Europa y más recientemente para las rutas marítimas y aéreas hacia América Latina (Echeverri, 2016, pp. 155-156). ¿Porqué Dakar se ha sido un punto clave para la movilidad humana en África? Existen varias explicaciones históricas y geopolíticas para que ello. Por ejemplo, el hecho de que Senegal sea miembro de la Comunidad Económica de Estados de África Occidental,⁵ lo cual significa que ciudadanos de Benín, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa de Marfil, Gambia, Ghana, Guinea-Bisáu, Guinea-Conakry, Liberia, Malí, Níger, Nigeria, Sierra Leona y Togo, pueden circular en su territorio sin necesidad de visa o pasaporte (Ibíd. p. 156). Otro factor significativo es que desde hace tiempo ACNUR tiene presencia permanente en la ciudad y ello ha generado que personas provenientes de distintos puntos del continente lleguen asiduamente para solicitar protección internacional, además de albergar un número importante de consulados y embajadas. Finalmente, la ciudad también es uno de los primeros lugares hacia los cuales las personas deportadas del Magreb acostumbran dirigirse después de intentar fallidamente llegar a territorio europeo, en búsqueda de la siguiente oportunidad realizable. Al parecer, los controles en Senegal son “menos rigurosos” o “arbitrarios” en comparación a otros países (Ibíd.).

La literatura señala que las personas que llegan a Dakar buscando alguna forma de salir del continente suelen encontrarse en una especie de “viaje interrumpido”, un periodo de espera en el cual no se sabe “cuándo ni cómo” habrá de reanudarse un trayecto que en ocasiones se compone de temporalidades diferenciales (Ibíd.). En estos casos la ciudad se vuelve una especie de limbo: no hay restricciones al movimiento o la estancia, pero tampoco

⁵ Organismo de cooperación regional fundado en Lagos, Nigeria, en 1975.

oportunidades asequibles (Ibíd.). Lo anterior confirma papel y significado ambiguo que las fronteras nacionales en África, siendo tan susceptibles a transformaciones que siguen pautas geopolíticas globales, pero que muestran claramente que hacer distinciones tajantes entre lo intrarregional y lo interregional (las fronteras que les definen) puede ser “altamente problemático” dado ese carácter poroso y/o poco restrictivo, rasgo al que se suma la arbitrariedad de la división territorial heredera de la voracidad colonial europea y la incapacidad (en algunos casos) de los estados poscoloniales para gobernarlas (De Lombaerde *et al.*, op. cit., p. 107).

En América del sur desde la mediados de la década de los noventa se tiene registro de un aumento significativo de flujos extracontinentales de personas provenientes de países de todo el continente africano como Senegal, Nigeria, Ghana, Congo-Kinshasa, entre varios más, siendo Brasil y Argentina los destinos principales. Una diferencia importante entre ambos es que mientras la segunda prácticamente no tiene relaciones diplomáticas con los países africanos, mientras que el primero “ha establecido una más estrecha colaboración, en términos técnicos, comerciales y culturales” con el continente, particularmente Angola y Sudáfrica.⁶ Lo anterior está vinculado al relajamiento (parcial) de las políticas migratorias de estos países y al “discurso relativamente liberal con respecto a la migración” desde el inicio del siglo XXI, entre otras circunstancias han contribuido “al establecimiento de nuevas rutas migratorias hacia el continente” (Reiffen & Winters, 2019, pp. 15-16).

Pese a estas tendencias ya no tan recientes puede estimarse que para buena parte (o inclusive para la mayoría) de las personas en movilidad de origen africano la llegada a Sudamérica “no es un punto final de un viaje planificado en detalle” tanto como “una etapa en un viaje más largo hacia América del Norte” (Ibíd. p. 17). Por supuesto, como se mostrará más adelante, también están los casos de quienes han iniciado nuevamente el viaje debido a “la actual crisis económica y los cambios políticos en la región” (Ibíd.), lo cual se

⁶ En Brasil se ha documentado que las personas en movilidad procedentes de países caribeños, africanos y asiáticos enfrentan serias dificultades para regularizar su estancia, mientras que en Argentina se han difundido mediáticamente políticas de control de la movilidad «humanitarias» que son “abiertamente restrictivas” a nivel práctico (Reiffen & Winters, 2019, pp. 15-16).

traduce en una reducción de las posibilidades de supervivencia, no ya solamente el desarrollo de un proyecto de vida como tal. Además, destaca el hecho de que algunos gobiernos (Brasil, Argentina y Ecuador) parecen haber adoptado una política migratoria de carácter ambiguo que no retiene, pero tampoco asiste. El control estricto a la movilidad manifestado en procedimientos de recolección de información biométrica y biográfica de los viajeros, expedición de documentos oficiales de corta validez, espera o inmovilidad forzada, todo eso, comienza en Colombia.

Tal como sucede en los países centroamericanos y en México, “una parte considerable” de la totalidad de personas en movilidad extracontinental en y por la región sudamericana “se encuentra en un limbo judicial, ya que no pueden ser o no son deportados pero tampoco pueden regularizar su situación” (OIM, 2013, p. 18). Lo anterior necesariamente conlleva un aumento de la vulnerabilidad de sus circunstancias en varios sentidos. Notablemente, en las interacciones con la autoridad estatal, por la violencia de organizaciones criminales transnacionales y otras tantas iniciativas privadas que extraen ganancias económicas directamente vinculadas a la presencia de las personas en movilidad, sin olvidar, por supuesto, las agresiones por parte de la sociedad civil.

Se ha mencionado que el continuo endurecimiento de las leyes migratorias europeas y el incremento de los riesgos para cruzar el Mediterráneo, en el marco de un régimen global de externalización de fronteras, han llevado a la formación de nuevos destinos y rutas. Esta observación, sin embargo, regularmente apalabrada más por activistas y voluntarios que por las mismas personas en movilidad, debe atenderse a la luz del hecho de que en general las personas de origen africano poseen poco o ningún conocimiento acerca de las condiciones en las que se realiza el viaje hasta Norteamérica antes de dejar el continente (Drotbohm & Winters, 2018). Pero aún si puede estimarse que en muchos casos existen lagunas importantes acerca de las rutas y las condiciones del tránsito por los países latinoamericanos, llama la atención que la mayoría de “los migrantes africanos se mueven con el apoyo de redes internacionales bien organizadas” (Ibíd. p. 10) y que en algunas ocasiones llevan consigo una experiencia significativa de movilidad previa en las regiones

de las que son originarios y también en geografías distantes de África o Europa, “experiencia migratoria” que en realidad debe entenderse como tipos particulares de experiencias africanas orientadas transnacionalmente (Ibíd. p. 14).

Son relativamente pocos los trabajos dedicados al tema de la movilidad humana extracontinental en México y en el resto de América y casi todos indican que la «elección» de este viaje sobre otras opciones se debe a la suposición de un menor riesgo que el trayecto por tierra y mar hacia Europa. Lo anterior en el marco de una creciente «industrialización» de las redes de tráfico de personas en ambos lados del Atlántico (Ibíd.). El progresivo incremento de las medidas restrictivas a la movilidad humana proveniente de países empobrecidos del sur hacia los países beneficiarios del norte, además del impacto de la crisis económica de 2008, es parte de una cadena de efectos políticos que han provocado una diversificación de los flujos a nivel global, por ejemplo, las trayectorias sur-sur, que en 2010 llegaron a representar poco menos de la mitad del total de los flujos mundiales (OIM, 2013, op. cit. p. 12).

La literatura señala que la movilidad de personas de origen africano a través de Centro y Sudamérica no es un fenómeno nuevo (Rocha 2016, cit. en Reiffen, & Winters, op. cit. p. 17). Lo que sucede es que “ha sido invisibilizada por los gobiernos” de cada región. No obstante, a partir de las mal llamadas crisis migratorias de 2015 y 2016 estos movimientos han generado un alto grado de atención mediática. Aunque en términos numéricos no representen “aún” flujos de “gran magnitud o volumen”, indudablemente “se trata de un fenómeno complejo”, incluso crítico, para “la política y gestión migratoria” pues se sabe bien que la particular “condición de irregularidad” incrementa los “riesgos intrínsecos” a toda movilidad (Narváez, 2015, p. 121).

Pero incluso antes de este se presentara este punto álgido la movilidad extracontinental desde África y Asia hacia y por Latinoamérica ya se había vuelto una cuestión de interés político en la región. Prueba de ello es que a comienzos de 2010 la Organización de Estados Americanos (OEA) convocó a representantes de las instituciones encargadas de

asuntos migratorios de Argentina, Ecuador, Colombia, Panamá, Costa Rica, Guatemala y México, a la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), con el objetivo de discutir la composición mixta de estos flujos, “migrantes económicos, solicitantes de refugio, refugiados y víctimas de tráfico de migrantes”, además de sus posibles implicaciones para las dinámicas de movilidad «tradicionales» del continente (OIM, 2013, op. cit. p. 11). Pese a que en general se admite que “las dinámicas migratorias intrarregionales” en América Latina “permanecen muy poco estudiadas”, puede apuntarse un dato significativo: la gigantesca cifra (más de once millones de personas) que para 2010 abandonaban sus lugares de origen en América Latina y el Caribe para dirigirse hacia Estados Unidos, Canadá o Europa, no debe hacer pensar que la movilidad en el continente se constituye esencialmente por flujos de sur a norte, ya que para ese mismo año se estimaba que había siete millones y medio de migrantes internacionales en la región (Ibíd. pp. 12-13), la mayoría de ellos, presumiblemente, correspondientes a flujos sur-sur.

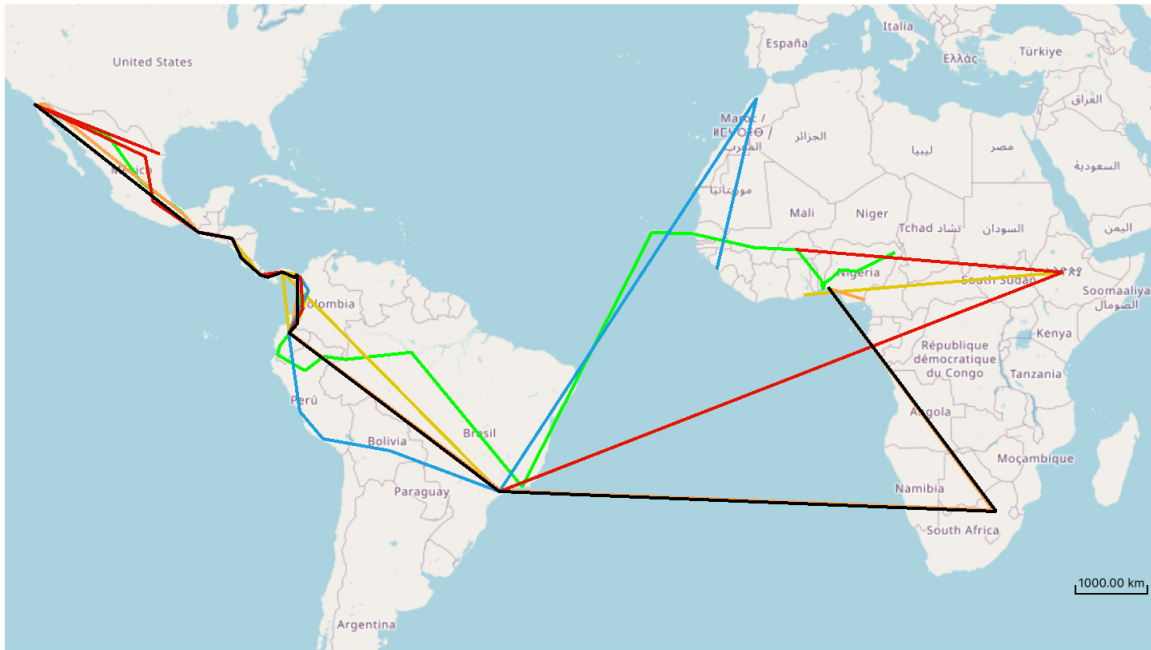
Los pocos estudios dedicados al tema de la migración extracontinental en América Latina hablan de flujos mixtos de difícil delimitación conceptual. Por ejemplo, las estadísticas oficiales sobre las solicitudes de refugio muestran que existe una “correlación empírica significativa entre los flujos internacionales de solicitantes” y “los flujos de migrantes económicos”, lo cual sugiere que los criterios de elección del lugar de destino suelen ser similares, así como las rutas y las redes transnacionales de tráfico humano que las controlan (Ibíd. p. 13).⁷ Ante este escenario, por una parte, para llevar a cabo una indagación crítica es necesario “re-historizar y re-politizar” el hecho mismo de la movilidad “como un proceso que articula y transforma el espacio a nivel multiescalar” (Zaragocin Carvajal *et al.* 2018, cit. en Reiffen & Winters, op. cit. p. 20), además de reconocer que el surgimiento y consolidación de “nuevas prácticas del control” no significa que las fronteras del continente

⁷ Pueden identificarse condiciones (algunas muy recientes) en común con relación a temas de movilidad humana entre los países latinoamericanos: (a) discursos políticos basados en el lenguaje de crisis, (b) carencias significativas a nivel institucional, de recursos humanos y económicos, (c) falta de cooperación entre los gobiernos y pocas o nulas relaciones diplomáticas con los países de origen de las personas en movilidad (Drotbohm & Winters, 2018).

han dejado de ser espacios “donde coexisten el control como imaginación ideal y su falta real” (Reiffen & Winters, op. cit. p. 20). Por otra parte, esta indagación hace suyo el entendido de que la movilidad extracontinental es el resultado de un nudo de causalidades producidas en contextos de “violaciones masivas y permanentes de los derechos” y “otras clases de riesgos que vulneran y ponen en peligro la vida”, además de las motivaciones propiamente económicas (Narváez, op. cit. p. 121). Sociológicamente, los flujos extracontinentales africanos están compuestos mayoritariamente por hombres jóvenes en plenitud de sus fuerzas productivas, algunos de los cuales poseen formación profesional y/o técnica y que en ocasiones cuentan con recursos para solventar (al menos en parte) los gastos del viaje, aunque también hay cada vez más casos de mujeres que viajan solas o con sus familias. Además, se sabe que los circuitos de la movilidad extracontinental africana no se limitan a las regiones del oeste (Senegal, Ghana, Burkina Faso, Nigeria, Camerún) o del este (Eritrea, Etiopía y Somalia), sino que incluyen conexiones y enlaces dentro y fuera del continente (Drotbohm & Winters, op. cit.).

Para cerrar este comentario introductorio se apuntan “tres paradojas esenciales” del “sistema internacional de Estados-nación” que se manifiestan con particular nitidez en los flujos extracontinentales (OIM, 2013, op. cit. p. 11). La primera tiene que ver con la “tensión” suscitada entre “una creciente libertad en el intercambio de información, servicios, bienes y capital” y “una persistente limitación de movimiento de las personas” (Ibíd.). La segunda es relativa a “la asimetría entre la libertad de movimiento de ciudadanos de Estados ricos y libres” y aquella de los “ciudadanos de Estados pobres o represivos”, quienes desde un punto de vista normativo son quienes “tienen más necesidad de salir” (Ibíd. p. 12).⁸ La tercera se refiere al campo del derecho internacional, pues la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 componen una antinomia insalvable al «otorgar» a todas las personas de “el derecho de salir de su país” sin establecer “el derecho recíproco” de entrar a el país que sea, “ni siquiera en el ámbito del refugio político” (Ibíd.).

⁸ Ilustrativo de esta asimetría es el hecho de que para 2010 el portador de un pasaporte británico tenía libre acceso (sin necesidad de visado) a 165 países, mientras que un pasaporte sudanés o iraquí en las mismas condiciones era admitido en menos de treinta (OIM, 2013).



**Rutas extracontinentales
(estimación de kilómetros recorridos)**

	Camden (Nigeria)	21,440
	Jerome(Nigeria)	21,600
	Mohamed (Guinea-Conakry)	21,200
	Karim (Burkina Faso)	27,070
	Jericho (Ghana)	26,835
	James (Camerún)	23,000

Fig. 1. Elaboración propia.

En todos los casos, con excepción de Camden, que llegó a la ciudad de Río de Janeiro vía marítima, el primer punto de llegada al continente es el aeropuerto internacional de São Paulo, Brasil. Ya sea por la relativa facilidad con la que es posible obtener un visado de esta nación sudamericana, o porque este requerimiento ni si quiera existe, este es el punto de entrada para quienes se dirigen, a veces pasando por Lima o por Ciudad de Panamá, a Quito, donde comienza el traslado por tierra.

2.2. Camden: «Podemos hacer una colecta, ¿conoces a alguien que pueda ayudarte a recoger el dinero?»

Camden tiene 35 años y es originario del estado sureño de Edo en Nigeria. Se identifica con el grupo etnolingüístico igbo, profesa el cristianismo y en su comunidad cumplía labores como mayoral evangelista, solía officiar servicios religiosos televisados que se transmitían en varias regiones del país, incluyendo la región del noreste. Antes de los hechos que dieron lugar a su huida febril, dirigía su propia empresa, un próspero negocio dedicado al comercio de productos agrícolas a nivel nacional y regional, principalmente casava o yuca. La empresa exportaba el apreciado alimento, que además es un cultivo clave para la economía nigeriana, a países circundantes, cosa que hacía necesarios constantes viajes dentro y fuera de Nigeria. El sistema era el siguiente. Camden rentaba a pequeños productores su tierra pagándoles una comisión por concepto de productividad. Durante el tiempo que el cultivo necesita, los granjeros se comprometían a dedicar su tierra exclusivamente a este cultivo. Una vez preparada la cosecha, volvía y le pagaba al granjero, quien entonces podía dedicar su tierra a cualquier otro propósito. Así como había construido una red de proveedores, también había desarrollado una serie de relaciones con comerciantes minoristas a quienes enviaba el producto (él mismo gustaba de repartir los pedidos cercanos en su pick-up). De una ciudad a otra, de Kano a Kaduna, los viajes podían durar semanas enteras. El negocio iba bien, bajo la dirección de Camden trabajaban más de 70 personas directa e indirectamente. La mayor parte de sus clientes estaban en Maiduguri, lo mismo que el establecimiento de su bodega. A la larga sus actividades económicas y religiosas lo convirtieron en un objetivo «idóneo» para los milicianos de Boko Haram.⁹

Camden posee una sonrisa prodigiosa, pero no por ello sus palabras dejan de transmitir la amargura de quien ha sido víctima de violencias atroces, de la crueldad y el terror como forma de gobierno. No sin motivos, su discurso dispone de una lógica de oposición de los contrarios para explicar la tensa situación social y política que vive su país, así como su propia experiencia como víctima. De entre todas las historias que se presentarán su relato

⁹ Más adelante se tratará este tema a detalle.

destaca porque fue el único trayecto que se realizó sin traslados aéreos, es decir, fue la huida más clandestina. Pero, ¿qué significa el estatus de clandestinidad en este contexto? Camden ha sido víctima de fuerzas necropolíticas vinculadas al Estado y también a agentes no estatales en conflicto con éste. El redoble de su violencia provocó que, después de sobrevivir a las circunstancias más extraordinarias, la única posibilidad fuera el exilio. La premura por dejar el territorio que se ha vuelto mortífero es el ritmo del eco de la vida que insiste y encuentra caminos, calcula riesgos y resuelve dilemas.

2.2.1. Nodos de la movilidad: seguridad, clandestinidad y solidaridad

Para las personas como él, cuya huida es dramática e intempestiva, a la absoluta imposibilidad para hacer uso de canales de movilidad formales se suma el enorme reto que significa transitar por los distintos “pasajes de legalización” (Mezzadra, 2005, p. 27) que existen desde el punto de entrada en Brasil o Ecuador, a través del continente y hasta llegar a la frontera norte de México. Los lugares y las realidades histórico-materiales que constituyen estos pasajes varían significativamente, aunque también es cierto que en realidad nunca dejan de estar vinculados a criterios de extrema dureza y rigidez que, pese a decirse instrumentos de la legalidad, terminan siendo la fuerza principal que reproduce “las condiciones de clandestinidad” (Ibíd.) del viaje. Siendo esta legalización proviene de lo que sin exagerar puede denominarse “ley despótica” (Ibíd. p. 28), es realmente poco lo que puede esperarse de ella en términos de una biopolítica afirmativa, si bien la posibilidad de excepciones impresionantes siempre ocurre en más de un lugar.



Fig. 2. Elaboración propia.

Como es imposible que Camden acceda a un documento de identidad oficial que le permita solicitar una carta consular (pensar en obtener un pasaporte está fuera de toda consideración), consiguió un lugar como polizone en un barco carguero de bandera brasileña. Antes de zarpar, Camden debió esconderse en uno de los enormes contenedores que el barco transporta. Una vez en alta mar se le permitió salir. Fue en ese momento que se dio cuenta que él no era el único viajero no tripulante. Además de él, había otras cinco personas que para pagar su comida y agua trabajaban en el barco entre cuatro y cinco horas al día. El viaje hasta llegar a Río de Janeiro duraría diecisiete días.

Como ya se indicó, se tiene conocimiento de la llegada de personas provenientes de Senegal, Nigeria, Ghana, Costa de Marfil, Malí o Angola, hacia América del sur desde hace más de dos décadas, siendo el punto de entrada al continente en casi todos los casos Brasil o Ecuador (Menard, 2017).¹⁰ Sobre el viaje transatlántico investigaciones recientes señalan

¹⁰ En general se identifica que el agravamiento de las condiciones de vida de millones de personas en el capitalismo tardío, las crecientes restricciones a la movilidad impuestas en la Unión Europea, la “crisis” “mediatizada” en torno al derecho de asilo, y los periodos de “bonanza” económica en

que los circuitos de movilidad extracontinental parecen estar efectivamente gobernados por “una poderosa y organizada red de tráfico de personas” que capitaliza “la fricción entre la movilidad humana y las barreras geopolíticas” determinante para el surgimiento y desarrollo de las industrias de la migración (Reiffen & Winters, op. cit. pp. 20-21).

“Cuando llegamos pensé que tendría un gran problema porque no tenía pasaporte ni nada conmigo, pero no. Nadie preguntó nada. El hombre [encargado de la operación de transporte de polizontes] me dijo: «No te preocupes, en Brasil estás seguro». Cuando llegamos al puerto salimos y vimos oficiales de seguridad. Muchos de los trabajadores en el muelle eran negros. El hombre caminó como si nada y yo lo seguí. Me dijo que fuera a Caritas,¹¹ que ellos podrían ayudarme. Así lo hice. En Caritas me dieron comida y todo. Les mostré mi mano, que tenía una herida muy infectada, pero ellos dijeron que no podían hacer nada sin que antes fuera a la policía a solicitar un documento. Fui a la policía, me entrevistaron y después me dieron un forma para llenar. Luego me dieron un papel. Regresé y entonces pudieron ayudarme. Me llevaron al hospital. Pasé ochenta y un días recuperándome”.

A lo largo de este capítulo se comprobará que las trayectorias de la movilidad extracontinental están compuestas por lo que ha sido denominado “nodos de migración”, es decir, puntos clave de “vigilancia, coyotaje y solidaridad” que ofrecen simultáneamente restricciones y amenazas, tanto como posibilidades de acción y alternativas (Winters, 2019, p. 236). La experiencia de Camden recién tocando tierra muestra que incluso el mejor espíritu del humanitarismo está sancionado por la ley. *Imperio sobre Caritas*, al menos, a nivel institucional. La relación que las personas en movilidad extracontinental establecen con cada frontera nacional latinoamericana es ambivalente en el sentido más pleno. Por un lado las jurisdicciones protegen y acogen, y por otro, persiguen, encierran y deportan.

algunos países latinoamericanos, constituyen los factores principales que han dado lugar a la formación de estos nuevos flujos globales. Argentina se ha vuelto un destino popular debido en parte a que ahí se ha formado una dinámica comunidad senegalesa (Menard, 2017, p. 33).

¹¹ Organización de asistencia social y humanitarias fundada en 1956 por la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil.

Después de sanar sus heridas y reponer fuerzas Camden toma un autobús de Río de Janeiro a Manaus. El trayecto dura casi cien horas. De Manaus viajará por el Amazonas hasta Tabatinga, población cercana a la triple frontera con Perú y Colombia. De lado peruano continuará el viaje por río desde Santa Rosa a Iquitos y de ahí a Yarimaguas, donde finalmente retomará el camino por tierra hasta la frontera con Ecuador. Camden no refirió sucesos notables hasta llegar a Colombia, donde tuvo que esperar una semana a que las autoridades tomaran su información personal, para después entregarle un salvoconducto que le permitió seguir hacia la población costera Turbo y de ahí tomar el peligroso trayecto por mar hacia Capurgana.¹²

2.2.2. ¿Es la solidaridad un acto político-ontológico?

El viaje a pie por la selva de El Darién hasta llegar al primer punto de recepción dispuestos por las autoridades panameñas le tomaría cuatro días. Durante el paso a pie su grupo fue víctima de robo y perdió el rumbo. Pasarán dos días sin nada más que agua para beber. Por fortuna, una pareja de hermanos campesinos encontraría al grupo y le guiaría al campo localizado en la cercanía del poblado de Metetí. En el camino les comparten platin frito, galletas y café.

En el campo Camden recibió atención médica, tenía herida en la pierna que le impedía caminar con naturalidad. Se quedará ahí nueve días, para después dirigirse a un segundo campo en La Peñita, a una hora de distancia a pie, donde permaneció dos días antes de entrar a Costa Rica.¹³

¹² Camden no sabe cuánto tiempo duró este traslado, pero según lo que otras personas me contaron, las embarcaciones más pequeñas podían tardar hasta siete horas.

¹³ Generalmente, antes de llegar al campo de La Peñita, los exhaustos viajeros se trasladan de Metetí a la comunidad originaria de Bajo Chiquito, donde no existe un campo o albergue temporal (Winters, 2019).

No puede dejar de hacerse mención que las expresiones de solidaridad como la que Camden relata adquieren mayor relevancia toda vez que se tiene bien identificado que agentes del Servicio Nacional de Fronteras (una policía fronteriza militarizada) regularmente incurren en prácticas de hostigamiento hacia los pobladores que auxilian o asisten de algún modo a los viajeros que a veces caminan completamente desorientados (Winters, op. cit.). Se ha documentado extensamente en medios de comunicación que esta parte del trayecto es extremadamente peligrosa y que una cantidad indeterminada de personas son asesinadas o desaparecen en la selva.¹⁴

¹⁴ Cuando es posible recuperar e identificar los cuerpos, al tratarse en su mayoría de personas provenientes de países que no tienen relaciones diplomáticas con Panamá, las autoridades proceden a enterrarlos en fosas comunes “según el protocolo formal” (Winters, 2019, p. 241).

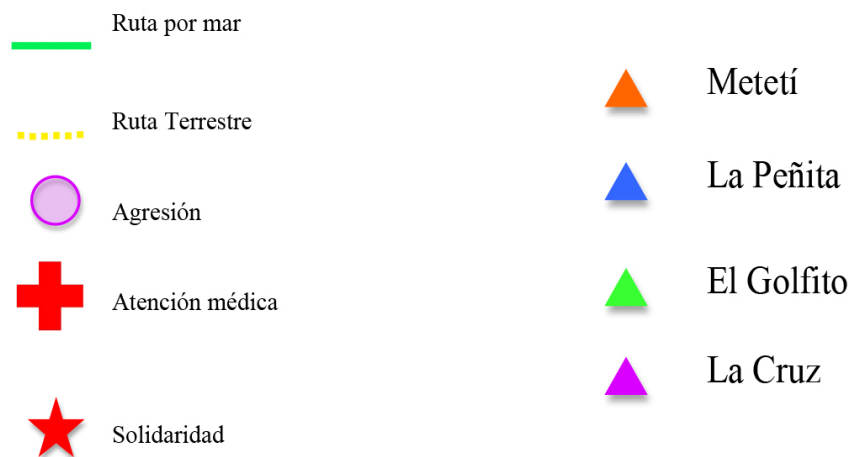
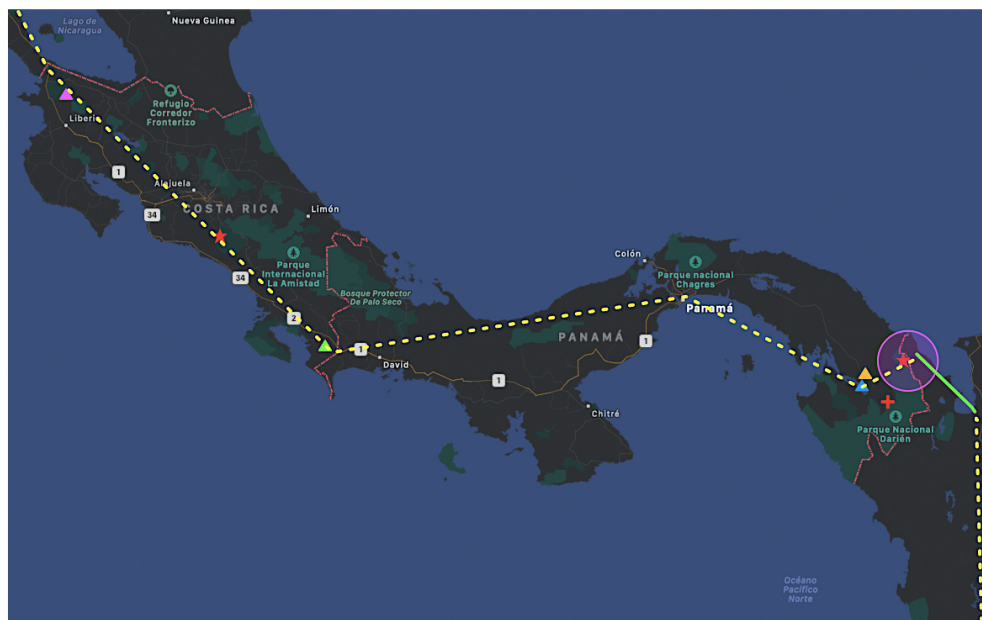


Fig. 4. Elaboración propia.
 La experiencia viaje de Sudamérica hacia la frontera norte de México es una combinación de riesgo y peligro, serendipia y solidaridad.

“La gente de Costa Rica es muy buena, muy buena. Migración, los ciudadanos, no sé, nunca había estado en un país así. Cuando llegamos lo primero que hicieron fue darnos de comer. Después nos registraron, nos llevaron a su campo, nos dieron más comida, todo lo que tú necesites ellos te lo dan, a menos que no lo tengan consigo. Nos quedamos ahí un

rato. Recuerdo que todavía tenía una herida por caminar en la selva. Ahí también me atendieron. El segundo día nos dieron el pase. Los que podían irse se iban, los que no se quedaban. Cuando llegué ya no traía dinero porque todo me lo robaron en el bosque. Tuve que llamar a un amigo. En realidad no lo conozco, sólo me dieron su número por si necesitaba ayuda. Yo pensaba esperar más adelante [para llamarle] pero tuve que hacerlo. Entonces, cuando llegué a Nicaragua –en Nicaragua hay muchos estudiantes– después de haber recibido el dinero me enteré que tienes que pagar 150 dólares para entrar al país. Todo el mundo paga. Fue muy duro para mí porque no tenía dinero. Después de pagar, con el poco dinero que quedó, crucé a Honduras. Cuando llegué otra vez me quedé sin dinero y tenía vergüenza de llamar a mi amigo otra vez, está gente no me conoce, sólo están ayudándome. Me quedé dos días sin comer”.

La narración de Camden muestra que las prácticas de solidaridad locales de los habitantes a veces se producen en conjunción, o por lo menos paralelamente, a las acciones coordinadas de redes transnacionales que brindan soporte económico, moral y/o logístico, y también con relación a las acciones de agentes institucionales como organismos internacionales, o en casos excepcionales incluso de la misma autoridad estatal, todo un acervo que hipotéticamente compone dispositivos que operan según una biopolítica afirmativa, a saber, como desactivación de aparatos de inmunización negativa y como activación de nuevos espacios de lo común (Esposito, 2012, op. cit. p. 110). Si la realidad cada vez más ubicua es la de los dispositivos de prohibición, de control y de sumisión que conforman una biopolítica negativa de la movilidad que pone a prueba el anudamiento de los lazos comunitarios, nuestro concepto de biopolítica afirmativa quedará definido por la producción de todos esos lugares, esferas, toros, puntos en los que lo común revela su extraordinaria y disruptiva potencia ético-política (Ibíd.). Ostensiblemente, la acción solidaria de los campesinos panameños y de las redes socio-afectivas que brindan soporte económico y moral, son hechos que confirman que la biopolítica afirmativa comienza con “la ruptura de la tenaza de entre lo público y lo privado que amenaza con triturar lo común” (Ibíd. p. 113).

Camden recurre a amistades y contactos para sortear los momentos de mayor dificultad, no sin antes detenerse a debatir con su propia versión de una ética de autosuficiencia: reconocimiento o recordatorio de la precaridad (Butler, 2010) radical de la vida durante el viaje, de tal modo que puede ser leído *etnográficamente* como una auténtica lucha por la vida que requiere del acertado empleo de estrategias que se sirven de los recursos disponibles a su condición singular y los que ofrece cada localidad. Pero antes de volver al relato de Camden quisiera detenerme en una cuestión que considero crítica a propósito del concepto de biopolítica afirmativa al que se hace referencia.

Aquellos campesinos panameños se toparon con un grupo de extraviados e impulsados por motivos desconocidos pero no inexplicables, deciden ayudarles, aunque ello pueda significar un riesgo para su propia seguridad. Además, no deja de sorprender que los campesinos nunca exigieran a los agotados viajeros retribución económica alguna por la asistencia prestada, pues, como habrá de verse a lo largo de este capítulo, para las personas en movilidad incluso los aspectos más «ordinarios» de la vida tienen un precio: “Todo el mundo paga”. ¿Puede entenderse entonces esta forma de solidaridad no solamente desinteresada, arriesgada, materializada en el alimento que calma el hambre y la guía sensata en la selva laberíntica, como un acto político-ontológico de amor y comunidad según la definición de Hardt y Negri (2000, p. 413)?

Refiriéndose al tropo “nomadismo y mestizaje” los autores (Ibíd. p. 361) hablan de una “productividad de la biopolítica posmoderna” que da lugar a formas novedosas o actuales de militancia política revolucionaria contra-imperial, una vuelta de retruécano a lo que siempre ha sido su base: “una actividad no representacional, pero constitutiva” (Ibíd. p. 413). ¿Constitutiva de qué? Conjeturablemente, de una forma elemental de lazo social en prácticas éticas que desafían el dominio de *Imperio* sobre los territorios y que rompen con la perspectiva espacial “objetiva” de la globalización, a saber, el régimen de externalización de fronteras, a través de la producción de espacios animados por “circulaciones subjetivas” y “movimientos incontenibles” (Ibíd. p. 362).

El concepto de lo local queda así totalmente expropiado de cualquier atribución o pasión que lo define como lugar de pureza e identificaciones regresivas. Retorno a su verdadera naturaleza como “universal concreto” asequible a la multitud de los pueblos en su paso de un lugar a otro, en su apropiación ontológica de los espacios (Ibíd.). Alejada de nuestro panorama la “nube iluminista” y neutralizadas las distracciones de la ensoñación kantiana, “el deseo de la multitud” se revela no en el “estado cosmopolita” sino por la especie en común (Ibíd.).

¿Porque habría de admitirse que la solidaridad de los hermanos panameños constituye un acto revolucionario? Sencillamente, porque va en contra de las leyes simbólicas y jurídicas que castigan a quienes auxilian a los viajeros fatigados y atemorizados. El concepto de solidaridad al que Hardt y Negri apelan es el reflejo de un proceso más amplio del que, presumiblemente, aquella intervención solidaria forma parte. Una cierta tendencia a la renovación de la espiritualidad medieval de los afectos representada en la figura de San Francisco de Asís: lo político posible fundamentado en la lógica premoderna de caritas (Holsinger, 2008, p. 472). No se trata simplemente del descubrimiento de las enseñanzas del pasado arcaico prístino, sino de volver la mirada y la escucha a los lugares y ocasiones en los despliegues y repliegues de la modernidad, para buscar ahí la persistencia de lo medieval premoderno. *Imperio*, vale la pena recapitular, es una forma de ejercer el poder soberano que no establece centros de poder territorialmente determinados, ni fundamenta este ejercicio en la operatividad de fronteras fijas. Al contrario, para que sus estructuras operativas funcionen óptimamente es necesario que las fronteras cambien, que se expandan o contraigan de acuerdo a los caprichos de un poder descentralizado y desterritorializado (Ibíd. p. 475). Es más un concepto que una metáfora (Ibíd. p. 476).

2.2.3. Del control a la administración, la ambigüedad de las políticas latinoamericanas de movilidad humana: contradicción, confusión, adhesión

Llama la atención que, circunspecta a variables geopolíticas, en algunas pocas ocasiones la acción de los representantes del Estado puede llegar a manifestarse en praxis de solidaridad

que no sólo corresponden al nivel de la singularidad del caso en la cual ese representante puede revelar un rostro humano, sino en los casos excepcionales en los que estas acciones corresponden a una política oficial (como es el caso de Costa Rica) que, sin embargo, debido a que nunca abandona una perspectiva de seguridad, nunca es realmente solidaria aunque produce situaciones en las que las acciones de control y gobierno de movilidad sin duda sean un alivio al abandono que la clandestinidad supone en un contexto de externalización de fronteras y otras coyunturas significativas.

En este último sentido, desde hace un tiempo se viene hablando de “regionalización”, “transnacionalización” o “multilateralización” de las políticas de control de la movilidad, así como del paso de un paradigma del “control” hacia uno de la “administración” de la movilidad (Geigar & Pécond, 2010, cit. en Kron, 2018, p. 39). Lo anterior significa que es necesario dejar de conceptualizar las labores y dispositivos de control y vigilancia en términos de lo “nacional-territorial” (Sandoval, 2005, cit. en Ibíd. p. 40). México es uno de los ejemplos más claros de ello, un “país frontera” (Ibíd.) con un aparato de Estado comprometido que cede en el ejercicio de su soberanía a instancia externas.

De manera aproximada, de acuerdo a sus propias características, en Costa Rica se han conformado “las dinámicas más diversificadas de la región” que incluyen y sobrepasan conceptos clásicos como emigración o migración en tránsito (Kron, op. cit. p. 41).¹⁵ En este contexto, el concepto de “migration management” que propone la OIM se acopla con el concepto de “país frontera” y define como un “nuevo régimen de movilidad transfronteriza” que tiene por objetivo principal es “reforzar los mecanismos de control” territorial y de «defensa» ante las “migraciones irregulares” (Ibíd. p. 42). El caso de la frontera norte de Costa Rica representa fielmente a esta “nueva forma de gobernabilidad” que hace de la persona en “movilidad transfronteriza” un “potencial portador de riesgos” (Braig & Baur, 2005, cit. en Ibíd.). Uno de los antecedentes más importantes de esta nueva

¹⁵ Se sabe que la mayoría de los inmigrantes en Costa Rica provienen de la vecina Nicaragua, presentando también una “importante” comunidad colombiana (Kron, 2018, p. 41).

gobernanza de la movilidad es la reforma a la ley de migración a comienzos de 2010. Esta legislación, a diferencia de sus símiles en otros países,¹⁶ incorpora una perspectiva de derechos humanos y disminuye el énfasis en la “seguridad pública”, aunque continúa basándose en “un marco normativo” que es “el fundamento legislativo-institucional para la criminalización y penalización de la migración irregular y de las redes que la facilitan” (Kron, op. cit. p. 48).

Las críticas señalan que la reforma introduce dos figuras jurídicas novedosas. Por una parte la figura del “tráfico ilícito de personas” que permite “criminalizar y penalizar duramente las múltiples y diversas prácticas del coyotaje y del apoyo comercial y no comercial a migrantes irregulares” (Ibíd.). Por otra, la reforma inventa el concepto de “víctima de trata de personas”, una categoría “especial y temporal” que considera ciertos derechos, por ejemplo, inmunidad contra la deportación (Ibíd. p. 49). Esta categoría “es el único estatus legal que los migrantes irregulares pueden obtener sin ser penalizados”, pero los derechos que garantiza se limitan al periodo que dure la regulación de la “situación migratoria”, de modo que asemeja más al estatus de refugiado que a un mecanismo de legalización estatal típico (Ibíd.).

Pese a todo, aunque la respuesta de las autoridades costarricenses se produzca en el marco del progresivo avance del régimen de externalización de fronteras en la región, el contraste entre su política de securitización y aquella adoptada por el gobierno nicaragüense es abismal. Los relatos muestran que la frontera entre ambas naciones se ha constituido un verdadero filtro necropolítico, o cuando menos, una biopolítica económica depredadora que le pone precio a la vida: “Todo el mundo paga”. La paradoja de las medidas de control blando, humanitarismo sancionado por la ley que el gobierno costarricense ha implementado con ayuda de ACNUR y la OIM: políticas de control de la movilidad que en la práctica constituyen verdaderos oasis de retorno a la dignidad humana y para la recuperación del aliento. Desde 2015 Costa Rica se ha vuelto un punto de paso e incluso destino para las personas provenientes de África (Drotbohm & Winters, 2018, cit. en Mora

¹⁶ En los pocos casos que *de hecho* se cuenta con una legislación de este tipo.

Izaguirre & Winters, 2019), expresión de la movilidad humana contemporánea que es particularmente esclarecedora de los “enredos entre una externalización de fronteras que nunca deja de expandirse” y “trayectorias migratorias” cada vez más extensas y fluctuantes (Mainwaring & Brigden, 2016; Schapendonk, 2011, 2017, cit. en Ibíd.). Notablemente, pese a que el gobierno costarricense no ha suscrito ningún acuerdo oficial (como sí es el caso en México), es evidente que su “manejo” de los recientes cambios en los flujos y dinámicas de la movilidad humana responde a un modelo de externalización (Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 2).

“En Honduras no toman nuestro dinero. Tampoco tienen un campo adonde llevarnos de modo que solamente te dicen «Venga tal día» y te entregan el pase para que puedas seguir. Ellos no te dan otra cosa, tienes que arreglártelas tú. Encontrar dónde quedarte y todas esas cosas. Un amigo mío, ahí conocí a unos muchachos de Ghana, uno de ellos me ayudó a pagar por el hotel por tres días, pero a ellos les dieron el pase antes así que se fueron. Antes de irse pagaron otros dos días para mí. Yo estaba sin nada de dinero. No quería pedirles dinero para comida también. Pasaron los cinco días y yo no tenía dinero para moverme. Entonces traté de llamar a un amigo que vive en Estados Unidos, es mi pastor, él sabe todo lo que pasó, pero no pude contactarlo. Después llamé a un amigo, le explique la situación. «Mi dinero se acabó» No les pedí que me enviaran dinero, sólo les conté cómo estaban las cosas. Ellos dijeron: «Podemos hacer una colecta, ¿conoces a alguien que pueda ayudarte a recoger el dinero?». Yo les dije que sí. Esperé dos días y al tercero llegó. Hablé con una de las personas en el hotel, me ayudó a recibir la transferencia. Entonces pude pagar por el hotel y la comida. Pasé diez días en Honduras hasta que me dieron el pase. Como me había quedado un poco de dinero pude comprar un boleto de autobús hasta Guatemala. Ahí tampoco se paga nada, sólo el transporte. En Guatemala fui a un lugar llamado Casa del Migrante.¹⁷ Esas personas me ayudaron. Ahí conocí a unos cubanos. Nos dieron comida y ropa. La gente de Guatemala fue muy buena con nosotros. La gente en este viaje es muy diferente. En Nicaragua, para nada agradable [risas]. La gente de Honduras también fue buena, sobre todo la gente mayor”.

¹⁷ Parte de la Scalabrini International Migration Network (SIMN).

2.2.4. De la indiferencia planificada a la necropolítica

No existe literatura especializada que lo avale, pero dada la información proveniente de los testimonios que se presentarán a lo largo de este capítulo, puede afirmarse que la postura de los gobiernos hondureño y guatemalteco está basada en el principio de indiferencia planificada. Esto es, no impiden la entrada a su territorio ni imponen condiciones, pero tampoco proporcionan servicios de atención humanitaria básicos. En estos contextos las organizaciones de la sociedad civil (usualmente vinculadas comunidades religiosas) se distinguen por asumir la tarea de subsanar esta carencia-indolencia oficial conjuntamente a la población en general que, probablemente, al contar con una tradición de movilidad rumbo norte significativa, tiende a ser solidaria con el viajero desconocido.

En México, de manera similar a Costa Rica y Panamá, las autoridades implementaron medidas de control que facilitarían la entrada y salida de los flujos, pero que también funcionaron como filtro que identifica (en coordinación con Interpol) a personas que pudieran constituir una amenaza para la seguridad pública, al mismo tiempo que se proporcionaba servicios básicos imprescindibles como alimentación, alojamiento o atención médica.

Es seguro afirmar que de todos los países de la región México posee la más amplia «tradición» relativa a temas de movilidad humana. Lo anterior se hace patente en el surgimiento de organizaciones y grupos de la sociedad civil dedicados a proveer asistencia y acompañamiento a las poblaciones nacionales y extranjeras que se desplazan por el territorio casi siempre con el objetivo de cruzar hacia Estados Unidos. Desafortunadamente, en términos jurisdiccionales, las autoridades mexicanas (a todos los niveles) también han mostrado un comportamiento ambiguo, cuando no contrapuesto a las prácticas de sus representantes en «el campo».

“Cuando llegué a México esperé cuatro días afuera de la estación migratoria en Tapachula. Había mucha gente adentro. Conocí a algunas personas mientras esperábamos. Al cuarto

día entramos y de ahí pasaron treinta días. Migración [INAMI] en Tapachula no es para nada buena. Incluso diría que son racistas. Sólo atienden a los centroamericanos. Si quieres decirles algo no quieren tomarse el tiempo para escucharte, te dicen que no hablan inglés, pero en realidad simplemente no quieren escucharte. ¡Ah! ¡Y la comida! A veces era muy poca y los chicos centroamericanos comían dos o tres veces. Ellos siempre comían primero. Debido a los problemas con la comida, los guardias de seguridad caminaban por la estación con palos para golpear a la gente. En ese momento pensé «Tal vez así es todo México. Si alguien llega a Tapachula pensará que este país no es bueno y que la gente es racista». Después de esos treinta días migración me llevó a Acayucan. Ese lugar es totalmente diferente”.

“En ese momento todavía no me habían dado ningún documento. Yo les dije que mi intención es llegar a Estados Unidos para solicitar asilo, pero que también me interesaba pedirlo aquí en México. Migración no quería escuchar a nadie. En Veracruz fue completamente diferente, todo era diferente. Comíamos bien, las personas de migración, aunque no hablen inglés, buscan entenderte. Es completamente diferente, estaba sorprendido, no entendía cómo podía ser tan diferente esta gente. Comencé a ver las cosas de manera diferente. Después de que nos fuimos de ahí nos llevaron a San Luis Potosí. Ese lugar también era muy diferente. Recuerdo que no tenía nada de crema y mi piel estaba muy seca. ¡Esas personas de migración fueron a comprar una crema humectante para nosotros! Comimos buena comida. Ahí me quedé durante trece días hasta que me dieron un papel. Y en realidad no estoy seguro de que este papel vaya a ayudarme a obtener mi residencia aquí porque la mujer que lo tradujo para mí no lo explicó muy bien”.¹⁸

2.2.5. Sobre la futilidad de las «taxonomías migratorias»

Para la mayoría de los jóvenes con los que pude conversar el tránsito por México es una experiencia ambivalente y contradictoria, particularmente en lo que se refiere al actuar de

¹⁸ Camden me muestra la fotocopia de un documento emitido por el INAMI. En este documento la autoridad migratoria mexicana reconoce su condición de “apátrida”.

las autoridades. Quizá nunca deje de sorprender que en la relación necesariamente desigual entre el representante de un Estado tercero y una persona que huye de su país a causa de la violencia y la pobreza (que es una forma de violencia) exista todavía la posibilidad de actos y expresiones de solidaridad que humanizan las formas que esta relación adopta. En este contexto “sería imposible desmarcar el análisis de esta migración extracontinental del flujo migratorio centroamericano de tránsito irregular” consolidado históricamente (Narváez, op. cit. p. 121). Asimismo, anotar que:

“[...] un migrante en tránsito de origen extracontinental puede ingresar a México de manera regular, y una vez dentro del territorio –al dejar vencer sus visas o permisos de estancia temporal y permanecer en el territorio–, pasar a una condición de irregularidad” (Ibíd. p. 122)

Una manera más en la que puede comprobarse la facilidad con la que algunas de las categorías conceptuales más recurrentes en los estudios sobre movilidad humana quedan transfigurados en la praxis de quienes la encarnan. ¿Debe entonces asumirse que “la irregularidad de los migrantes extracontinentales inicia realmente en el momento en que deciden continuar su ruta hacia Norteamérica” (Ibíd.)? Es decir, ¿no es cierto también que la «irregularidad» o «clandestinidad» de una persona se determina siempre y en última instancia por efecto de los dispositivos de prohibición, control y sumisión vinculados a funciones de apropiación, privatización e inmunización (Esposito, 2012, op. cit. pp. 110-111) de una biopolítica negativa de la movilidad?

“Otro problema fue que cuando salí de ahí no tenía nada de dinero conmigo, otra vez. Cuando llegué a San Luis Potosí esperé y esperé. Tuve que llamar a mi amigo en Brasil para que me enviara dinero, pero lo que me envió no era suficiente. Ese lugar era muy caro, y el boleto de autobús a Tijuana era muy caro también. Entonces tuve que tomar un autobús a Saltillo y de ahí a Chihuahua. El dinero se acabó otra vez. Ahí conocí a una señora mexicana que me dijo que se acaba de divorciar y que todavía estaba en el proceso de modo que no podía llevarme a su casa, los vecinos podrían hacerse ideas equivocadas. Me llevo

entonces a casa de su madre. Me quedé ahí por un tiempo. Ahí en Chihuahua fue donde finalmente pude hablar con mi amigo en Estados Unidos. Me mandó cien dólares. El dinero no era suficiente para llegar hasta aquí así que la señora me dio quinientos pesos. La señora solía llamarme todos los días, de hecho no quería que me fuera [risas]. Pagué dos mil cien pesos de Chihuahua a Tijuana, de Saltillo a Chihuahua novecientos, todo junto el viaje costó más de cuatro mil pesos, por eso tardé tanto. Cuando llegué ya no tenía dinero. Me dijeron que viniera a este lugar [la Casa del Migrante]”.

Como en la mayoría de los casos, después de la huida, para Camden el viaje comienza persiguiendo un objetivo inapelable: acceder al asilo en los Estados Unidos. Debido a la gravedad de las pruebas que acompañan su relato y a que cuenta con una red de apoyo (su pareja sentimental vive y trabaja legalmente en el país desde hace unos años) la oficina de apoyo legal del albergue auguraba una resolución positiva de su solicitud, de modo que había descartado cualquier otra posibilidad.

El tema de las conexiones sociales y las prácticas transnacionales que apuntan a un futuro más allá de las fronteras parece ser particularmente relevante para la movilidad extracontinental africana. Resulta interesante reflexionar acerca de multilocalidad y temporalidad de ese carácter transnacional a propósito de las experiencias que los relatos circunscriben, ya que estas historias de movilidad poseen características que contendientes de los límites conceptuales del paradigma transnacional. La articulación simultánea de experiencias de dislocación y asentamiento “*en route*” de los migrantes extracontinentales permite pensar la “vidas transnacionales” con “los pies en la tierra” (Drotbohm, & Winters, op. cit. p. 2). Es decir, como un conglomerado de formas de “semi-permanencia forzada” y temporalidades premeditadas, dinámicas locales y globales, que excede por mucho la dicotomía emigración-inmigración, pues resalta la posibilidad de otros lugares significativos o de importancia vital además del lugar de origen y del lugar de destino (Ibíd. p. 3). La etnografía que sostiene la presente investigación parece confirmar que las trayectorias de la movilidad extracontinental proveniente de países africanos constituyen lo que a falta de un mejor término puede denominarse “migración mixta” esto es, formas de

movilidad tan heterogéneas que difícilmente son representativas de conceptos cerrados como migración económica o voluntaria, e incluso desplazamiento forzado (Ibíd. p. 9).

2.3. James: “Nos hacen sentir que tenemos algunos derechos”

James es un hombre delgado, bien parecido, con una voz muy tenue al principio. Tiene 26 años y profesa la fe cristiana. Conforme avanzamos en cada una de las oportunidades que tuvimos para conversar aparte de la entrevista (no más de 3 ocasiones) su tono me pareció menos tímido. Es probable que siempre haya sido una persona de semblante serio y reservado, eso no podemos saberlo, pero lo que es indudable es que la pesadumbre en sus palabras y su mirada taciturna son testimonio de la violencia necropolítica del Estado camerunés y de las milicias separatistas, actores enfrascados en una guerra de insurgencia en el marco de la historia de los conflictos sociales y políticos del África postcolonial.¹⁹ Antes de dejar su país administraba un pequeño negocio propio (una tienda de mercancías y herramientas) en una aldea llamada Wotutu, a unos ocho kilómetros de Limbe y a poco más de cincuenta de Duala, capital económica del país. Gracias a esto su familia pudo pagar su rescate y posterior salida, primero hacia Nigeria y después hacia América para buscar asilo en Estados Unidos.

¹⁹ Este tema también se abordará a detalle más adelante.



Fig. 5. Elaboración propia.
 James pudo costear su escape y buena parte de los gastos de viaje debido a que actividad laboral y al apoyo de su familia.

Siendo su historia de supervivencia y escape tan dramática como la de Camden, el objetivo final de la huida también estuvo definido para él desde el principio. Después de completar el trayecto transatlántico vía aérea James se encontró a sí mismo del otro lado del mundo, en Quito, camino al norte incierto. Como las autoridades ecuatorianas (todavía) permiten la entrada sin visado o portando solamente una matrícula consular a personas provenientes de algunos África occidental, fue hasta que llegó a la ciudad colombiana de Pasto, a poco más de sesenta kilómetros de la frontera ecuatoriana, cuando hubo de confrontar por primera vez al monstruo de la burocracia migratoria internacional. Esperó una semana completa a que las autoridades le entregaran el salvoconducto para entonces comprar un boleto de

autobús (gracias a que en este momento todavía tiene consigo su pasaporte) hacia la ciudad costera de Turbo, traslado que normalmente toma menos de un día pero que él completaría después de cuatro días debido a las malas condiciones del camino. De Turbo hacia Capurgana (población a menos de dos kilómetros de la frontera con Panamá) viajando por mar, trayecto extremadamente peligroso en el que no es inusual que los viajeros más debilitados, cuando ya no pueden encontrar la fuerza para seguir aferrándose, caigan y sean devorados por la noche eterna. James no está seguro, pero cree que pasó más de una semana en la selva antes de llegar al primer campo para migrantes en territorio panameño.

2.3.1. No hay humanitarismo sin ley

“Nos llevaron a un campo militar. Ahí estuvimos tres semanas antes de pasar al puesto de migración en La Peñita, donde nos quedamos una semana. En ese momento ya no tenía mi pasaporte conmigo porque en la selva fuimos atacados un grupo de personas. Había un río, después de subir las colinas por tres días, pasas los siguientes dos días cruzando ríos. Un río muy largo, nos tomó muchas horas atravesarlo. Eran cuatro hombres los que nos robaron las cosas, tenían armas. Nos sometieron a todos, había cameruneses, ghaneses, haitianos, cubanos. Se llevaron todo. Como habíamos cruzado el río yo había puesto mi pasaporte en la mochila para evitar que se mojara. También mi teléfono. Pero como no nos revisaron, no lograron quitarme el dinero que traía. No fue nada fácil en la jungla. Recuerdo que nos hablaron de dos muchachos ghaneses que habían sido asesinados porque trataron de resistirse a un robo. También escuchamos historias sobre personas no pueden aguantar estar en esa jungla, que mueren en el camino”.

Como parte del protocolo establecido entre los gobiernos de Costa Rica y Panamá,²⁰ las personas en movilidad son retenidas en La Peñita hasta que las autoridades costarricenses autorizan su traslado a la población fronteriza de Paso Canoas para luego ser trasladadas al campo de El Golfito. Mientras permanecen en territorio panameño los y las viajeras, en su

²⁰ Destaca el acuerdo para organizar el paso semanal de grupos no mayores a un centenar de personas en horarios bien definidos (Mora Izaguirre & Winters, 2019, p. 15).

mayor parte extracontinentales pero también provenientes de países sudamericanos, “son contadas, revisadas y vacunadas” mientras que las autoridades comparten sus datos biométricos con Interpol para entonces decidir si se les permitirá continuar con su viaje o no (Winters, op. cit. p. 239).

“Pasé más de un mes en Panamá antes de que me permitieran continuar. Ha sido donde más tiempo he pasado antes de llegar a México, en el resto de los lugares me quedaba un día, a veces ni siquiera eso. En Costa Rica, por ejemplo, nos quedamos sólo unas horas, nos dieron el pase inmediatamente. Sí, ellos son gente muy buena. Nos hacen sentir que tenemos algunos derechos como migrantes, porque en el resto de los países donde hemos estado nos tratan mal. Ponen miedo en nosotros, mucho miedo. Aunque tengas el pase, de todos modos te hacen sentir como un criminal. Nos trataron bien en Costa Rica”.

“Nos hacen sentir que tenemos derechos” es una frase que captura lo que podríamos llamar, a la par del concepto de solidaridad institucional, prácticas humanización o de reconstitución de lazo social que integradas en una biopolítica afirmativa. La metáfora algo fácil del oasis a la que se hizo referencia anteriormente va en este mismo sentido: entrar a Costa Rica es un alivio del cuerpo y el espíritu para las personas en movilidad, en un contexto general en el que prácticamente nunca dejan de ser abusados y criminalizados. Pero el humanitarismo costarricense debe ponerse en perspectiva con aspectos mucho menos afirmativos de los regímenes de movilidad en el país. Por ejemplo, como ya se adelantó, el hecho de que desde 2005 el gobierno ha promulgado dos leyes migratorias con evidente un carácter restrictivo que hacen eco de las tendencias globales hacia la “securitización de la migración” (Fouratt, 2016, cit. en Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 14).

Desde hace al menos una década se sabe que grupos relativamente grandes de personas originarias África atraviesan el país con dirección a América del norte (Mora Izaguirre, 2017, cit. en Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 10). En correspondencia a este y otros cambios significativos en las dinámicas de movilidad humana locales, desde 2016 las

autoridades costarricenses, en coordinación con la OIM y ACNUR, han establecido una estrategia de recepción que combina el control de los flujos y la priorización de un concepto seguridad nacional con disposiciones de corte humanitario como alojamiento seguro y digno, relativa libertad de movimiento (para entrar y salir del albergue), alimentación, atención médica, traducción y legalización de documentos (Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 11).

Después del registro a los viajeros se les entrega un documento (“Permiso de Ingreso y Tránsito”) que confiere un estatus excepcional bajo la ley que les protege y otorga algunos derechos, al mismo tiempo que permite que las autoridades obtengan información valiosa para controlar grandes grupos de personas sin documentos a quienes en muchos casos es inviable deportar. El “permiso” fue originalmente implementado para atender el influjo de personas provenientes de Cuba a finales de 2015 (Ibíd.).

De manera similar a lo que sucede en el contexto mexicano, seguridad, control de la movilidad y soporte humanitario son signos de la ambigüedad de las políticas migratorias en Costa Rica. Los servicios y medidas dispuestos por la autoridades funcionan como dispositivos de control en un contexto en el que los derechos humanos son utilizados para condicionar la sumisión al orden dictado desde las demandas de un paradigma de seguridad (Ibíd. pp. 13-14), por ejemplo, haciendo del acceso de los servicios de salud una forma de “control interno” (Voorend, 2014, cit. Ibíd. en p. 15), sancionando las faltas con medidas como la detención, o en casos extraordinarios, la deportación (Fouratt, 2014, cit. en Ibíd.).

Investigaciones recientes muestran que la experiencia de las personas en movilidad en su paso por territorio costarricense puede resumirse como una mezcla de prácticas solidarias y de control, así como una amplia economía de cruces clandestinos (Drotbohm & Winters, op. cit. pp. 9-10). Ambas condiciones componen un entorno “altamente transnacional” que ofrece oportunidades de recuperación y descanso, al mismo tiempo que presenta dificultades significativas que pueden detonar procesos de revictimización. Todo lo anterior sugiere que la asunción de Costa Rica como un país de tránsito con políticas

fundamentalmente humanitarias muy probablemente disiente al mismo tiempo que confirma los procesos típicos de la externalización de fronteras. Notablemente, al dotar a las personas en movilidad irregular de documentos, quizá complica los esfuerzos de externalización de otros gobiernos (Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 3).

2.3.2. México es un muro agujereado

Las trayectorias de las personas en movilidad extracontinental originarias de África por Latinoamérica frecuentemente implican escenarios discriminatorios y de hostigamiento por parte de actores institucionales y de la sociedad en general. El caso de México destaca porque a pesar de contar una legislación que reconoce el papel del país como ruta de tránsito y asentamiento (al menos temporal), adolece de importantes carencias a nivel institucional y judicial, punto aparte del clima de violencia generalizado en buena parte de su territorio, circunstancias que elevan los peligros y riesgos para la vida e integridad de quienes ya de por sí están expuestos a riesgos y amenazas que la mayoría de los ciudadanos no experimentan. En Centroamérica la situación difiere en el sentido de la poca o nula atención que los gobiernos de la zona han dedicado a atender las necesidades de las poblaciones en movilidad fuera del esquema de la seguridad nacional, salvo las excepciones ya mencionadas de Panamá y más notablemente Costa Rica, cuyos gobiernos han movilizad o instituciones y recursos para proveer labores temporales de ayuda humanitaria (Drotbohm & Winters, op. cit., pp. 7-8).

“Entrar a México fue fácil porque en Guatemala, antes de llegar a migración, tienes que pasar por estos tipos. Ellos te muestran el camino por el río pero debes pagar primero, algo así como dos dólares, no está tan mal. Cuando llegué a Tapachula fui a inmigración. Había mucha gente. Ahí conocí a unos muchachos que llevaban esperando más de un mes. Nos dijeron que nadie los estaba atendiendo y que solamente habían estado ahí, esperando. Pasaron tres días antes que las personas de inmigración volvieran a trabajar después de más de un mes de no hacerlo”.

“Mientras esperaban, los muchachos que estaban ahí decidieron hacer una lista. Cada que llegaba alguien debía anotar su nombre para seguir un orden. Cuando migración volvió a trabajar los muchachos entregaron la lista y los oficiales trataron de seguir el orden. Yo llegué a Tapachula el día 16 de mayo. Para el primero de junio ya tenía mi pase, tuve mucha suerte porque había muchachos que ya llevaban mucho tiempo esperando. Había mucha gente esperando, todos los días daban pases para que la gente se fuera. Las personas de migración trataron de seguir el orden de la lista por una semana más o menos, pero para la segunda semana decidieron que iban a dejar entrar a todos. Cuando entramos en la oficina de migración nos registraron y nos llevaron a otro campo [probablemente Acayucan, Veracruz]. Algunos se quedaban ahí dos semanas. Yo me quedé ahí por una semana antes de que me dieran mi pase y pudiera viajar a Mexicali. Ahí tomé mi número [de cita para presentar su caso ante la autoridad migratoria] pero mi dinero se volvió a terminar y no pude pagar la cuota del hotel. Hablé con mi amigo que ya está en Estados Unidos, me dijo que él estuvo aquí [en la Casa del Migrante Tijuana], él también es de Camerún. Lo conocí en línea mientras esperaba en Tapachula. Me dijo que si todavía tenía un poco de dinero podría dirigirme a un lugar en el que a él lo habían recibido”.

Ante la incompetencia, la incapacidad o simplemente la indolencia de las autoridades mexicanas las personas en movilidad echan mano de estrategias de autogestivas que, en el caso de la experiencia de James, no solamente facilitan el trabajo de las autoridades, sino que seguramente reducen la posibilidad de que surjan conflictos entre quienes esperan su turno para obtener el pase. Investigaciones (Benedixen & Eriksen, 2018) llevadas a cabo con personas en movilidad cuyas solicitudes de asilo o refugio han sido rechazadas, pero que debido a agujeros legales u políticas humanitarias no pueden ser deportadas a sus países de origen, indican que la espera en el campo, en el albergue o en la estación migratoria se convierte en una demostración de la capacidad de acción de los seres humanos, cuando son sometidos a contextos de alta limitación a la autonomía, para la proyección de futuros posibles y el diseño de estrategias adecuadas para alcanzar sus fines.

Sobre el tema del comportamiento de las autoridades mexicanas convendría mencionar algunos detalles. Los testimonios de Camden y James ilustran precisamente cómo el Estado, en la administración pasada pero también en la actual, ha adoptado explícitamente la labor de contención como objetivo principal de su política migratoria, cediendo a las presiones de su «par estadounidense» y concediendo la implementación de un régimen de externalización de fronteras en su territorio. Un proceso análogo a lo que ha venido sucediendo desde hace un tiempo a partir de los «acuerdos migratorios» que naciones como España, Francia e Italia han establecido en colaboración abierta con los gobiernos de países como Marruecos, Libia o Turquía, para diseñar e implementar una serie de dispositivos de control de la movilidad fuera de las fronteras territoriales europeas (Baggio, 2010, cit. por Torre & Yee, 2018, p. 88).

En México el inicio de la “nueva era en las mecánicas de contención” y control de la movilidad puede rastrearse hasta 1993, cuando se establece el Instituto Nacional de Migración (INAMI), facultado legalmente (en 1996) para llevar a cabo actividades de revisión y detención en todo el país (Torre & Yee, 2018, op. cit. pp. 89-90). La tendencia continuó en 2001 con el Plan Sur, serie de medidas diseñada para controlar el tránsito de personas desde la frontera en Chiapas hasta el Istmo de Tehuantepec, sustituido en 2003 por el programa Fortalecimiento de las Delegaciones Regionales de la Frontera Sur, de modo tal que entre 2000 y 2005 el número de estaciones migratorias en México pasaría de 25 a 52 unidades. En este periodo también destacan las secuelas de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, momento a partir del cual en Estados Unidos y en México el diseño y la implementación de políticas públicas sobre temas de movilidad humana se cimentaría definitiva e inflexiblemente en el paradigma de la seguridad nacional. En nuestro caso este endurecimiento se expresó concretamente en la inclusión del INAMI en el Consejo Nacional de Seguridad Pública en 2005, hecho que significó la adopción del entendido que los temas de movilidad humana deben ser tratados como asuntos de seguridad pública al mismo nivel que las actividades de la delincuencia organizada (Ibíd.).

2.3.3. Conductos, pasajes, taponos

En este contexto una pregunta se vuelve inevitable. ¿Es posible articular una política de movilidad humana concebida desde el paradigma de la seguridad nacional y pública, pero que recupere el principio de “respeto irrestricto a los derechos humanos” (Ibíd. p. 91)? Al margen de lo que el debate entre juristas, autoridades estatales, organizaciones defensoras y personas en movilidad pudiera revelar, lo cierto es que las políticas incidentes en temas de movilidad humana en México, así como en otras geografías latinoamericanas, se definen en la ambigüedad en su sentido más amplio.

Por ejemplo, siguiendo la lógica binacional de securitización de las fronteras, en 2007 las estrategias de control de los flujos provenientes de Centroamérica del gobierno mexicano se vieron reforzadas por los cuantiosos recursos materiales y humanos que supuso la entrada en vigor de la Iniciativa Mérida. Pero contrario a este espíritu de estricta regulación, al año siguiente la Ley General de Población fue reformada y la “migración indocumentada” dejaría de ser un delito para ser considerada entonces solamente una falta administrativa (Ibíd.). Todavía más significativa fue la promulgación en 2011 de la Ley de Migración, legislación específicamente diseñada tomando en cuenta una perspectiva de defensa de los derechos humanos²¹ que establece solamente tres categorías migratorias (la legislación anterior contemplaba más de treinta), visitante (tiempos cortos), residente temporal y residente permanente, además de eliminar el requisito de comprobación de estancia legal para acceder a servicios públicos (educación, salud, contratos civiles y procuración de justicia) y reconocer el concepto de poblaciones vulnerables como menores de edad, mujeres embarazadas o personas con capacidades diferentes (Gall, 2018, pp. 123-124).

Pese a estos aspectos afirmativos es innegable la Ley de Migración se contempla en un ánimo que supedita la protección de los derechos humanos a la “preservación de la soberanía y seguridad nacionales”, hecho que no puede más que perpetuar el régimen criminalizador al que están sometidas las personas en movilidad, al constituirse una base de

²¹ La Ley de Migración establece que es responsabilidad de la Secretaría de Gobernación formular y dirigir la política migratoria, mientras que atribuye al INAMI las labores de instrumentalización de esta política, entre estas la vigilancia del status legal de los extranjeros en el país (Gall, 2018).

acción con un enfoque policial que ni siquiera considera la posibilidad (debido a presiones externas) de ofrecer visados de tránsito. Los tiempos de detención en las estaciones migratorias del INAMI se han incrementado exponencialmente en tiempos recientes. El acceso de la población en movilidad a organizaciones defensoras de derechos se ha obstaculizado. En general, se trata de una legislación que no incluye los elementos más básicos de la Convención internacional sobre la protección de los Derechos de todos los trabajadores migratorios y sus familias (1990), vigente en México desde 2003 (Ibíd. p. 124). El paradigma de la seguridad nacional ha ido mudando sus mecanismos disuasivos-defensivos, alejadas de las fronteras territoriales de los estados prósperos y poderosos, a la conformación de países “tapón” (Agudo & Castro Neira, 2019) sometidos geopolíticamente a sus intereses, o al menos en una posición con opciones de negociación limitadas.

Se entiende por *externalización* aquellas formas de expansión espacial e institucional de una o varias fronteras nacionales y sus mecanismos de asistencia y control (Casas-Cortes, *et al.* 2015, cit. en Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 2). Procesos de gestión que se producen en una diversidad de contextos y que implican “formas de cooperación, implementación de políticas, prácticas y tecnologías bilaterales e incluso multilaterales” cuyo objetivo es “desalentar, impedir y canalizar” las trayectorias de los flujos, o sea, “gobernar el movimiento” de las personas “antes, en y después de la frontera” (Ibíd. p. 4). Su basamento en las interconexiones de la asistencia humanitaria y la seguridad nacional utiliza argumentos politizados para incorporar a los llamados países de tránsito en su proyecto de restricción remota de la movilidad (Frelick, *et al.*, 2016, cit. en Mora Izaguirre & Winters, op. cit.. p. 5).

Investigaciones recientes han señalado que desde la década de los ochenta México se ha convertido es una especie de “frontera arterial”, es decir, un territorio que al interior se caracteriza por la proliferación de sitios en los que se implementan estrategias difusas de control de la movilidad (Vogt, 2017, cit. en Ibíd. pp. 5-6). Espacios en los que el poder se conceptualiza y materializa en regímenes de movilidad que lo vuelven más fluido, multidireccional y rebatido a lo largo de las rutas. La “frontera arterial” implica prácticas de

fronterización en permanente evolución, prácticas en las que el Estado y también actores no estatales, sus interconexiones, infraestructuras y discursos en un número creciente de localidades, constituyen contextos de movilidad conformados específica e históricamente (Ibíd.).

La profunda vinculación histórica que México y algunos otros países latinoamericanos tienen con Estados Unidos en lo relativo a temas de movilidad humana ha llegado a dar lugar a lo que se ha denominado “triple frontera”: un sistema de tránsito en el que se despliegan dinámicas de expulsión y atracción, estrategias de cruce transfronterizo (Sandoval-García, 2015, cit. en Ibíd. p. 7). Desde luego, todo esto no significa que los países latinoamericanos sean peones que el gobierno estadounidense manipula completamente a su voluntad. La externalización de fronteras se afina en modos de negociación en los que, pese a reconocerse como “socios deficientes”, los gobiernos de la región pueden obtener concesiones como financiamiento, apoyo en infraestructura y tecnología, entre otros recursos significativos para el control de la movilidad utilizando a su favor aspectos específicos de los discursos sobre seguridad nacional o derechos humanos (Kron, 2013, cit. en Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 7).

¿Qué significa decir que la migración y las personas de movilidad han llegado al punto en que cuestionan “el estatuto mismo de lo político”? En términos generales, que las “crisis” a las que puede atribuirse son esencialmente de “orden político” (“de lo político y la política”) en el marco problemáticas estructurales históricas y actuales. Pero más específicamente, que la movilidad humana contemporánea viene a representar “una seria polémica” que se extiende a “todos los órdenes de lo social”, los modos de “sociabilidad” e incluso conceptos fundamentales como humanidad o derechos humanos (Castro Neira, 2014, p. 35). Las narraciones hasta ahora presentadas conducen hacia uno de los mayores dilemas de la biopolítica de la movilidad: ¿Acaso no es inevitable que “toda acción política” destinada a proteger la vida termine siendo una política de producción muerte y violencia? (Ibíd. p. 36).

2.4. Jericho: “a veces, no tomar riesgos se vuelve el mayor de los peligros”

Hasta ahora se han presentado relatos en los que tras la huida el destino del viaje estaba bien claro desde el comienzo: obtener el asilo en Estados Unidos. Pero también están esos otros casos para los que el umbral de la fuga se convirtió en horizonte de viaje una vez que el primer o segundo sitio de huida probaron no ofrecer las condiciones mínimas necesarias para imaginar un proyecto de vida viable. Al tratarse de una perspectiva de viaje en la que la diferencia entre vida y muerte se pondrá repetidamente en juego, cabría esperar que la decisión se aplazará tanto como fuese posible.

Jericho tiene 44 años y es originario de una población rural en el este de Ghana. Es alto y muy delgado, características que le dan un aire juvenil. Posee una incansable (aunque incompleta) sonrisa y una mirada colmada de esperanza. Profesa la fe cristiana y antes de dejar su país se ganaba la vida como profesor de inglés y agricultor de medio tiempo. Es evidente que amaba profundamente su trabajo: “Uno nunca deja de ser maestro. Aunque tenga que hacer otros trabajos, siempre seré maestro”.

Debido a la premura de las circunstancias en los que se produjo su salida, no hubo tiempo para figurarse el destino final de su viaje. Tomando algunos ahorros consigo y tras una breve investigación en Internet sobre los requerimientos de entrada a países sudamericanos, decidió, sin un plan preciso acerca de qué hacer después, comprar un boleto con destino a Ecuador. Jericho está convencido de que si hubiera tenido el tiempo suficiente, debido a su trabajo en la escuela, habría podido obtener un visado sin muchas dificultades. Como eso era imposible, sería a través de un contacto que podría obtener una carta consular emitida por la embajada ecuatoriana en Sudáfrica.

Para entender cómo es que personas en movilidad provenientes de países africanos acceden a esta clase de documentos, además de la buena fortuna, hay que tener presente que en 2008 Ecuador adoptó una serie de medidas de flexibilización de sus políticas migratorias inspirada en el principio universalista que busca “el progresivo fin de la condición de extranjero como elemento transformadores de las relaciones desiguales entre los países”

(Constitución de Ecuador, Art. 416, numeral 6, cit. en Acevedo & Echeverri, op. cit. p. 110).²² Naturalmente, el hecho de que el país se convirtiera en un sitio abierto al paso para personas provenientes de Cuba, Haití, africanos y asiáticos que buscan llegar a Estados Unidos afectó notablemente a otros países con políticas migratorias menos abiertas, como Colombia, que “no cuenta con una ley o un estatuto de migración que garantice un enfoque de derechos” humanos, sino solamente con “una serie de decretos que dictan procedimientos y condiciones” para obtener visados o permisos de tránsito. Luego, la falta de una legislación en forma “deja en manos de un ente administrativo” (Migración Colombia) “decisiones que requieren el estudio e intervención de otras entidades estatales”, coadyuvando a la vulnerabilidad de las “garantías” de quienes viajan en su territorio (Sánchez, 2016, cit. en *Ibíd.*).

Sin embargo, para comienzos de 2016 el gobierno ecuatoriano daría marcha atrás introduciendo una política más restrictiva que comenzó a solicitar visado a los ciudadanos de varios países africanos y asiáticos (Menard, 2017).²³ La situación para las personas en movilidad que llegan a Ecuador puede resumirse como una contradicción de base entre “una política que abre las puertas”, “pero que no ofrece las garantías necesarias para su bienestar”, y que además emplea una serie de medidas que generan “procesos selectivos que niegan o aceptan” la entrada personas provenientes de geografías políticamente sobredeterminadas (Acevedo & Echeverri, op.cit. p. 112).

²² En tan sólo cuatro años (2008-2012) el país se constituyó como nodo articulador en virtud de haber “adoptado una quintuple condición migratoria [...] al mismo tiempo ser un país emisor, de destino, de tránsito, de retorno (forzado o voluntario) y de migración interna [...]” (Álvarez, 2012, cit. en Menard, 2017, p. 39).

²³ A pesar de que la política de «puertas abiertas» que el gobierno de Ecuador implementó es una excepción muy relevante en comparación a la respuesta de otros gobiernos, hay que subrayar que en realidad nunca fue una política tan libre en primer lugar (Acevedo & Echeverri, 2019). La legislación promulgada en 2008 contemplaba la restricción del visado para ciudadanos chinos, además de que a partir de 2010, nuevos impedimentos al tránsito de personas provenientes de varios países africanos y asiáticos antecedieron a las modificaciones de 2016 (Menard, 2017).

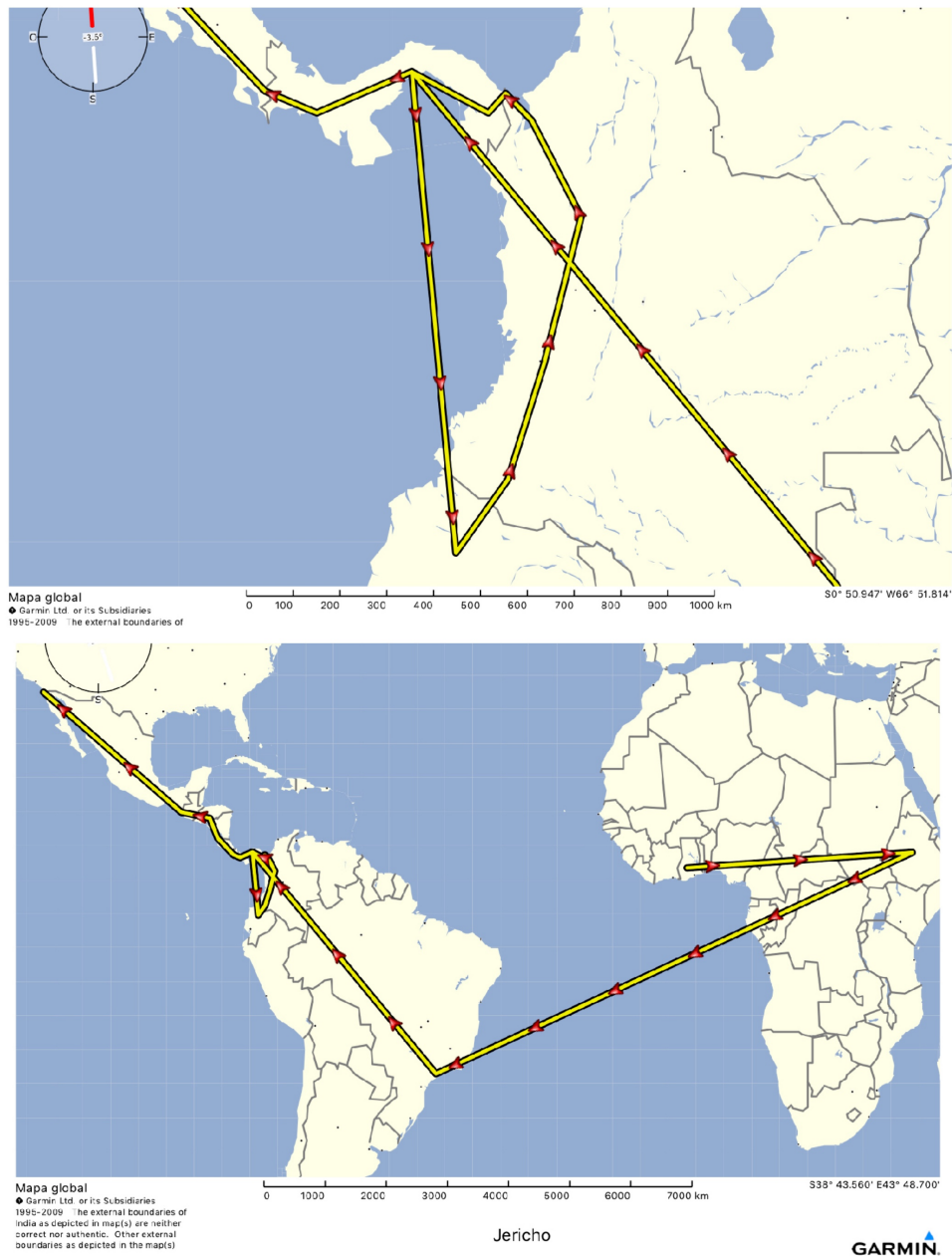


Fig. 6. Elaboración propia.

Jericho completa el viaje por aire después de cuatro días. Debido a las rígidas leyes migratorias en Panamá, tuvo que comenzar su trayecto por tierra en Ecuador, que permite (en algunos casos) la entrada a su territorio portando únicamente una identificación nacional y una carta consular. Llega a Quito el 11 de diciembre de 2018.

Después de un par de días a su llegada a la capital ecuatoriana, Jericho se dispuso a buscar empleo. Pero incluso con la ayuda de un compatriota y ex-compañero de escuela, la barrera del lenguaje (como ha sucedido también en Tijuana aunque de manera distinta) resultó demasiado amplia, además de que las posibilidades de encontrar un trabajo bien remunerado eran prácticamente nulas. Se quedará dos semanas pensando qué hacer. “Muchas cosas pasaban por mi mente. No podía dormir, a veces, hasta el amanecer. Yo ya había escuchado lo peligroso que es este viaje, así que inicialmente ni siquiera lo consideraba una posibilidad. El único plan tenía hasta entonces era huir para salvarme y trabajar para mantener a mi familia. Pero después escuché que gente de todo el mundo estaba viajando en grupo para disminuir los riesgos, así que me decidí y pensé, porque, a veces, no tomar riesgos se vuelve el mayor de los peligros: «Si tengo éxito, lo tendré. Si no, se lo dejo todo a Dios»”.

2.4.1. «Migraciones esperanzadas»

El saber acerca de los riesgos y peligros que compone el viaje, ¿a qué orden pertenece? ¿Cómo es que establece la fórmula para el cálculo del riesgo que la movilidad implica? Sin pretender entrar en los debates sobre la motivación de los actos humanos, discusiones que interesan a la filosofía y a la psicología, e incluso a la ciencia política, antes que a la antropología, la pregunta va encaminada a plantear que este saber, cuando no tiene un efecto disuasivo suficiente, se subsume en marcos de referencia contundentes, inamovibles quizá.

La fe es un de estos marcos. Entendida como saber sobre el mundo, podemos decir que siempre está ligada (porque no podría ser de otro modo) a la convicción de que el objetivo se alcanzará pese a las abundantes y lacerantes dificultades. La etnografía parece mostrar que esa convicción combina dos formas generales, diferenciales pero vinculadas como en una aleación de potencial creativo: como «voluntad de Dios» (fe religiosa) y también en el reconocimiento de la responsabilidad que la propia elección conlleva (fe secular).

Pese a que en algunos trabajos la movilidad humana dentro y hacia fuera del continente africano ha sido denominada, no sin bases empíricas, “migraciones desesperadas” (Blanco, 2011, pp. 521-522), formas de movilidad histórico-actuales vinculadas directamente con la catástrofe humanitaria global que tuvo lugar en África entre los siglos XV y XIX, hasta el día de hoy el mayor y más bárbaro de todos los desplazamientos masivos de seres humanos, lo que la etnografía revela a esta investigación es que se trata de «migraciones esperanzadas», movilizaciones en las que funciona como *geos* escatológico, o sea, como *lugar* que no está determinado por el horizonte finito de las hermenéuticas, sino un *espaciotiempo* abierto e imaginativo (Pandolfo, 2007, p. 334).

Existen algunos trabajos muy interesantes que muestran que el viaje en ocasiones es parte de un imaginario teológico en el que la movilidad es una forma de vida que puede ser un acto transgresor propio del apostata, o más bien un acto redentor en cumplimiento de los designios de la ley divina.²⁴ En esta segunda dimensión, que hipotéticamente podemos vincular con lo que ha sido denominado fuerzas que empujan a la vida o biopolítica afirmativa del viaje, se parte de la premisa que señala “el retorno de la religión y la espiritualidad” en la era moderna y posmoderna como una forma creativa que influye en conceptos fundamentales como subjetividad, alteridad, lo político y la ética, desde un punto de vista que no está basado en prejuicios iluministas (Ibíd. p. 331). Formas de vida que van más allá de lo que el secularismo discursivo puede abarcar (sin quedar reducidas a una mera ideología) y que poseen toda la legitimidad de una episteme, situándonos ante “el viejo problema” de la antropología: ¿Cómo es que los seres humanos practican su capacidad para habitar mundos disímiles de manera simultánea? (Ibíd.).

Para responder a esta y otras interrogantes este tipo de trabajos incorporan elementos teóricos en diálogo con otros campos del saber, en ocasiones lazos estrechos con disciplinas

²⁴ Se trata de un trabajo de investigación con jóvenes musulmanes marroquíes quienes, ante el prospecto de migrar clandestinamente hacia Europa para mejorar las condiciones de vida de sus familias, debaten si “la quemada” o el riesgo que el viaje supone lo vuelve un acto que contradice la ley islámica, a la luz de la proliferación de discursos radicales que resuelven una confrontación existencial en contra del ethos moderno e individualista, o si por el contrario se trata de un acto en armonía con sus mandatos (Pandolfo, 2007, p. 330).

pertenecientes al campo de las ciencias humanas. Tal es el caso del modelo de temporalidad de la movilidad humana que recupera el concepto de tiempo lógico de la teoría psicoanalítica lacaniana.²⁵ Esto es, el tiempo como algo más de lo que nos informa el plano fenomenológico-existencial, a nivel de discurso, en la apertura a la otredad y la experiencia discontinua de ello (Ibíd. pp. 331-332), por ejemplo, las situaciones límite que el viaje a través del continente latinoamericano acarrea.

2.4.2. Ética, política, crítica

Con todo esto en mente podemos especular que la expresión “«Si tengo éxito, lo tendré. Si no, se lo dejo todo a Dios»” es otra forma de decir que sólo la muerte es completamente un asunto de Dios y que salvar la vida es un asunto que depende también de las decisiones propias y de los riesgos que se esté en disposición de asumir. Antropológicamente, este imaginario teológico nos habla de un sujeto (de lo político) “entregado a la ley de la Misericordia de Dios” (Ibíd. p. 332), pero no como ha sido generalizado en los debates sobre religión y política en el «mundo occidental» después del 11 septiembre de 2001, esto es, en la comprensión o en la demonización de la supuesta irracionalidad del martirio suicida. Más bien con relación al concepto de biopolítica y estado de excepción en el debate más amplio sobre el hecho de que, como escribió Freud²⁶ refiriéndose a la máxima de la ética hobbesiana, *Homo homini lupus*: el hombre es un lobo para el hombre.

En este punto quizá convenga detenerse un poco para plantear algunas cuestiones importantes acerca de un tema que, en mi opinión, posee especial trascendencia toda vez que se trata de un punto crítico, con relación a sus trayectorias, en la narración de Jericho. ¿Cómo leer antropológicamente la fe en Dios, con relación a la movilidad y sus objetivos? Ello a la luz de una reflexión reciente (Campese, 2017) que sugiere que ahí donde en términos sociológicos puede hablarse de una “era de las migraciones” (Castles & Miller,

²⁵ Específicamente, el ensayo de 1945 titulado “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”.

²⁶ El texto en cuestión es “El malestar en la cultura”, publicado por primera vez en 1930.

2003, cit. en *Ibíd.* p. 7), retomando algunos desarrollos histórico-conceptuales de la “reflexión teológica”, también puede discutirse lo que “la realidad de Dios y las verdades de la fe” significan en la vida cotidiana y “las realidades” (Campese, op. cit. p. 15) en las que los seres humanos practican su fe, o sea, pensar la movilidad como “*loci theologici*” (*Ibíd.* p. 23) y como “signo de los tiempos” (*Ibíd.* p. 10).

Sería muy interesante proseguir hacia una investigación sobre las formas de la movilidad humana contemporánea como “*vía theologica*” (Bedford, 2005, cit. en *Ibíd.* p. 31), idea que “subraya la experiencia más dinámica del migrante que se mueve de un lugar a otro sin dejar por completo uno u otro lugar”. Pero ello significaría una derivación demasiado compleja, por lo aquí que se propone pensar aquella noción de “la imagen de la *vía theologica*” en “el camino del migrante” y en sus “relaciones transnacionales (Campese, op. cit. p. 31) a la par de lo que estudios sobre movilidad extracontinental en América Latina han denominado *prácticas de haciendo-lugar* (Reiffen & Winters, op. cit.). Tomando en cuenta la complejidad y especificidad de las economías y regímenes asociados a la movilidad de personas originarias de África, de la “volatilidad” de sus trayectorias y de la ambivalencia estructural hospitalidad-hostilidad que encuentran en las localidades a las que llegan, se entiende que estas prácticas forman parte del marco que hemos denominado biopolítica afirmativa de la movilidad:

“Las experiencias y prácticas de las personas migrantes, quienes luchan para dar un sentido a su estancia en cierta localidad, apropiándola, transformándola en un lugar social, afectan y están afectadas por las configuraciones sociales y materiales de las localidades” (Reiffen & Winters, op. cit. p. 13).²⁷

Sobre el tema de la movilidad como signo de los tiempos quizá sólo convenga anotar que, en el tenor de “un análisis histórico-teológico del concepto”, no se trata tanto de “una

²⁷ Las autoras sugieren tres estrategias antiesencialistas: (a) exploración de la sinergia (experiencia y praxis) que hace posible y delimita la capacidad de agencia, (b) reconocimiento de “la posibilidad de una existencia transnacional” y de las estrategias de movilidad en este contexto, y (c) definición de los lugares (las localidades) como nodos relacionales (Reiffen & Winters, 2019, p. 14).

invención de la sensibilidad moderna”, e incluso ni siquiera de lo sensible en la modernidad, sino de “una expresión” de la “confianza absoluta en la bondad de Dios” (Ibíd. p. 35), gnosis que entiende que “en los acontecimientos de la historia humana se hace presente Dios” (Ibíd. p. 40).

Destacan dos sentidos de esta premisa. El primero tiene que ver con la “raíz cristológica”, o sea, con la figura de Jesucristo mismo “como extranjero e inmigrante” que viene a “plantar su tienda”. El segundo está relacionado con la “valencia mesiánica” que lleva consigo la movilidad humana: “fenómenos de naturaleza misteriosa, y a veces enigmática, nos hablan de peregrinación [...] hacia el Reino de Dios [...] en el encuentro de los pueblos” (Ibíd. p. 41). Las personas en movilidad pueden entonces ser presentadas como “protagonistas” del momento de la historia humana denominado la “era de las migraciones” (Ibíd. p. 33).

Como propuesta interpretativa, leer en los testimonios que recupera la etnografía en el sentido de una teología de movilidad significa reconocer que “la dignidad de la experiencia y comprensión de fe” (Ibíd. p. 16) de quienes no son personas doctas en textos sagrados como la Biblia o el Corán, “el pueblo de Dios” (Ibíd.) en su esfuerzo por comprender “sacramentalmente la realidad y la historia” en sus agobiantes y “profundas ambigüedades” (Ibíd. p. 40), impulso que no es ni más ni menos legítimo que el conocimiento erudito de la filosofía de la religión, o los textos sagrados mismos, e que incluso posee algunas importantes ventajas hermenéuticas sobre este.

Pero hay que tener mucho cuidado cuando se utilizan conceptos como «el Reino de Dios» para reflexionar acerca de la potencia política de las formas de la movilidad humana contemporánea, esto es, de su movilización como fuerza productiva. Benjamin (2018, pp. 319-320) ofrece una banda para este propósito en su *Fragmento teológico-político*, donde advierte que el advenimiento del Reino de Dios no puede ser “el *télos* de la *dynamis* histórica” sin que ello nos haga toparnos con las murallas de la teocracia y de la ausencia de lo político. Históricamente hablando, escribió, el Reino de Dios no puede ser “meta”, sino únicamente “final”. Es decir, no puede establecerse como punto u objeto fijo en un

horizonte o dimensión dada porque se articula en una lógica retroactivo-conclusiva. Por eso el pensamiento teocrático siempre tendrá poco o “ningún sentido político”, a saber, porque se apega a una definición unívoca de la ruta o de la orientación de la ruta. Puede pensárselo de la siguiente manera. Abordo de la locomotora de la historia existen viajeros que están convencidos de que la progresión de la marcha les acerca a “la idea de felicidad”, hacia “la idea del Reino de Dios”, mientras que para otros es muy evidente que a la fuerza progresiva de la *dynamis* de lo profano se opone otra proporcional, la de la “intensidad mesiánica del corazón que “pasa por la desgracia en el sentido del sufrimiento”.

2.5.3. Lo político y la movilidad

Habiendo tomado la determinación de continuar el viaje, Jericho recibió 400 dólares de su amigo, quien además lo puso en contacto con una persona que le ayudaría a cruzar la frontera. De lado colombiano, en la ciudad de Pasto, debido a que viajó sin pasaporte utilizando solamente su identificación nacional y la carta consular del gobierno ecuatoriano, comprar un boleto de autobús para la ciudad de Cali no fue tarea fácil. Debió esperar dos días para encontrar un ciudadano colombiano dispuesto a comprar el pasaje por él. El trayecto fue costoso literal y figurativamente. La policía detuvo el autobús en el que viajaba varias veces para revisar los documentos de los pasajeros, cobrando su cuota en más de una ocasión.

En Cali, nuevamente, el problema sería cómo conseguir el siguiente pasaje, esta vez hacia Medellín. “Pero Dios trabaja de manera misteriosa.²⁸ Lo que hizo por mí en Cali fue maravilloso, no lo puedo entender. Conocí a un hombre en el autobús que también se dirigía a Medellín. En la estación este hombre me presentó a un oficial de policía [risas]. De hecho, eran dos policías. Ninguno hablaba inglés, así que usé *Google translator* para comunicarme con ellos”.

²⁸ Jericho se refiere a un pasaje del libro de Eclesiastés (11:5), en el Antiguo Testamento: “Como tú no sabes cuál es el camino del espíritu, o cómo crecen los huesos en el vientre de la mujer encinta, así ignoras la obra de Dios, el cual hace todas las cosas”.

Pero la comunicación no sería la única dificultad que tendría que sortear. Jericho trae consigo dólares estadounidenses y tiene que cambiar una parte a pesos colombianos, para lo cual también es necesario un pasaporte. Le contó a los policías sobre este problema, quienes tras discutir brevemente entre sí, le pidieron que esperara. Unos minutos más tarde otros dos policías aparecieron. “Mi corazón empezó a latir tan rápido. Nos quedamos ahí más o menos diez minutos, después uno de ellos me dijo que tomara mis cosas y que lo siguiera. Me llevó a ver al supervisor. Él le dijo a uno de los oficiales que usara su identificación para cambiar el dinero para mí [risas]. Yo no entendía nada”.

Jericho llega a Medellín la mañana siguiente. Durante el trayecto pudo escuchar de voz de otros viajeros como él las experiencias de acoso y abuso con la policía colombiana. Su experiencia no podría haber sido más diferente. Aquel oficial no solamente le ayudó comprando el boleto del autobús, además le dio su número telefónico y le dijo que se comunicara en caso de necesitar auxilio. Como todavía lleva dinero consigo, en la estación de autobuses aborda un taxi que lo lleva a un hotel cercano.

¿Dadas las condiciones relatadas, son los actos de solidaridad un hecho extraordinario? ¿O se trata, en todo caso, de una ética de lo cotidiano, del habitar (Ingold, 2000) lugares en común (Hardt & Negri, 2000)? Sin duda al relato se agrega el componente de lo inesperado debido a que, por cuestiones que no queda más remedio que denominar culturales, pero que propiamente dichas tienen más que ver con realidades sociales y políticas que muestran que el estado de excepción es la regla, un agente de policía siempre está más o menos al final de una larga lista de personajes de quienes podría esperarse un acto solidario.

En Medellín, para poder continuar hacia la población costera de Turbo y después a Capurgana, Jericho esperó dos semanas para obtener el salvoconducto de las autoridades colombianas. El trayecto por mar, ya se ha mencionado, es extremadamente peligroso pues se realiza abordaje de embarcaciones a veces muy improvisadas, de noche, en ocasiones sin iluminación, tiene un costo entre 30 y 45 dólares. En aquella ocasión los traficantes repartieron algunos chalecos salvavidas y Jericho tuvo la suerte de recibir uno. “El bote no

es seguro de todos modos, el modo en que se mueve. Brinca. ¡Ay hermano! ¡Qué serio! De arriba a abajo, arriba, abajo. La gente se puede caer fácilmente, tienes que agarrar el bote, dejar todo lo que traes, para asegurarte de no caer. Gracias a Dios pudimos llegar”.

La faena que es el trayecto a pie por la selva y la montaña para llegar a territorio panameño comienza. Debido a que nadie le había dicho *realmente* cómo sería el viaje, Jericho lleva consigo pocas provisiones. “El primer día terminó y dormimos en la jungla. ¡Qué gran bosque! Llegamos a la orilla de un río. Éramos muchos, como cincuenta personas, gente de todo el mundo: de Cuba, de Camerún, de Haití, incluso personas de Colombia. Sí, personas muy diferentes. Así pasó el segundo día y el tercero. Había una mujer haitiana con sus dos hijos pequeños. El mayor estaba muy cansado y enojado, todos sus amigos les habían dejado. Mi mochila también estaba muy pesada, pero ella estaba cargando sus cosas y las de su bebé. Me di cuenta de que esta mujer y sus hijos estaban en peligro, cualquier cosa podía sucederles en la jungla. Ahí hay un dicho: «Cada quien para sí mismo». Si no eres capaz de hacerlo te mueres. Nosotros vimos cuerpos tirados. La mujer haitiana lloraba, así que tuve que sacrificarme. Tomé las dos mochilas. Estaban pesadas y yo estaba tan cansado. La mayor parte del tiempo la gente [que vive en poblaciones aledañas] en esa ruta pasa a un lado de nosotros, así nada más, pero otros están esperando para robarnos. A cada persona le quitaron las mochilas. Los ladrones no podían caminar muy rápido porque traían todas las cosas, nos robaron todo, nuestro dinero, nuestra comida, todo. Después de caminar un rato encontramos las mochilas robadas, estaban vacías. Les habíamos pagado 20 dólares para poder cruzar por esa zona. No pude contener mis lágrimas”.

Es virtualmente imposible que una persona consiga realizar la hazaña de caminar durante días por la selva para llegar a Panamá sin ser víctima de alguna forma de agresión. Incluso si se cuenta con recursos y puede costearse las «mejores condiciones» de viaje, nada asegura ante el peligro latente. Precisamente porque en este punto las condiciones del viaje componen una forma de experiencia cercana a la muerte, enunciados como el que Jericho refiere («Cada quien para sí mismo») resumen la ética tácita a la que la mayoría de las personas se apega para tratar de mantenerse a salvo. Resulta difícil llamarle ético a tal

enunciado, pues asemeja más a la ley de la naturaleza que al producto del intelecto humano, pero le llamaremos ético en el sentido de que establece una serie de premisas fundamentales para la persona que afronta dicha experiencia, premisas que apelan a la verdad última que es la diferencia entre la vida y la muerte.

Pero la mayoría de las personas no son todas las personas. La excepción siempre encuentra la forma de escabullírsele a la regla. Comprender porqué una persona hace algo excepcional, como Jericho, quien estando sometido él mismo a una experiencia límite que pone en riesgo su vida decide auxiliar a quien se halla en una posición todavía más desventajosa, no tiene tanta importancia como sí la tiene el hecho de que representa, a nivel lógico, la otra cara del enunciado citado. Es exactamente su anverso. Entonces, ahí donde las condiciones de la más alta vulnerabilidad provocan el surgimiento una ética brutal como regla, la excepción se plantea en esa otra ética que Jericho identifica con el significante «sacrificio», manifestación de una forma de solidaridad que va más allá de lo meramente ideológico. Se trata de configuraciones conceptuales y ético-políticas que persisten aún en los contextos más extremos y opresivos. Horizonte de prácticas y convicciones en el que subjetividad y desesperanza, la exclusión de facto de todo lo que se entiende por ciudadanía, la experiencia de ruptura del lazos sociales y la posibilidad de la muerte (Pandolfo, op. cit.) se convierte en una verdadera biopolítica (auto)afirmativa. La expresión “tuve que sacrificarme” puede interpretarse como parte de esas elaboraciones y reconfiguraciones creativas que permiten los “vocabularios ético-políticos y las dimensiones afectivas de las praxis y los conceptos” religiosos (Ibíd. pp. 332-333). Esto es, como prácticas de (auto)afirmación y experimentación a partir de un imaginario que da forma a un geos habitable y a la posibilidad del exilio (Ibíd. p. 333).

Siguiendo esta lógica, se afirma que deserción y éxodo, *leitmotifs* de la movilidad humana contemporánea, se han vuelto poderosas formas de lucha de clases dentro y en contra de la posmodernidad imperial (Hardt & Negri, op. cit. p. 213), manifestada en la leyes tácitas como “«Cada quien para sí mismo»”. Una potencia que se aprecia mejor en las movilizaciones y movilizaciones a nivel de lo espontáneo y que conllevan el riesgo de repetir el desarraigo,

la violencia, la pobreza, o la miseria de la que se está huyendo. Así, la noción algo vaga de «la multitud» puede comenzar a delinearse en la figura del «flujo de lo político», del poder político, en la deserción y el éxodo como «método de lucha y organización».²⁹ En este caso, lucha por la vida y (re)organización de las relaciones sociales para responder a las amenazas del *Imperio* y su anti-ética deshumanizante (Ibíd.).

Se consolida entonces un concepto de lo político en el poder de la multitud, cuando el foco pasa, de la forma y el orden, a los regímenes y prácticas de producción (Ibíd. 217). El poder constitutivo de «la multitud» es imaginación creativa y atributiva, transformación radical o gradual, potencia que hace concebibles discursos y praxis de igualdad y solidaridad (Ibíd. p. 406). Es el poder de la circulación, de la movilidad, una “determinación primaria de la virtualidad de la multitud”, “circular es el primer acto de la ontología contraimperial”, ontología que surge como crítica y amalgama biopolítica (Ibíd. p. 363).³⁰

El relato de Jericho parece confirmar este concepto. Entonces, *Homo homini lupus* no es el final de la historia, sino la reverberación del anuncio del nacimiento de la primera modernidad y el inicio de las guerras silenciosas (Foucault, 2000 [1976]).³¹ Sin embargo, pese a que podría suponerse, a propósito de la tesis despejada como hipérbaton de la proposición de Clausewitz “la política es la continuación de la guerra por otros medios”,

²⁹ La movilidad humana se establece como posición política en muchos sentidos, anudamientos de tradiciones nuevas y viejas siendo uno de los más estudiados la relación entre movilidad y trabajo (Hardt & Negri, 2000, p. 213).

³⁰ Circulación e hibridación son terrenos fundamentalmente biopolíticos que pueden estudiarse a propósito de conceptos como «éxodo global» o «deseo nómada» (Hardt & Negri, 2000, p. 364).

³¹ Las guerras de la modernidad se pueden definir como una confrontación de fuerzas en la que el objetivo principal ya no es solamente la neutralización del enemigo, sino la destrucción de sus medios de vida, incluso llegando al punto de volver sus funciones más básicas contra ella. Por ejemplo la necesidad de alimentarse, o en el caso de la guerra química inventada en los albores del siglo XX, la necesidad de respirar (Sloterdijk, 2006). Ejemplo de este tipo de programas de la muerte en la región del África occidental es la catastrófica guerra de Biafra (1967-1970) en Nigeria.

axioma que, como indica Foucault (op. cit p. 29), en su forma original³² hace de la guerra un instrumento de la política, habremos de prestar atención a Carl Schmitt (2009 [1932]) cuando señala que no se trata de “prosecución” por medios alternativos ni de que “la existencia política no sea sino guerra sangrienta”, o incluso que cada acción política sea una forma de lucha (Ibíd. pp. 63-64). La lucha o la guerra no es un instrumento de la política sino la “«última ratio»” de la agrupación amigo-enemigo en función de la “posibilidad efectiva” de la guerra (Ibíd.). Ahora bien, si la guerra es la lucha a muerte contra el enemigo identificado por la “negación óptica de un ser distinto”, porque así como la vida en general puede reconsiderarse en la imagen de la lucha eterna, la vida que lucha por abrirse paso, la distinción amigo-enemigo y “el sentido esencial y originario” del concepto de lucha procuran su “sentido” en la relación (y en el sostenimiento de esa relación) “con la posibilidad real” de la eliminación física, o sea, con dar o recibir la muerte. Luego, el núcleo de “todo lo político” en Clausewitz debe ser leído (según Schmitt) de la siguiente manera. Si puede decirse que “la guerra forma parte de la política”, es sólo a condición de admitir también que aquella, la lucha a muerte, aunque “posee su propia «gramática»”, carece de cualquier “«lógica propia»”. Esto es, que “la política es y sigue siendo su «cerebro»”, algo así como la fuente donde abreva “su carácter peculiar” (Ibíd.).

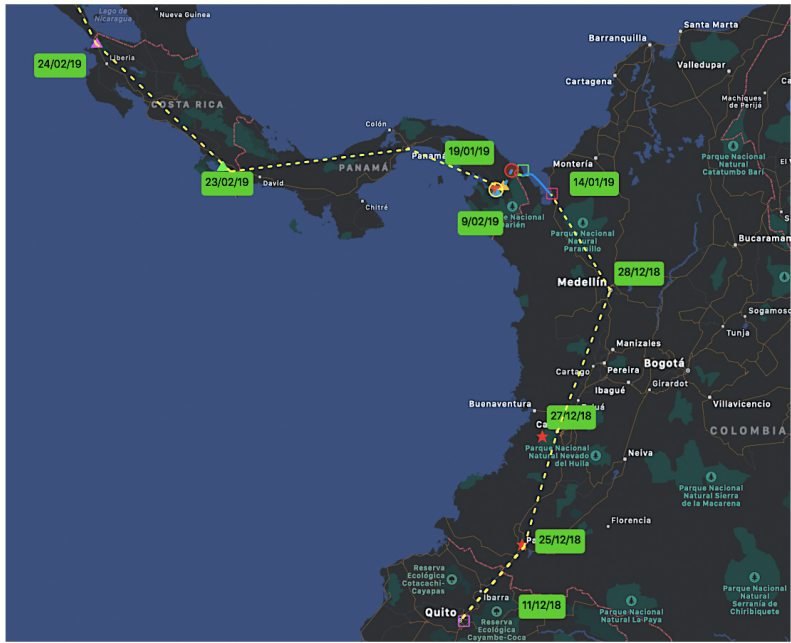
El hecho de que el viaje por el continente latinoamericano constituya al pie de la letra una lucha por la vida permite pensar, a nivel micro, eso que se denomina el núcleo de lo político. ¿Qué es ese “carácter peculiar” de lo político que le distingue de todas las otras áreas del quehacer humano? Es el carácter de “lo excepcional” “al descubierto” “en la lucha real” por la vida en función de dar muerte, o del dejar morir, porque la sola existencia del otro representa una amenaza percibida para la propia vida. Rasgo donde “se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos”, siendo “por

³² “[...] la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios” (Foucault, 2000, p. 29).

referencia a esta posibilidad extrema como la vida adquiere su tensión específicamente política” (Ibíd. p. 65).³³

Partiendo de este entendido, en las circunstancias que Jericho y otros relatan, a saber, el paso por selva, montaña y río en El Darién como una suerte de prueba ontológica para el cuerpo y el espíritu, reveladora quizá de «los núcleos de lo social y lo político», cualquier compañero de viaje o habitante de aquellos parajes exuberantes y desolados puede constituirse efectivamente como un enemigo y añadirse a la larga lista de los representantes de las fuerzas de la muerte (traficantes desalmados, autoridades corruptas o sociedades indiferentes) toda vez que su sola presencia puede constituir una amenaza o un peligro. Por ejemplo, que decidiera, a diferencia de otros viajeros, detenerse para auxiliar a aquella familia haitiana definitivamente hizo que el peligro que su propia vida corría en ese momento se intensificara en varios sentidos. En clave schmittiana estas vidas, dada la gravedad de la situación excepcional en la que se encontraban, planteaban para Jericho la “tensión específicamente política” de “la posibilidad real” de la muerte. ¿Prueba ello que su acción solidaria es un acto político? De acuerdo con Foucault (op. cit. p. 30), para quien lo político es también siempre un “enfrentamiento belicoso”, la cuestión estaría en determinar “en qué medida el esquema binario de la guerra [...] puede identificarse como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motivo del ejercicio del poder político” (Ibíd. p. 31).

³³ “El fenómeno de lo político sólo se deja aprender por referencia a la posibilidad real de la agrupación entre amigos y enemigos”, con independencia de cualquier valoración religiosa, moral, estética o económica de su carácter excepcional (Schmitt, 2009 [1932], p. 65).



- | | | | |
|--|----------------------------|--|--------------------------|
| | Metetí | | Agresión 1 (crimen) |
| | La Peñita | | Agresión 2 (autoridad) |
| | El Golfito | | Ruta por mar |
| | La Cruz | | Ruta terrestre |
| | Capurgana | | Ruta a pie por El Darién |
| | Turbo | | Ruta por río |
| | Inicio de viaje por tierra | | |
| | Solidaridad | | |
| | Atención médica | | |

Fig. 7. Elaboración propia.
Cronología del trayecto a pie El Darién que confronta la ley tácita del
“«Cada quien para sí mismo»” y su anti-ética, a la potencia político-ontológica de
lo comunitario del «sacrificio» de la individualidad.

Considero oportuno señalar aquí un desdoblamiento conceptual significativo. La solidaridad que en otro momento se identificó como un acto político y ontológico de amor y comunidad (Hardt & Negri, op. cit. p. 413) del que las personas en movilidad son beneficiarias, ahora se encarna en la propia figura del viajero, transformado en una suerte de modelo contra-imperial que puede identificarse en los motivos del mundo medieval franciscano y agustino,³⁴ en su concepto del hacer-en-contrario como ethos premoderno: un “nuevo barbarismo” de “la multitud” (Ibíd. pp. 214-215). Como en Benjamin, se trata de un barbarismo capaz de izar la bandera de la violencia afirmativa, para entonces inaugurar nuevos retos para la vida a través de su existencia material (Ibíd.).

¿Quiénes son los nuevos bárbaros? Todas aquellas personas que escapan circunstancias locales y particulares a “su condición humana”, movimiento en el cual simultáneamente se sostienen esfuerzos por “construir un nuevo cuerpo y una nueva vida” (Ibíd.). Un pasaje que necesariamente violento (en sentido benjaminiano) porque su método es la tabula rasa, empezar desde cero. Como es el caso de muchas personas en movilidad, un método que se encuentra en la intersección de los caminos, abriendo nuevas vías y trayectorias de vida (Ibíd.).

¿Dónde comienza entonces la organización de «la multitud» como sujeto político? Comienza en el momento en que hay auto-organización biopolítica (Ibíd. p. 411). De

³⁴ Lo medieval contemporáneo del que hablan Hardt y Negri se expresa en “los procesos modernos de acumulación primitiva” (Holsinger, 2008, p. 480). Así como Marx vio en la Inglaterra de los siglos XIII y XIV los orígenes del sistema de acumulación capitalista, los autores ven estas formas de acumulación primitiva a escala global en un momento histórico en el que las relaciones sociales, los sistemas de comunicación e información, las redes afectivas, todo está gobernado por la lógica de acumulación de capital. En cuanto que concepto, *Imperio* implica una reformulación del entendido general de la dialéctica de modernidad (Ibíd.).

acuerdo a esta premisa, es un militante-representante de «la multitud» toda aquella persona que “expresa la vida” en sus discursos y praxis de producción biopolítica y resistencia contraimperial (Ibíd.). Un poco de manera forzada, el «sacrificio» de Jericho puede leerse como un ejemplo de este clase de «militancia» que se define como una actividad subversiva en el sentido de que solamente puede concebirse a propósito de “la vital e ineluctable participación en un conjunto de relaciones sociales, sin posibilidad de trascenderlas”, que en “la productividad biopolítica de posmodernidad” se constituye como praxis o proyecto amor y acto de rebelión (Ibíd. 413).

2.5.4. Zozobra y certeza

Una vez en territorio panameño Jericho aborda un bote pequeño para viajar por río y ganar tiempo. El viaje hacia el primer punto de recepción dispuesto por las autoridades también puede hacerse a pie, pero que él prefirió tomar la ruta más costosa (150 dólares) y peligrosa debido a que de este modo el traslado que podía tomar de una hasta dos semanas, tomaba solamente de cuatro a cinco días. “Este ha sido el momento que más miedo he sentido en toda mi vida”. Las palabras no son suficientes para expresar lo que sintió en esas aguas. “Cuando todo se acabó y me di cuenta de que había sobrevivido, me dije a mí mismo: «Ya está, voy a lograrlo”.

Finalmente había llegado al campo en Metetí. La primera noche, las autoridades les entregan información acerca del siguiente campo en La Peñita. Permanecerá tres semanas en el primero y dos en el segundo. El espacio y el equipamiento son tan insuficientes y los flujos tan continuos y numerosos que los administradores están obligados a facilitar el tránsito tanto como sea posible. Siguiendo (en teoría) los lineamientos establecidos por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM, 2018) los encargados del campo no permiten la entrada de un nuevo contingente de personas sin que antes otro de igual proporción saliera.

Mientras esperaba en el segundo campo las cosas vuelven a complicarse. Jericho contrae una dolorosa infección ocular que solamente es posible atender en un hospital. La

administración del campo se asegura de hacerle llegar al más cercano, sin embargo, debe ser él mismo quien solventa los gastos del tratamiento. Entre las pocas cosas que Jericho conserva está su tarjeta de débito, de modo que el gasto no es un problema. El problema (creado por las autoridades) era que debido a su estatus irregular, no se le permitió salir a comprar las medicinas prescritas él mismo. La decisión fue sumamente difícil. “Ese era todo el dinero que tenía conmigo. Tuve que dejar que fueran [los oficiales asignados a su caso] a sacar el dinero sin mí. Esa era mi vida. El hombre a cargo me dijo que iría a sacar el dinero y compraría las medicinas y que traería los recibos de vuelta. Cuando volvió y me entregó el dinero y las medicinas, le dije «Yo tenía mil dólares en mi cuenta», pero él respondió que solamente había podido sacar quinientos”.

Después de pasar dos días en recuperación, Jericho dejó el segundo campo y prosiguió su camino hacia Costa Rica. No tendrá oportunidad de acceder a un cajero automático para comprobar si aquel hombre había dicho la verdad hasta llegar a Honduras. “Amigo, esa noche lloré tanto, esa era mi vida. Ese era el dinero que pensaba usar para continuar el viaje. No había nada que pudiera hacer. Pero como nos movíamos, llegábamos todos a un mismo hotel a rentar habitaciones, entonces yo les decía: «No tengo dinero para pagar por el hotel, ¿podría prestarme ahora y se lo pago más tarde?» Alguien me prestó dinero, y después llamé a un amigo en Estados Unidos, él hizo una colecta entre sus amistades y juntó un poco para que yo pudiera pagar el resto del viaje”.

Los abusos cometidos por autoridades de todos los niveles constituyen otro orden de las experiencias virtualmente ineludibles para las personas que se encuentran en contextos de movilidad. Quizá la única diferencia entre las agresiones que provienen de representantes del Estado y las que provienen de agentes particulares sea que en el caso de los primeros el sentimiento de injusticia redobla su intensidad debido a que se presume el trabajo de las autoridades es perseguir el hecho ilícito, no cometerlo.

A la desesperación que siente toda persona que es víctima de alguno tipo de violencia que pone en riesgo la vida o la integridad, en estos casos también está la desesperación que

siente quien se encuentra en una situación de extrema carencia y ve esfumarse los pocos recursos con los que contaba. “Alguien me prestó dinero”. En estas historias siempre hay alguien que actúa solidariamente, del mismo modo que siempre hay alguien esperando la oportunidad para despojar y asesinar. Como hacen tantos otros, Jericho echó mano del apoyo de redes sociales transnacionales y de sus vínculos con otros viajeros para hacer frente a las dificultades.

“Entrar a Costa Rica fue fácil, la gente te ayuda mucho ahí, fue muy rápido. De Honduras a Tapachula todo salió bien. Solamente en Nicaragua fue un poco difícil porque ahí tienes que pagar 150 dólares solamente por cruzar. Mucha gente entra, yo creo que el gobierno está juntando buen dinero. Aparte de eso todo lo demás fue sencillo, no hubo ningún problema. En Guatemala no nos quedamos ni siquiera un día, pero en Honduras sí que nos quedamos una semana esperando a que nos dieran el pase para poder continuar. Llegamos a Tapachula sin problemas. Estuvimos cuatro o cinco días en el campo de inmigración antes de que nos dieran el pase para poder venir a Tijuana. Viajé en autobús por cuatro días sin hacer paradas, excepto para cargar combustible y comprar comida”.

2.5. Mohamed: “Él me ha dicho «Vamos a caminar juntos»”

Para Mohamed, de 28 años y originario de Guinea-Conakry, el viaje comenzó hace casi dos años, técnicamente. Pese a no recordar la fecha exacta de su partida, sí que recuerda el año con cinco meses que vivió en São Paulo, trabajando por salarios que nunca iban más allá de los trescientos dólares mensuales. En su país se desempeñaba como operador de maquinaria, pero en Brasil le fue imposible encontrar un empleo en el que su formación técnica pudiera servirle de algo. La vida era dura. “Si tú tienes que pagar renta, eso [los trescientos dólares] no vale nada. Es muy difícil sobrevivir, por eso vine caminando acá”.

Mohamed es muy alto y tiene un aspecto solemne realzado por una voz grave y un ritmo preciso al hablar. Pero contrario a esta imagen, en realidad es una persona de muchas palabras, literalmente. Además de hablar dos de las más de 40 lenguas indígenas de su país,

también habla la lengua de tres poderes coloniales. “En África, como hay muchos extranjeros que viajan, necesitaba aprender idiomas. Normalmente mi cabeza está bien, aprendo rápido”. Tiene una prometida que estudia en la universidad. No han podido casarse debido a la falta de recursos económicos.

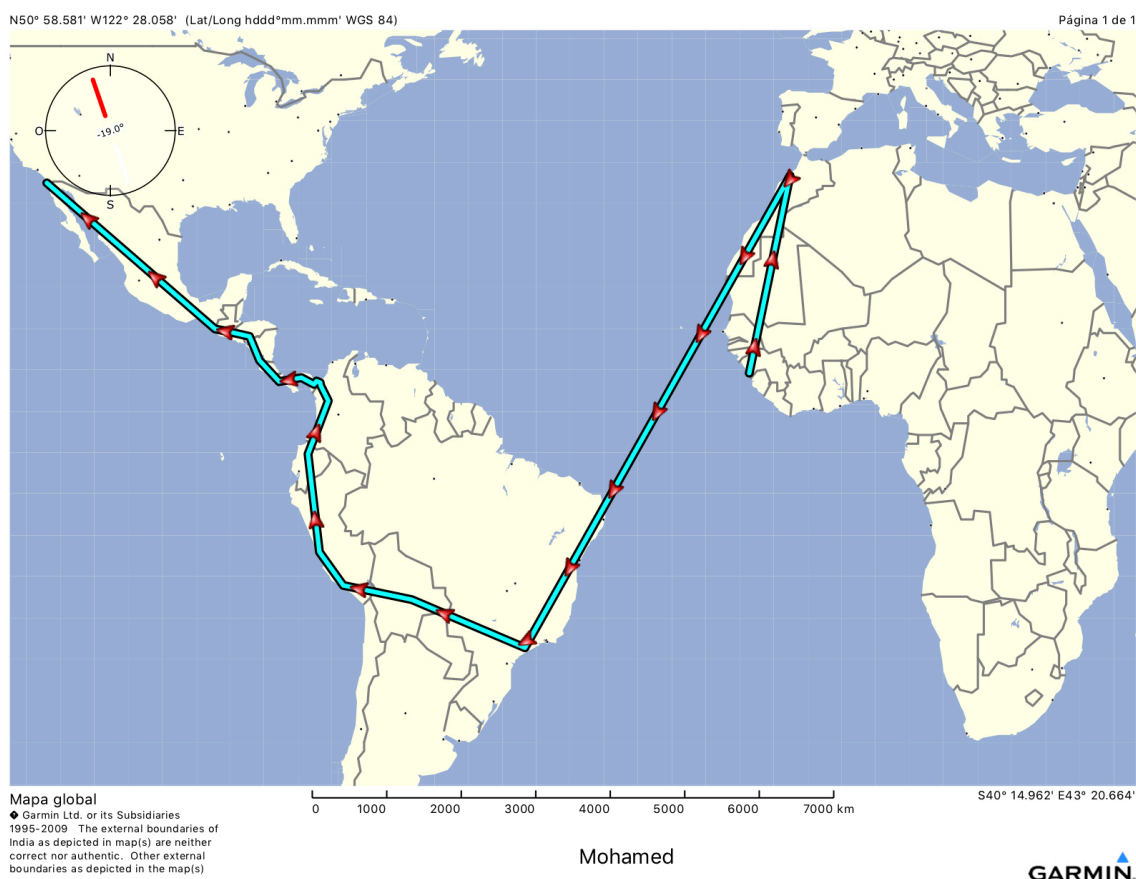


Fig. 8. Elaboración propia.
Mohamed salió por vía aérea de Conakry hacia São Paulo pasando por Casablanca. Completar el traslado le tomó dos días.

2.5.1. Una persona, varias trayectorias

Su historia es representativa de cómo las trayectorias de la movilidad extracontinental africana en ocasiones son parte de una experiencia de movilidad previa orientada

transnacionalmente según las características del contexto africano (Drotbohm & Winters, op. cit.).³⁵ En un sentido que tiene que ver más con la premura y la imperiosa huida para salvar la vida, puede hablarse de estas «experiencias transnacionales» en términos de una “mutación compleja” (Blanco, op. cit. p. 522) que ocurre después de un tiempo indeterminado pero determinante, es decir, un “presente” previo a la entrada en movilidad que se constituye en “temporalidades diferentes” a través de “pequeñas decisiones” afianzadas unas con otras (Ibíd. p. 523). Cada presente forma un eslabón en la sucesión que culmina con el (re)inicio de la movilidad circunscrita a contextos de emergencia: “migraciones desesperadas” como “una salida al infierno” (Ibíd.).

No hay hipérbole alguna. Los distintos y actuales contextos de emergencia humanitaria en África se enmarcan en lo que podría considerarse la serie de guerras más larga y numerosa de la historia de la humanidad. Desde 1970 a la fecha más de 30 conflictos armados a distinta escala han asolado al continente, la mayoría de los cuales han sido pugnas internas (guerras civiles) y no guerras entre Estados soberanos. Antes de que se cumpliera la primera década del siglo XXI, se estimaba que esta serie de conflictos habría dejado “un saldo de 8 millones de refugiados y desplazados” (Ibíd.).

“No fue por falta de trabajo. Es muy peligroso por allá. Tú puedes buscar cuántas manifestaciones ocurren y qué es lo que pasa. Yo no te puedo decir, porque tú puedes encontrar otra cosa en Internet y vas a decir: «Mohamed mintió». Las redes sociales te dicen todo. Ahí puedes ver lo que pasa. Yo no te puedo decir nada que tú tienes que ver primero. Tú tienes que buscar cómo está la situación en la República de Guinea. Pero te puedo decir esto. Todo lo que tú pienses como peor está ahí [risas]. Yo te digo la verdad, en mi ciudad solamente llegué al colegio. Yo quiero otra cosa para los hijos que un día tendré”.

³⁵ Además, también representa un factor sociodemográfico significativo. Se tiene documentado que la mayor parte de las personas que componen estos flujos son hombres solteros con instrucción media superior o técnica y con dominio de más de un idioma (Narváez, 2015, p. 125), aunque también existen muchos casos de mujeres que viajan solas, como es fácil comprobar en el albergue Instituto Madre Asunta, en Tijuana.

A propósito de lo que la narración refiere la literatura identifica tres macro-factores que inciden en la movilidad al interior y hacia el exterior del continente: (a) el estado crítico y degenerativo de las economías locales, (b) los conflictos políticos “con trasfondo étnico y religioso” que se traducen en conflictos armados y (c) la debacle medioambiental aunada a desastres naturales, ambas condiciones exacerbadas en los tiempos de cambio climático (Wabgou, 2016, p. 77).

Como es un hombre de muchas palabras, cuando le pregunté por los motivos que le llevaron a tomar la decisión de dejar su país, dio una respuesta con varias aristas. “¿El motivo principal? Puede haber muchas cosas, porque si va a explicar los gobiernos [...] no se puede hablar del gobierno [...] Yo estaba estudiando en el colegio, aprendí a defender primero porque no pude terminar, mi familia no tiene nada y no me pudo ayudar. Estaba viviendo con otra familia que me estaba ayudando en el 2000 o 2001. Yo le ayudaba poco a poco, cualquier trabajo que me decían, cualquier cosa que me decían yo hacía. Mi papá antes de morir me dijo que hay que aguantar la vida, buena pasada, yo aguanto todo siempre. Mi papá murió en 2008, mi mamá también. Él murió en abril o mayo y ella murió al final del año. Nadie me podía ayudar. Todos los hermanos, nadie tiene nada. Eso me ha marcado algo en la cabeza. Desde ahí [...] yo no [...] la vida es muy difícil para mí. Pero eso yo lo acepto, para aprender muchas cosas, porque yo quiero aprender una profesión que me pueda ayudar en cualquier lugar, aunque sea aquí o en otro lugar que Dios me va a designar”.

2.5.2. Entre el *sapeur* y el *hustler*: ¿un *flâneur* postcolonial?

Investigaciones que parten de una perspectiva transnacional sintetizan los contextos macro y micro de movilidad humana en África de modo tal que permite entender cómo una misma persona y sus trayectorias pueden entenderse con relación a procesos de victimización desencadenados a partir de las desigualdades del sistema económico global, pero también con procesos de agencia social que transforman las condiciones materiales individuales y comunales de las sociedades “ancestrales o antiguas”, y “actuales o de recepción”

(Adeyanju & Temitope, 2011, p. 944). Desde luego, partiendo del entendido que las personas en movilidad son sujetos preagenciales, proactivos y estratégicos que están al tanto, al menos en parte, de las implicaciones y consecuencias de la serie de decisiones que les lleva por los caminos de la movilidad internacional (Ibíd.).

En otros casos (Bredeloup, 2013) se identifica que la movilidad intra e interregional africana no solamente está determinada por la pobreza y la violencia, sino que también compone un proceso que se relaciona con lo que se ha denominado «una experiencia moral» relacionada con la asunción de riesgos y la constitución de anhelos. Las exigencias y carencias económicas, las tensiones y conflictos socio-políticos (algunas veces vinculadas a enemistades ancestrales) que devienen guerras de algún tipo, todo ello constituye una parte de la «racionalidad» de los desplazamientos y trayectorias. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las “motivaciones individuales” no necesariamente pueden entenderse, a propósito de las acciones que desencadenan, en términos de lo que suele llamarse “comportamiento racional” (Ibíd. p. 170). La decisión de abandonar el lugar de origen no siempre es el resultado del cálculos costo-beneficio en el sentido tradicional del término, es decir, bajo un entendido liberal y utilitarista. En algunas ocasiones las trayectorias de la movilidad humana en África nos acercan más a la figura del “desperado” o “aventurero”: una persona que debe escapar de ambiente hostil, pero cuyo *leitmotiv* último tiene que ver con la búsqueda de un camino propio (Ibíd.).

“Cuando yo salí de mi país no tenía ninguna idea. Debido a la forma en que yo salí, no puedo saber. No tengo nada, nadie que me pueda ayudar. Tuve que trabajar en Brasil, eso me hizo perder tiempo. Aunque tú no quieras debes perder tiempo para ganar un poco de dinero y seguir tu destino”.

“Es lo que pasa en la vida. Como mi mamá decía: «Todo te encuentra en la vida». Tú no puedes tener miedo, porque tienes que defender la vida. Tienes que andar a encontrar la vida, porque no puedes esperar en casa a que la vida te vaya a encontrar. Yo soy así”.

Antropológicamente, expresiones como “seguir tu destino” pueden leerse como un cierto sentido de aventura, enmarcado en el proceso más amplio que es la huida y la lucha por la vida, que se afina conceptualmente cuando se le vincula de la figura del peregrino. Según James Clifford (1997, cit. *Ibíd.* p. 171), este término define mejor la experiencia de quién va a buscar la vida o el destino que la noción genérica del viajero³⁶ ya que es un concepto abierto a toda clase de experiencias normalmente ajenas al imaginario del «mundo occidental». Un “deseo nómada” (Bredeloup, op. cit. p. 171) que no se puede explicar solamente por el pasado colonial y por la realidad poscolonial del continente. La “aventura migratoria” entendida como un proyecto de vida (*Ibíd.* p. 173) al estilo del *sapeur*³⁷ o del *hustler*,³⁸ modelos pioneros y actuales de la movilidad africana que va a “buscar la vida” en un sentido emancipatorio o afirmativo que significa “movilizar una filosofía de la acción” (Bredeloup, op. cit. p. 175), un “ganarse la vida” (Echeverri, 2016, p. 164).

Parece comprobada entonces la hipótesis de que la huida de lugares violentos y empobrecidos que se vuelven inhabitables es también un viaje, odisea de la que no se sabe si habrá retorno, búsqueda del lugar-en-el-mundo y posicionamiento político-crítico. Luego, más que aventureras (Bredeloup, op. cit.) las personas en movilidad como Mohamed, en sus trayectorias asemejan a la figura del *flâneur*. ¿Cuál es la diferencia? En términos simples, que ahí donde el aventurero se dispone a explorar nuevos horizontes en búsqueda de objetos de consumo que simbolizan la entrada en un mundo que ofrece mejores condiciones de vida, el *flâneur* es él mismo objeto de consumo, “mercancía”

³⁶ Este trabajo no abordará esta diferencia y se opta por usar el término viaje toda vez que no se este refiriendo aspectos específicos de la trayectoria, por ejemplo, en aquellos en los que es posible emplear términos como éxodo, peregrinaje e incluso aventura.

³⁷ En los países francófonos el *sapeur* es aquel viajero-aventuro promesa que se gana un lugar dignificado en su comunidad al regresar de una estancia fructífera en París, lo anterior en términos de nuevos capitales económicos y simbólicos (Bredeloup, 2013, pp. 172-173).

³⁸ Término empleado en países anglófonos como Nigeria y Ghana para referirse a alguien que “se lanza a la aventura de forma resoluta para mejorar” sus condiciones económicas (Echeverri, 2016, p. 164).

(Benjamin, 2004, p. 77) en cuanto que fuerza de trabajo.³⁹ Quizá convenga detenerse un poco sobre esta figura enigmática.

El flâneur aparece como figura crítica en un momento de incalculable importancia para el «mundo occidental», la época que inaugura el nacimiento de la megalópolis: intercambio acelerado, producción en serie y consumo sin precedente (Williams, 1997, p. 821): “El laberinto es el camino adecuado para quien siempre llega demasiado temprano a la meta. Para el flâneur, esta meta es el mercado” (Benjamin, 2004, op. cit. p. 346).

Pero sumido como está sus meditaciones, el flâneur parisino puede llegar a ignorar que existen otros como él, absortos ante lo que depara el *Imperio* de la modernidad, pero cuyas trayectorias, recorridos y escaramuzas en la ciudad y sus territorios ocurren de formas que para él pasan desapercibidas, cuando no le resultan por completo ajenas. Aunque es cierto que el flâneur siempre está atento a las historias que otros, entre los que se halla un potencial flâneur, producen con su movilidad errante. Si lo que viene a cuestionar es la posibilidad de una verdadera teoría total, los discursos paradigmáticos, la imposibilidad de que la *Historia* sea contada, entonces no existe ninguna razón que impida pensar interseccionalmente sus andanzas y su constitución (Williams, op. cit.):

“Dialéctica del callejeo por un lado, el hombre se siente mirado por todo y por todos, en definitiva, el sospechoso; por otro, el absolutamente ilocalizable, el escondido. Al parecer es precisamente esta dialéctica la que desarrolla *El hombre de la multitud*” (Benjamin, 2004, op. cit. p. 425).

Las personas como Mohamed son sospechosos y clandestinos en un número de sentidos. En primer lugar, son pobres y viajan sin documentos. Después, su piel es negra y sus

³⁹ Aunque en este trabajo no habrá de problematizarse esta temática, investigaciones recientes han reflexionado críticamente acerca de la “«occidentoidolatría»” como parte fundamental de las ilusiones que motivan la movilidad de personas africanas hacia Europa o Estados Unidos. Gravitación que tiene como catalizador el consabido “sueño americano”, la “migretud” es una entre muchas formas contemporáneas de éxodo a pesar de los riesgos que las trayectorias conllevan. En ocasiones la cuestión es “irse a todo precio” (Eveng, 2018, p. 141-143).

costumbres son foráneas.⁴⁰ O al revés, primero está el color de piel, el lenguaje, las creencias, y más tarde viene la distinción de clase o de ciudadanía. «La multitud» que huye y viaja, que se mueve para no morir y también porque desea la vida, se debate en las formas dialécticas más extremas. Y después de sobrevivir, insiste en forjarse un hogar, en el sentido de una *Heimat* (Sloterdijk, 1999, op. cit.) pero más allá, donde le es dado encontrar los medios para habitar productivamente una tierra, en algún sentido siempre «vanguardista» pero inevitablemente, ida y vuelta, a la tradición, a la que no lo une otra cosa que su propia fuerza productiva, inicialmente. «Defender la vida» es habitar un espacio y llamarlo hogar, punto de apoyo fundamental.

2.5.3. Defender la vida: movilidad clandestina y trabajo precario

“Si México me da una oportunidad para vivir, qué mejor, porque yo soy un chico profesional, sé defender mi futuro. Si México me da un espacio para vivir, yo no tengo porque ir para allá [Estados Unidos]. Porque, si Dios me dice que aquí va a quedar mi vida, yo me puedo quedar aquí. Como decimos en mi pueblo, tu destino, cuando llegas a una tierra que te da buena vida, no te precipitas para llegar adonde habías pensado. Aquí, allá, es lo mismo. Lo que importa es que Dios hizo la tierra muy grande para que encuentres tu vida. Así es cuando tú has encontrado tu vida y tienes que defenderla”.

¿Qué clase de relación existe entre movilidad y constitución de “la fuerza de trabajo”? ¿Entre “trabajo vivo” y trabajo migrante? Se parte, desde luego, de la premisa de que “los rasgos del trabajo precario” se relacionan con los de la movilidad (Mezzadra, 2005, p. 35). Pero el tema es extremadamente complejo, los procesos de movilidad contemporáneos a menudo están efectivamente atravesados por una economía política del trabajo determinada por la proximidad e irrevocabilidad de capitales que ya no son fijos (como pensaba Marx), de modo que:

⁴⁰ En el caso de Mohamed, el hecho de que practica el Islam.

“[...] lo político ya no es algo es algo separado de los procesos de lucha «social (o «económico»), ya no pertenece a la esfera de la «conciencia», sino que se difunde en estos mismos procesos” (Ibíd. p. 37).

Parece conveniente entonces pensar la fuerza productiva de las personas en movilidad como un “modo de existencia” paradójicamente “paradigmático” que “sobre-expone” varias de las categorías esenciales de “los mecanismos de explotación y de valorización del capital” (Ibíd. p. 43). Pensar en clave de “partes de intersección entre formas de vida y trabajo” significaría también volver a pensar el espacio, pero de un modo algo distinto a lo que Toni Negri propone (Ibíd.), a saber, como un terreno más bien “liso” donde existe una convergencia entre vida y trabajo por debajo de la cual “está la subjetividad potente del trabajo vivo” de las personas en movilidad. El problema es que esta es una cuestión que no tiene nada de liso. Al contrario, el espacio está intervenido por múltiples y variadas “trayectorias subjetivas” de tal modo que lo esencial de la experiencia está en los puntos de cruce y no en una experiencia unitaria del trabajador militante en movilidad (Ibíd. p. 42).

Podemos imaginar que una respuesta de aquel ante esta crítica se daría quizá en los siguientes términos: ha sido el mismo Marx quien vislumbró que un día el desarrollo capitalista llegaría a un punto en el que las fuerzas de trabajo quedarían imbuidas por las fuerzas de la ciencia, la comunicación y el lenguaje (Hard & Negri, op. cit. p. 364). Desde este punto de vista, la lógica de la experiencia unitaria no es tanto un liso y llano aplanamiento, sino una sedimentación colectiva y social, *General Intellect* creada a partir de la acumulación de conocimientos, técnicas y saberes prácticos (Ibíd.). Poder del trabajo intelectual, corpóreo, afectivo-emocional, animado por una pulsión de vida. He ahí una definición (afirmativa) de biopoder: las capacidades productivas de la vida. De hecho, podría decirse que las fuerzas productivas siempre son biopolíticas en su totalidad, puesto que se sirven de los procesos productivos así como de sus dimensiones reproductivas. En el capitalismo tardío otra definición (negativa) de biopoder se refiere a un agente productivo en un contexto de reproducción subsumida a sus lógicas (Ibíd.), de tal manera que la vida misma se define en términos de productividad y la realidad social se estructura de acuerdo a

los caprichos del capital. Sucintamente, el biopoder es el poder de la ciencia, del saber, de los afectos, de la comunicación llevado hasta el punto de la intersección entre producción y vida (Ibíd. p. 365).

Previendo que sus condiciones de vida tenían pocas probabilidades de mejorar en Brasil, Mohamed emprendió nuevamente el viaje (vía terrestre) hacia Perú, Ecuador, Colombia y así hasta llegar al punto ineludible del cruce a pie por selva y montaña para alcanzar territorio panameño. Hasta antes de iniciar el durísimo trayecto, Mohamed lleva viajando ya varias semanas (alrededor de dos meses). Como el resto de las personas con las que pude conversar, en territorio colombiano debió esperar (casi dos semanas) a que las autoridades le expidieran un salvoconducto. No está seguro de cuánto tiempo pasó en Colombia ni de cuánto tiempo le tomó obtener “el pase”, estima que fueron nueve o diez días, aunque admite la posibilidad de que hayan sido doce o trece. “No puedo saber porque yo el tiempo lo contaba antes de tomar el barco y cruzar el mar grande”. Mohamed se refiere al paso de Necoclí hacia Capurgana, paso previo al trayecto a pie por El Darién.

2.5.4. Se paga por la vida

“Caminando por la selva tú puedes hacer tres o cuatro horas, cinco horas subiendo la montaña. La bajada puede ser una hora, yo no sé, no se puede contar el tiempo. Muchas personas tiran las cosas porque es muy pesado, se sacan todo. Tres noches y tres días caminando en el bosque. Sólo llevaba galletas, pan y mayonesa, sólo eso. Caminando ahí yo mismo me he encontrado bandidos. En nuestro grupo había mucha gente. Yo no quería esperar a que todos caminaran juntos porque podría tardar una semana, no traía suficiente comida para tres días. Nos separamos los que caminamos rápido y llegamos a un lugar donde había bandidos con machetes. Cinco personas, dos tenían revolver. Les tiramos todo. Lo que yo tengo ahora lo compré poco a poco en el camino. Yo no tenía nada, me robaron todo. Este teléfono que tengo lo compró un amigo en Honduras, porque desde tres meses todos mis amigos no saben dónde estoy. Nos quedamos una noche en Honduras. Él me ha comprado un celular, no me gusta [aceptar el obsequio] pero, ¿qué hacemos? Estos zapatos

los he comprado en Tapachula. No tenía nada, sólo chancletas. Me ha robado todo porque si tu protestas te matan. Después de atacarnos a nosotros esa gente robó a otro grupo. Dispararon dos veces. Todo el mundo dejó sus cosas en el suelo. La selva de Panamá tiene un río, ahí esa gente [los bandidos] espera. Ahí siempre matan gente. Tengo un amigo, mataron a su hermana. Ellos son de Guinea. También a un muchacho togolés lo mataron. Si te matan en el bosque te tiran en el río. Ese día me ha marcado una cosa, muy duro [...]”.

“Yo creo que esa parte fue la más difícil. Yo traía poco dinero, si se acababa estaba muerto porque yo no tengo nadie que me pueda ayudar. En Colombia se come todo el día, el baño para hacer necesidades se paga, todo se paga. En Necoclí pagamos 45 dólares cada uno. Aunque fuera bebé, todo mundo paga. Cuando tú llegas ahí puedes encontrar cualquier cosa. Si tú protestas te van a decir que no te van a vender el pasaje y tú quieres llegar a tu destino. Tienes que aceptar lo que te vas encontrar”.

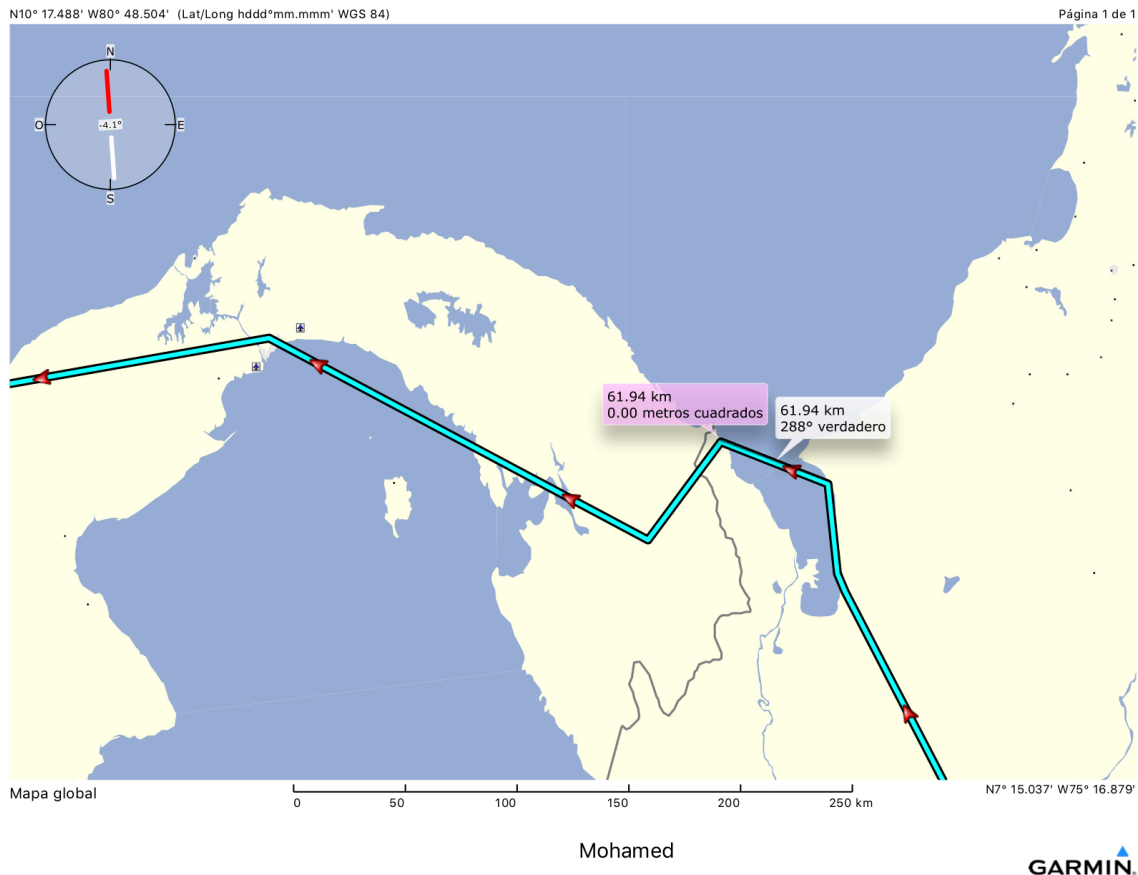


Fig. 9. Elaboración propia.

Según su propia estimación, completar este trayecto tomaría apenas una hora con veinte minutos. Si la distancia aproximada entre los dos puntos es de casi 62 kilómetros, podemos aventurar que la embarcación en la que Mohamed viajó se desplazaba a una velocidad media de 50 kilómetros por hora, hecho suficiente para hacer de esta parte del viaje una de las más peligrosas.

2.5.5. «Espera forzada» y «espera creativa»

“En Tapachula he pasado preso [detenido en migración] diez días. Tuve suerte, hay personas que hacen más que eso, no sé qué pasó, pero me han dado el papel para cruzar hasta aquí. Me quedé dos días más a descansar porque no había dormido bien. Después compré el boleto para Ciudad de México, después para acá”.

En los periodos de “inmovilidad forzada” (Agudo, op. cit.) a los que las personas como Mohamed están sometidas, la espera en los campos de hospicio temporal, estaciones de

migración o centro de detención, constituye una ruptura sustancial con la lógica de la cuantificación del tiempo, es especial el tiempo del trabajo (Benedixen & Eriksen, op. cit.).

Considerando que “hacer algo” normalmente es lo opuesto de “esperar” a que algo suceda, la propuesta de que puede descubrirse en la espera, tal como les es dado a las personas que se mueven sin documentos, varias formas de resistencia política (Ibíd. p. 89) puede parecer un tanto osada y universalizante. Pero quizá las cosas no son así del todo. Como veremos más adelante, la espera es un acto comprometido con un sentido de anticipación, esto es, de lo que es condición para otra cosa suceda, lo cual lleva reflexionar acerca de cómo la noción de futuro de una persona cambia o afecta la forma en que «habita» (en el sentido de Ingold, 2000) la espera, aún cuando las circunstancias que delimitan su experiencia sean, efectivamente, las que impone un limbo temporal-jurídico con relación a esa misma noción de futuro (Benedixen & Eriksen, op. cit.).

El tiempo de espera no puede definirse como un tiempo en el que no pasa nada por la sencilla razón de que es precisamente cuando nada en particular está ocurriendo que cualquier cosa puede ocurrir (Ibíd. p. 91). Aunque indudablemente se identifica que la espera siempre se articula dentro de una relación de poder donde el que espera está dominado por el sentimiento que su anticipación le despierta, misma que a su vez está determinada por referencia al tiempo del Otro (Ibíd.).

Sobre la esperanza cabe apuntar entonces lo siguiente. Se trata de un componente que permite que las personas en contextos de emergencia, como es el caso de la movilidad extracontinental africana en América Latina, continúen dando sentido a su experiencia y actúen en función de esta, incluso cuando en muchos sentidos existen factores y probabilidades precipitantes de duda en el acto que se está vaticinando (Hage, 2003, cit. en Ibíd. p. 97). Pierre Bourdieu (2000, cit. en Ibíd.) ha definido un concepto de esperanza que va en este sentido, a saber, una emoción que hace posible que las personas “sin futuro” produzcan formas de agencia por y para sí mismas. Esperanza e indeterminación forman parte esencial del ethos dominante (Benedixen & Eriksen, op. cit. pp. 103-105) de la

personas en movilidad irregular, la segunda hace que el tiempo se detenga lo que puede considerarse como una temporalidad liminal eternizada, mientras que la primera constituye una potencia destinada a quedar cautivada por el advenimiento de un designio tan vital como divino: “Lo que importa es que Dios hizo la tierra muy grande para que encuentres tu vida”.

Investigaciones recientes (Echeverri, op. cit. pp. 157-158) muestran que la espera o el “estar varados” es un tiempo que, pese a las penurias y las urgencias, por lo general se relaciona con las “formas de imaginar el lugar de destino”, no tanto como una predeterminación de factores de atracción y expulsión, o como acción fundamentalmente premeditada, sino como apertura a “destinaciones” que cambian de manera constante. Siempre será difícil saber dónde termina el “horizonte” de los “nuevos destinos” y donde comienza la “otraparte”. Además, está el hecho de que en general se trata de experiencias de movilidad que constituyen “un mundo de incertidumbre en que lo sólido, es decir, lo que daban por cierto, se desvanecía en el aire y donde las opciones más inverosímiles terminaban materializándose” (Ibíd.). Un tipo de “errancia” o “andar sin rumbo fijo”, un viaje repleto de interrupciones, “bucles” y “desviaciones del rumbo esperado” (Ibíd.). Los “pasos en falso” en un camino rodeado por el engaño que se practica (ante la autoridad, por ejemplo) y del que se es potencial víctima. El concepto de errancia sirve para “pensar las conexiones entre el aquí y el allá: cómo la localización presente y el destino futuro se transformaban mutuamente” a “ritmos disparejos” o “espasmódicos” (Ibíd.). En este sentido: “Las fronteras funcionan como puntos álgidos en los que se ponen a prueba las elecciones del viajero y el azar [...] el viaje [...] retrocede, se detiene, se desvía y se queda suspendido” (Ibíd. p. 160).

2.6. Karim: “mucho muerte allá, muchas personas. Hay ladrones y serpientes”

Los relatos muestran que el momento previo a la decisión y posterior acto de movilidad se inscribe en un régimen temporal en el que la espera no solamente es un proceso creativo y activo dentro de la incertidumbre subjetiva y objetiva que toda anticipación despierta. Sin

embargo, también evidencia que se trata de un proceso adscrito a lógicas más amplias, por ejemplo, la economía política del trabajo. Movilidad y trabajo constituyen un binomio inseparable, tanto, que la decisión misma de viajar y los riesgos que ello implica, así como la temporalidad en la que este acto se inscribe, necesariamente han de pensarse con relación al tema de cómo estos hombres que se hallan en la plenitud de su fuerza y salud físicas logran insertarse en las economías de los lugares a los que llegan, especialmente cuando carecen de alguna red de soporte: para poder viajar hay que trabajar.

Karim, de 36 años, practicante del Islam y originario de Bobo-Dioulasso, al suroeste de Burkina Faso, viajó cuatro meses desde São Paulo hasta Tijuana con la intención de acogerse a la protección del asilo en Estados Unidos, acompañado de un compatriota con el que entabló amistad en el vuelvo a Brasil, quien al momento de la entrevista esperaba en Tapachula a que uno de sus hermanos le enviara dinero para poder continuar el viaje a la frontera norte. Antes de partir trabajaba con uno de sus amigos en un pequeño negocio de materiales para la construcción. Previamente, vivió y trabajó un tiempo (2008-2013) en Guinea Ecuatorial, donde aprendió a hablar castellano. Como en muchos otros casos, las circunstancias de su entrada en movilidad se dan por la conjunción de un conflicto local y una condición globalizada que se traduce en una experiencia de movilidad previa, en un contexto crisis socio-políticas, económicas y ecológicas.



Fig. 10. Elaboración propia.

El viaje de Karim comienza saliendo de Ugadugú hacia Addis Abeba y luego a São Paulo. Llegar a territorio brasileño le toma dos días. Al día siguiente, aborda su último pasaje aéreo hacia Quito donde, sin esperar más que una noche, emprende el viaje por tierra hacia la frontera colombiana.

2.6.1. Trabajar para viajar

“Bueno, el problema que me ha llevado a salir de mi país es que mi padre tuvo dos mujeres [...] él ya ha muerto [...] mi madre también [...] Así quedó la otra mujer con mi [medio] hermano grande. Tú sabes que en África cuando un padre se muere, hay cosas que va a dejar a todos sus hijos, le tiene que dar a cada uno una parte. Pero mi hermano ha cogido todo y ahora no tengo nada. También había problemas todos los días en la casa. Un día mi hermano quería un problema, quería matarme, pero por suerte los vecinos han llamado a la policía. Después de esto yo salí de casa de mi papá para ir a buscar otro lugar para vivir,

pero mi hermano mayor me fue a buscar. Por eso me fui. Yo tengo una mujer y dos hijos pequeños, de cinco y un año y medio de edad, ahora ellos viven con la familia de ella”.

“En Burkina muchos viven mal, tú sabes, es un país que no tiene salida al mar. También está mal porque no hay lluvia, en un año puede llover solamente tres meses. La gente que trabaja en el campo no gana para comer. Ya cambió un nuevo presidente en 2006, pero la vida está mal allá. También el turismo en Burkina y Malí está mal. Hay personas [milicias] matando a la gente. El presidente anterior, uno que ya se fue a otro país. Había problemas, pero ahora la vida está más dura, los que viven mal son muchos”.

Karim es un hombre alto y muy delgado, características que se acentúan mutuamente. Tiene una mirada profunda, pero su semblante no podría ser más afable. Con él, basta un poco de confianza para que cada saludo vaya acompañado de un abrazo. Los dedos de sus manos son largos y poderosos como si en otra vida hubiese sido pianista. Su voz tiene un ritmo calmado y un tono suave.

“Tenía ahorros, pero era poco porque el trabajo no da mucho. Un amigo de Burkina, cuando yo tuve que salir a causa de mi problema, él me ha ayudado con dinero para coger el avión, pero después cuando llegue a Brasil este dinero que tenía ya se había terminado. Entonces tú tienes que trabajar para viajar”.

Desde hace algún tiempo el entusiasmo que celebraba en la mejor lógica neoclásica “el poder económico” de la «fuerza de trabajo migrante», en algunos casos incluso equiparándole a un desafío del “nuevo orden mundial” y el Estado nacional moderno, es un ánimo que ha desaparecido casi por completo de los estudios sobre movilidad humana (Castro Neira, 2014, pp. 33-34). Las secuelas geopolíticas globales de los ataques terroristas el 11 de septiembre de 2001,⁴¹ que pueden resumirse *fundamentalmente* como

⁴¹ Cómo y porqué fue que aquellos funestos sucesos establecieron discursos, en un sinnúmero de geografías y clases políticas alrededor del orbe, que recuperan retóricas vinculadas a un sentido de «lo medieval», pero no en el sentido afirmativo de Hardt y Negri (2000), sino en el sentido imperial

“regímenes de terror”, han provocado que los temas de movilidad humana se hayan convertido en «problemas» de seguridad nacional que requieren de una política específicamente pensada para securitización de las fronteras nacionales cuyos efectos no pueden ser otros que la criminalización de los seres humanos que las atraviesan sin autorización para hacerlo (Ibíd.).

Pese a que siempre puedan encontrarse varios y muy distintos ejemplos en los que el trabajo determina formas de “cooperación social” que manifiestan “las sinergias de la vida”, a saber, formas siempre renovadas en las que la “cooperación productiva de la multitud se acumula” en un “poder autónomo” constituyente del “a priori de cada acto productivo” (Hardt & Negri, op. cit. p. 366), es innegable que “la economía política de la seguridad”, en los tiempos del terrorismo y las pandemias, es un “eje de las violencias y vulnerabilidades” que los seres humanos no trascienden automáticamente por virtud de la potencia misma que les lleva no sólo huir para sobrevivir, sino a viajar para trabajar y a trabajar para viajar, de tal manera que puede confirmarse que el binomio vulnerabilidad/precariedad en el trabajo, o desde el trabajo, es un signo del devenir de la movilidad contemporánea (Castro Neira, 2014, op. cit. p. 38). ¿Puede decirse que quien se haya en una situación de movilidad “desea el trabajo” o que ese “es su primer deseo”? Si esto es así, también puede decirse que la precariedad y las formas constitutivas de violencia que caracterizan la relación de trabajo, entendida como relación económica pero también como conjunto de relaciones sociales, hacen que lo que puede articularse a nivel de la necesidad y la demanda, e incluso del deseo, se debe como goce mortífero del Otro (el Otro de los credos neoliberales y neoconservadores) en la metáfora de la “gran máquina productora de trabajo precario”, que es otra forma de llamar al “trabajo violento” (Ibíd.).

Después de permanecer en São Paulo dos meses realizando pequeños trabajos gracias a un contacto, Karim y su amigo pudieron ahorrar lo suficiente para viajar a Quito vía aérea y

de las cruzadas, de la Sharia o de cualquier otra forma de derecho divino (Holsinger, 2008), puede resultar un tema muy relevante a la hora de analizar los cambios recientes en las políticas migratorias de eso que solemos llamar «el mundo occidental».

después seguir por tierra hacia Colombia, donde, como todos, esperaron a que las autoridades les tomaran registro para posteriormente expedir un permiso de tránsito, en su caso quince días. Una vez con la documentación en su poder, se dirigieron a la población costera de Turbo y después a Capurgana, donde comienza el trayecto a pie por la selva.

“Yo ya sabía que el viaje entre Colombia y Panamá es así, pero como yo tengo un problema en mi país, por eso yo salí para venir acá. Ya sabía que es un viaje muy peligroso. Cuando usted está en el bosque, mucha muerte allá, muchas personas. Hay ladrones y serpientes. Cuando nosotros veníamos, tres personas murieron así”.

2.6.2. Sobre las (in)tensiones del humanitarismo

Atravesar a pie la selva y la montaña hasta llegar al primer campo para migrantes en territorio le tomaría cuatro días. De ahí se trasladaría de a un segundo y finalmente a un tercer campo. En total pasará un mes antes de llegar a la frontera con Costa Rica. Del campo en El Golfito al campo de La Cruz, de frontera a frontera, Karim recuerda con alegría el trato recibido: “La gente de Costa Rica es muy buena, mejor que en Panamá. Costa Rica ayuda mucho a los migrantes, está muy bonito”. Unos pocos días son suficientes para que las autoridades costarricenses le entreguen el pase para entonces dejarle seguir su camino.

Como ya se ha indicado, pese las valoraciones positivas que los relatos presentados expresan, la actuación de la autoridad migratoria costarricense es ambigua. Al mismo tiempo que promueve la generación de espacios para el socorro humanitario, emplea dispositivos de control que evidentemente se encuentran, sino en contubernio, por lo menos sí en alguna forma de relación con las redes de tráfico de seres humanos. La lógica burocrática dice: «Si las personas quieren continuar el viaje, “es cosa suya”, la autoridad no puede controlar lo que sucede fuera del albergue como controla lo que sucede al interior» (Drotbohm, & Winters, op. cit. p. 15). La Cruz, donde se ubica el segundo campo para personas en movilidad cerca de frontera nicaragüense, es una pequeña comunidad

fronteriza relativamente empobrecida en la que desde hace ya bastante tiempo existe una dinámico tránsito clandestino que incluye ganado, drogas legales e ilegales y más recientemente seres humanos. La literatura destaca que a partir de 2015 la policía migratoria costarricense ha incrementado su presencia y actividades de vigilancia, lo cual ha provocado que una ralentización de los cruces regulares (Ibíd. p. 11). Asimismo, investigaciones recientes muestran que el trabajo de los servicios de migración y naturalización en el país tiene lugar en un contexto de “tensión” entre las labores de control y vigilancia, así como de combate a las redes de tráfico de personas, y la “conciencia” de que la gran mayoría de las personas en movilidad lo único que quieren es continuar su viaje hacia el norte (Mora Izaguirre & Winters, op.cit.). Es decir, en la antinomia que implica proveer servicios humanitarios como atención a la salud o alojamiento y alimentación, al mismo tiempo que se concretan los objetivos del paradigma de securitización y externalización de fronteras y un dejar hacer respecto a las actividades de organizaciones criminales dedicadas al tráfico de personas y a las iniciativas autónomas de cruce.

De cualquier modo, la documentación que el régimen costarricense de movilidad humana proporciona a cada viajero de nada sirve para entrar en territorio nicaragüense, cuyo gobierno a sellado la frontera vigilada por aire, mar y tierra de un tiempo para acá. Como ya se indicó, es necesario pagar 150 dólares para cruzar y abordar el autobús más próximo hacia Tegucigalpa. Los que no pueden o no quieren cubrir esa cuota arriesgan la vida o la deportación utilizando canales de paso clandestinos por tierra y por mar. Ninguna de las personas con las que hablé permanecieron más de unas horas en el país. Notablemente, a partir de 2015, cuando la región comenzó a experimentar un incremento sustancial de casos de personas originarias de Cuba y Haití, el gobierno nicaragüense cerró la frontera y bloqueó oficialmente la entrada a su territorio a todos los ciudadanos cubanos (Ibíd. p. 8). También se ha documentado hostigamiento y actos de violencia por parte de las autoridades hacia todas aquellas personas que brindasen alguna clase de apoyo o asistencia a los viajeros (Vílchez, 2016, cit. en Ibíd. p. 9).

En Honduras Karim esperó una semana a que las autoridades de este país procesaran la documentación que había obtenido en Costa Rica. De ahí partirá hacia Ciudad de Guatemala. Pasará un día antes de que pueda entrar a México.

“Llegamos en la madrugada porque salimos de Guatemala a las cinco de la mañana. Ahí hay un pequeño río. Como el tiempo que nosotros pasamos no es tiempo de lluvia, fue fácil. Pero la gente, cuando tú vas a cruzar, cobra tres o cinco dólares. Cuando entramos a México éramos más de diecisiete, todos cubanos menos cuatro africanos que éramos. Cuando cogimos el bus para ir a Tapachula, ahí migración se ha llevado a los cubanos. A nosotros nos dijo que no había problema, que podíamos seguir”.⁴² Karim permanece diez días en Tapachula hasta que el INAMI le entrega un permiso de tránsito válido por treinta días. De ahí se dirige la Ciudad de México y después hacia Monterrey, pasando no más de unos días en cada lugar, para finalmente llegar a Tijuana.

2.6.3. Cálculo y temporalidad

Pese a que durante nuestra entrevista (17 de mayo de 2019) Karim aseveró que si las autoridades mexicanas le facilitaran el acceso a documentación para poder obtener un trabajo legal no le importaría terminar quedarse a vivir en el país, unas semanas después (el 5 de junio), movizados por la esperanza y el rumor de la posibilidad de un cruce más rápido en la frontera de Tamaulipas, él y cuatro jóvenes togoleses volverían a emprender el viaje. Por esos días había estado corriendo la voz en los albergues de Tijuana de que las autoridades estadounidenses estaban admitiendo más solicitudes de aquel lado. Fue Mohamed, amigo y compañero de viaje desde Tapachula, quien me contó de este empeño. “Tú sabes, los africanos a veces se dejan llevar por rumores”, dijo visiblemente molesto, pues desaprobaba lo que en su opinión era una decisión arriesgada y con prácticamente ninguna posibilidad de éxito. Su observación, sin embargo, conduce a una hipótesis algo

⁴² El relato evidencia que existencia jerarquías o prioridades cuando se trata de la labor restrictiva al movimiento de la autoridad migratoria mexicana y lo mismo puede estimarse para otros países. Los ciudadanos cubanos parecen ser poseedores de una carga política particularmente pesada que los vuelve, en ocasiones, algunos de los más «deportables».

extravagante: quizá que para Karim el riesgo, siempre que lleve consigo la posibilidad mínimamente factible de alcanzar lo anhelado, es algo que se contempla a la luz de otras posibilidades factibles, pero también en ausencia de ellas, y se asume.

De cómo se llega a esa asunción es un tema muy amplio que escapa a los propósitos de la presente investigación. No obstante, con relación a ciertos intereses que pueden suscitarse en el camino, siendo que se ha discutido el papel y la función de la creación religiosa (a saber, la fe) en otro momento, en esta ocasión se estima que la asunción de los riesgos y la activación nuevamente del recurso de la movilidad irremediamente se vincula con la certidumbre, la esperanza, que vista en un sentido religioso tiene que ver con una forma de saber que *es* sin dudas y no tanto con expectativas o anhelos.

¿Cómo leer antropológicamente la esperanza, en este caso, de lograr un cruce más rápido? La cuestión es bastante delicada considerando que se trata de una de esas nociones relacionadas a lo que es denominado «antinomias kantianas». O sea, categorías y conceptos que se entienden, erróneamente o no, como propias o «innatas a la mente humana». El sentido de autosacrificio, solidaridad e incluso la resiliencia o “resistencia” frente a determinantes sociales contingentes pueden contarse también entre estas nociones (Capranzano, 2003, p. 3).

Habitualmente se echa mano de muy distintas expresiones para circunscribir el concepto de esperanza. Se habla de ella en términos de un “estímulo imaginativo”, de formas ideales no-imposibles, como “vana esperanza”, o incluso en su relación con el deseo latente y manifiesto en la cotidianidad de la vida que guarda siempre el potencial de convertirse en deseo creativo capaz de vencer el hastío y la desesperanza en circunstancias hostiles de la mayor aflicción (Ibíd. p. 6). Sabemos que la esperanza está íntimamente ligada al deseo, tanto que en ocasiones se les utiliza casi como sinónimos (Pater, 1911, cit. en Ibíd.). Exceptuando estas ocasiones, regularmente una distinción fundamental les separa. Mientras el deseo es efectivo, es decir, se vincula a la agencia humana, la esperanza depende de otra forma de agencia divina o procedente de fuerzas presdigitadoras como el azar. El deseo

necesariamente posee fuerza causal sobre los actos, ya que aún cuando el acto no se concreta⁴³ porque se considera imposible o cuando se prefiere el deseo al cumplimiento del deseo (Girard, 1985, cit. en *Ibíd.*), o sea, se representa una psicología ahí donde la esperanza más bien presupone una metafísica (Capranzano, op. cit. p. 6). En ambos casos está implicada una ética (expectante, limitante o resignada) alrededor de un concepto de la realidad que “limita la fantasía y su puesta en acto” (*Ibíd.*). El problema es que esta interpretación dice poco acerca de las dimensiones de temporalidad en la que deseo y esperanza se constituyen y desde las cuales ejercen efectos en la vida de las personas.

Los relatos que la etnografía ha podido reunir muestran que la marcha de la esperanza durante la experiencia límite que implica la huida del lugar de origen y el trayecto hasta el «destino final», cruzar a Estados Unidos o permanecer en México, en modo alguno puede entenderse especulativamente. Es decir, una persona que huye de su país, porque su vida está amenazada, y emprende un viaje que le expondrá a innumerables e insospechados peligros, siendo el límite de estos la posibilidad de perder la vida, no solamente espera que algo suceda o no, la esperanza de que la hazaña habrá de lograrse tiene que ver con la certeza de que existe una condición precedente que garantiza la consecución del objetivo: huir y vivir. Aquí es donde esperanza y deseo forman una amalgama al parecer indestructible.

Porque la esperanza que necesita pruebas no es esperanza, de acuerdo con la tradición teológica cristiana (Carta a los romanos 8:24-25, cit. en *Ibíd.* p. 8) que incluso distingue moralmente entre una esperanza falsa y una esperanza verdadera (Capranzano, op. cit.). Algo similar sucede con la tradición sunita del derecho islámico representada por el teólogo persa Al-Ghazali, la cual opone «virtudes verdaderas» a «virtudes falsas» (Pandolfo, op. cit.).

⁴³ También, como en el siguiente relato que se presentará, cuando el acto de la movilidad se concreta pero se observa retrospectivamente la posibilidad de que ello no hubiera ocurrido así.

Así pues, lo que bajo estas premisas se denomina “verdadera esperanza” (Capranzano, op. cit. p. 8) es aquella forma no especulativa que se eleva al nivel de la creación religiosa. Es decir, es expectante pero sólo en el sentido de una certeza precedente.⁴⁴ La esperanza en el sentido teológico no espera a que algo ocurra, espera porque está segura de que algo ocurrirá, o sea, se vincula con una forma de saber que va más allá de lo concreto (Ibíd.).

A modo de conclusión, este comentario suscribe la premisa de que la esperanza no es completamente un afecto, así como tampoco es totalmente un mecanismo intelectual (Ibíd. p. 23). Sino que se trata de un concepto que existe en el “punto comprensivo” en la estructura: “el misterio” que resiste a las definiciones absolutas, cuando la fuente y el objeto de la esperanza recaen sobre la misma entidad (Ibíd. p. 25). De manera similar a la tesis hegeliana sobre el deseo, a saber, que existe como cualidad residente en la conciencia pero, sobre todo, como red de deseos articulada fuera de ella, de la esperanza puede saberse algo, fenomenológicamente hablando, por referencia a las relaciones (determinadas retroactivamente) que manifiesta (Ibíd.).

2.7. Jerome: “«¡Ah!», dije, «Ese es Dios»”

Jerome tiene 28 años y es originario del sur de Nigeria. Se identifica como integrante del grupo etno-lingüístico yoruba y profesa la fe cristiana. Tiene estudios trunco en ciencia política y antes de dejar su país administraba un próspero negocio propio, algo que le permitió costearse «lujos» (como tomar alimentos tres veces al día) hasta llegar a la frontera colombo-panameña. Su talante jovial y sus expresiones dicharacheras contrastan con la narración afligida por la vida que ha dejado atrás y la incontestable realidad que vive actualmente.

“Yo era una especie de ingeniero práctico. Si tú me das el plano de una casa, porque una parte de mi educación es en arquitectura, yo veo el plano y te digo: «¿Qué clase de casa

⁴⁴ Lacan, J. (2009 [1945]). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En *Escritos I* (pp. 193-208). México: Siglo Veintiuno Editores.

quieres? Yo te ayudo a mejorar tu plano y a negociar. Al mismo tiempo, también hacía negocios en el norte. ¿Cómo explicarlo? Yo comerciaba, suministraba mercancías, diferentes cosas”.

“Sí, yo vivía muy bien. ¿Te mostré mi foto?⁴⁵ En serio, ahora soy diferente. Antes estaba bien. Esa foto ya no se parece a mí, ahora soy delgado. Comía bien, dormía bien, estaba a cargo de todo. Ahora es diferente. Cuando tú estabas acostumbrado a buena comida tienes que aprender a aceptar cuando no puedes proporcionártela. Empezar desde cero, nada, como si apenas hubieses llegado a este mundo. Nunca viví algo así antes [risas]. Es muy divertido, cuando llegué aquí, la gente me daba cosas, regalos, ropa. Yo los miraba. ¿Ropa, yo? Antes solía usar y vender la mejor ropa a las boutiques y ahora tengo que recibir esta ropa usada de la gente. ¡Ay Dios mío! ¡Es una pena! [risas] ¿Me entiendes?. Así vivía yo, compraba ropa, zapatos. «¡Ah, mañana tengo una fiesta! Pues entonces me voy a comprar zapatos nuevos», «¡Ah, mañana voy con mis amigos a la playa!», ¡Ah, mañana voy a una fiesta de cumpleaños» tengo que ir a comprar algo [un regalo] que me haga ver bien». ¿Me entiendes? Cuando estás aquí la gente te da cosas a ti. ¿Me entiendes? Es una vida completamente nueva. Es muy duro, tienes que lidiar con ello en tu interior, aceptarlo, si no lo aceptas enloqueces. A veces tienes que gritar [risas] y la gente te mira extraño: «¿Qué le pasa a este hombre?». A veces pueden ser pensamientos que tienes dentro de ti: «No puedo hacer esto, no puedo hacer aquello». Piensas dentro de ti, pero tienes que imponerte a esos pensamientos, si no [...]”.

⁴⁵ Jerome me muestra en su teléfono una fotografía tomada algunos meses antes de haber iniciado su viaje. Se le observa sonriente, notablemente más robusto, junto a uno de sus mejores amigos. Viste una camisa tipo polo color rojo por la que se asoma una cadena dorada, pantalones y zapatos deportivos. También lleva uno de esos enormes relojes que se han vuelto tan populares últimamente. Parece como si estuviera apunto de comenzar su rutina de ejercicios cardiovasculares matutinos. Pensar en esa imagen me hace recordar lo que él mismo me dijo una ocasión después de nuestra entrevista: “Si tú me hubieras dicho años atrás que mi vida iba a cambiar a lo que es hoy, yo te hubiera tomado por un loco”.



Fig. 11. Elaboración propia.

Para la fecha de nuestra entrevista (13 de mayo de 2019) Jerome tiene casi dos años de haber dejado su país. Desde hace un año y cuatro meses vive en Tijuana. Su viaje comenzó de Lagos a Johannesburgo, luego São Paulo para finalmente arribar a Quito dos días después.

2.7.1. Tabula rasa

Jerome comienza su relato hablando de la otra gran odisea que las personas en movilidad como él deben domeñar, además de la huida y el viaje: “Empezar desde cero, nada, como si apenas hubieses llegado a este mundo”. Como ya mencionó en otro apartado, el método benjaminiano: tabula rasa, para entonces ir a la intersección de los caminos, abriendo nuevas vías y trayectorias de vida (Hardt & Negri, op. cit. p. 214-215). Volver a aprender a vivir arrojado por segunda vez a un mundo indómito y desconocido. Ciertamente, como si se trata de un segundo nacimiento, Jerome, quien para la fecha de nuestra entrevista (13 de

mayo de 2019) lleva casi dos años fuera de su país, ha tenido que encontrar la manera de adaptarse a su nueva vida en Tijuana mientras espera a que la autoridad migratoria mexicana le otorgue la residencia permanente para entonces buscar mejores condiciones laborales y de vida.

Su historia también testimonia que la incesante “producción e imposición de situaciones irregulares” o de “«clandestinidad»” es ahora una característica estructural⁴⁶ de los regímenes de gobierno de la movilidad humana, contexto generalizado que se ha planteado como un desafío a las teorías sociológicas de la integración y asimilación (Mezzadra, op. cit. pp. 107-108). Pero como hemos visto, el régimen mundial de gobierno de la movilidad es ambiguo con relación a la protección de poblaciones vulnerables o amenazadas, cuando no “estructuralmente híbrido” con relación a temas que tienen que ver con el ejercicio de la soberanía, ya no sólo limitado a la determinación del estado nacional, sino concurrente a “formaciones «postnacionales»” como la OIM o ACNUR, e incluso las organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil que asumen una labor defensora de derechos humanos en el marco de un orden jurídico internacional (Ibíd. pp. 147-148).

Un régimen de gobierno mixto que depende de la fortificación de las fronteras y del endurecimiento de las leyes migratorias materializado en mecanismos de detención y expulsión, pero que en modo alguno tiene como objetivo la exclusión total de los indeseables. Su función es más bien la de “poner en valor” y a “reconducir en proporciones económicas” los efectos de la clandestinidad, para entonces explotar los “elementos” del “excedente (de autonomía)” que se producen a partir de la movilidad: “«un proceso activo de inclusión del trabajo migrantes por medio de su clandestinización»” (De Genova, 2002, cit. en Ibíd. p. 148). Así, “el migrante clandestino” se convierte en una de las figuras contemporáneas “[...] dónde la máxima «flexibilidad» del trabajo, presentándose en primera instancia como comportamiento social del trabajador” que muy pronto entra en conflicto con “la acción de los dispositivos de control más duros (a veces en el límite de la negación)

⁴⁶ La movilidad extracontinental de personas de origen africano en Latinoamérica evidencia que esta es indudablemente una tendencia global.

de esa misma flexibilidad (Mezzadra, op. cit. p. 148). No obstante, debe cuidarse no idealizar la movilidad humana y su clandestinización como “potencial «vanguardia»” de los nuevos movimientos de clase y perder de vista que la cuestión radica en “leer en medio de esta específica posición subjetiva la composición de trabajo vivo contemporáneo en su conjunto [...] su dimensión de tendencia global [...]” (Ibíd.).

La historia de Jerome destaca entre todos los relatos porque asegura que su intención nunca fue llegar a Estados Unidos. “Yo sólo buscaba un lugar donde estar. Todos mis amigos [otros migrantes en Tapachula] quieren ir allá pero yo no veo porqué. Incluso de los oficiales de migración, cuando preguntaron si iba hacia E.U. y les dije que no, se quedaron sorprendidos”. Su narración se distingue también porque es el único que afirma que de haber existido un interlocutor capaz de transmitirle aunque fuera un poco acerca de cómo sería la experiencia del cruce a pie por El Darién, las cosas muy probablemente habrían tomado un curso diferente.

Jerome, como Mohamed, inició su travesía extracontinental hace ya un tiempo. Primeramente, intentó establecerse en Quito pero la deprimida economía de la nación sudamericana pronto le hizo notar que debía considerar otras opciones. Permaneció dos meses en la capital ecuatoriana tratando de encontrar un empleo, pero: “Cuando no hay trabajo para los propios ciudadanos, ¿qué puede esperar un migrante?”.

2.7.2. Escalera al abismo

Él también había escuchado acerca de los peligros del viaje hacia Norteamérica, de tal modo que solamente el más imperioso apuro, la inviabilidad de un proyecto de vida en el primer punto de llegada tras la huída, pudo volverse aliciente suficiente que tomar la decisión.

“Mi historia dentro de la selva es diferente. Yo nunca había estado en una selva, solamente la había visto en la televisión. Nunca había caminado en las montañas. Ese no era mi plan.

Cuando llegamos nos dijeron que la caminata duraría dos horas. Yo me quedé sorprendido, pensé: «¡Dos horas no son nada! ¡Podemos hacerlo, vamos!» [risas]. Estaba tan equivocado. Después de caminar por la primera montaña estaba, tú sabes, todavía estaba fresco pensando que todo estaría bien. Después de segunda y la tercera dije no, tiene que haber otra forma. Yo pagué alrededor de veinte dólares para que me llevaran en auto, otros no pagaban y continuaban caminando. No sé cómo describir esas montañas. Esa selva es una de las más peligrosas, lo supe después buscando en el Internet. Si alguien me hubiera explicado cómo era el viaje, no lo hubiera hecho. Habría regresado o habría buscado otro país, o me hubiera quedado. No lo habría hecho”.

Jerome imagina e incluso preferiría no haber tomado la decisión de viajar y con ello, rebatiblemente, señala el punto crítico de infabilidad de su experiencia de movilidad: la experiencia cercana a la muerte. “No sé cómo describir esas montañas”. Su mirada se va por momentos, como buscando alguna referencia, una imagen o una palabra, perpleja a causa del recuerdo. Este tema, el punto extremo de la experiencia inenarrable del viaje puede leerse etnográficamente a partir de lo que enseña la teoría psicoanalítica, a saber, que lo traumático se inscribe como huella mnémica de una experiencia hasta cierto punto inasimilable, en una inscripción que tiene formas y ritmos que dan pauta a que una historia sea contada bajo el signo de la epopeya y de lo milagroso: “[...] una forma, un ritmo y una altura de tono, un tono de determinada altura [...] la puesta en forma épica que es la única posibilidad de transmisión de estas historias [...]” (Davoine & Gaudillière, 2010, pp. 135-138). Producir un nuevo significante ahí donde el registro temporal que hace posible todo sentido de alteridad ha quedado temporalmente abolido por «lo inefable del trauma» (Gaudillière, 2004, p. 38).

“Cuando llegué a la montaña más grande, me enfermé. Llovía mucho esa noche, no podía caminar. ¡Ay, hombre! ¡Todo cambió para mí! Las personas seguían moviéndose, trepando la montaña, no sé cómo. Es como estar escalando hasta el cielo, no sabes a dónde te diriges, entre más avanzas más camino aparece frente a ti. Subir la montaña era imposible, estaba muy enfermo. Un amigo me dijo: «Déjame ayudarte con tu mochila, así podrás caminar

mejor». En mi mochila había comida, todo lo traía ahí. Mi amigo tomó la mochila y se fue. Hasta este día no he vuelto a saber algo de él. Su intención era ayudar, seguro, pero en la selva todos se tienen que mover rápido. No podía esperarme y se llevó todo. Todo el mundo me dejó atrás. Sólo un joven se quedó conmigo, pero al final él también tuvo que irse. Estaba muy enfermo y no podía caminar. Estaba solo, no sabía dónde ir, no sé cuánto tiempo. No conozco el camino, nada, solamente estaba adentro [de la selva] y no había nadie, pero me movía. Caminar de aquí a allá [indica una distancia aproximada de 8 a 10 metros] me tomaba veinte minutos. Tenía que descansar y luego intentar otra vez. Así pasé una semana, sin comida ni nada. No había nadie. Quizá te encuentras a alguien, pero lo más seguro es que esa persona esté perdida”.

2.7.3. Dios no juega a los dados

“Yo le pedía a Dios. Él me rescató a través de dos personas. Ellos me encontraron y me dijeron: «¡Vamos! ¡Vamos!». También había perdido el rumbo. Eran dos personas, un hombre de la India y una mujer de Burkina Faso. Una mujer muy fuerte que se movía rápido. El hombre estaba débil. Ella nos decía: «¡Vamos! ¡Vamos! ¡Yo voy al frente!». Yo solamente pensaba: «Aunque esta mujer nos deje atrás, al menos ahora voy a caminar con este hombre que también es débil» [risas]. Caminamos, nos arrastramos, trepamos, saltamos para no caer en un río. El muchacho estaba tan cansado que dijo: «No puedo moverme más». Cuando me dijo que había visto a dos mujeres y un hombre. Eran panameños. El muchacho comenzó a gritarles: «¡Aquí! ¡Ayuda!». Pero a ellos no les importó y respondieron: «¿Dólar? ¿Dólar?». El muchacho les dijo que sí y entonces ellos se acercaron. Nos llevaron cerca del campo en un pequeño bote. Son campos como en Estados Unidos y en México. Hay policía día y noche. Ellos deciden cómo y cuándo te mueves. Era como si estuviera soñando. Cuando llegamos uno de los oficiales nos dijo: «¿Cómo es posible que hayan atravesado esa jungla?». Todos estaban sorprendidos cuando nos vieron. Otro oficial, después de que me recuperé, me dijo que cuando llegué al campo todos estaban convencidos de que no sobreviviría. «¡Ah!», dije yo, «Ese es Dios»”.

Al margen de cualquier debate sobre la existencia o inexistencia de Dios, hecho que por lo demás, si nos apegamos estrictamente a lo que la filosofía de la religión indica, a saber, que la pregunta por la (im)posibilidad de la existencia de Dios no puede más que conducir a enunciados vacuos, pues la búsqueda de la prueba anhelada constituye en sí misma un error lógico. En términos teológicos, “Dios” no puede ser el nombre de un ser individual (Cavell & Nielsen, 1973, p. 456). “Dios” y la experiencia religiosa, tal como muestran los místicos, son intraducibles al lenguaje que las personas usan para expresar su fe (Ibíd. p. 457). Luego, partir del principio lógico de la existencia de Dios también significa que Dios no puede «existir» en el sentido usual de los términos de existencia material (Ibíd.). Se plantea entonces la hipótesis de que “Dios” es ese significante perenne por el que a un sujeto le es dado articular su experiencia como un discurso de fe y praxis de vida.

Pese a que “Dios” y la experiencia sean intraducibles, tanto como lo es aquel punto crítico del que Jerome y otros nos hablan, a saber, «lo traumático» de una experiencia cercana a la muerte, las narraciones no desisten, hacen entrar y salir de circulación significantes que articulan una narrativa propia y para el mundo. Retomando la expresión de Fela Kuti, “sufriendo y sonriendo”, algunos autores caracterizan la experiencia de movilidad de los africanos en términos de los “sacrificios de pesadilla” y del viejo refrán que dice que no todo lo que brilla es oro (Falola & Afolabi, 2007, cit. Adeyanju & Temitope, op. cit. p. 944). La capacidad o el “don” del lenguaje humano para dar cuenta de situaciones u objetos ambivalentes, confusos y contradictorios, así como al “fenómeno” de la escisión de las identidades sociales como parte del proceso de movilidad en su conjunto. Todo ello forma parte del extenso campo de factores “extramateriales” que inciden en la movilidad de personas provenientes del África subsahariana hacia el «mundo occidental» y en las narrativas particulares y colectivas en torno a ella (Adeyanju & Temitope, op. cit. p. 945).

El hecho de que en ocasiones expresiones como «Ese es Dios», «Dios existe», e incluso «Dios vive en mi corazón» o «Yo habito el corazón de Dios», sean proferidas por las y los creyentes muestra el arraigo que en su actitud frente a las circunstancias tiene un concepto de Dios como un ser particular y como “objeto apropiado” de su devoción” (Cavell &

Nielsen, op. cit. p. 474), confirmación del principio de la creencia religiosa y no su fin, que es precisamente lo que la vuelve susceptible de investigación filosófica, antropológica, psicológica, etcétera (Ibíd. p. 456).

Un punto donde el discurso de la teología, especialmente a partir de la enseñanza de los místicos, concuerda plenamente con la devoción popular y praxis singular es el hecho de que las relaciones de Dios con el mundo y con los seres humanos nunca son contingentes. Les unifica la conclusión lógica que indica que Dios es concepto y realidad simultáneamente, de modo tal que “su existencia es ineludible” (Ibíd. p. 457). Esto se relaciona naturalmente con el tema de la fe y la esperanza que ya se han venido comentando. Los relatos muestran que cuando se trata de la experiencia de la huida y el viaje, la noción de un precedente lógico que «garantiza» la consecución del objetivo y la «neutralización» (inmunidad en el sentido de Esposito) de los peligros y la posibilidad de la muerte. Aún Jerome, quien debatiblemente lleva la clave melvilleana del «Preferiría no hacerlo» a un registro actual ultra-moderno, y por ello posmoderno, al vislumbrar la posibilidad de no haber viajado, se lanzó a ese encuentro con una experiencia (de movilidad) que se supone, como pensaba Heidegger y quizá también él, sometida en última instancia al conocimiento. Pero ya se ha explicado (Esposito, 2003, op. cit. pp. 189-190) que la “«experiencia interior»” es “algo extraño a toda posible definición filosófica”, antropológica o psicológica, porque “remite a algo inasimilable” en “las posibilidades habituales de la vida”. Precisamente, como habría notado un Foucault, porque debe buscársele “en ese «punto de la vida lo más cercano posible a lo invivable»” (Ibíd.). La experiencia nunca es solamente la captación de un dato, “sino el repliegue del intelecto sobre su borde ininteligible [...] un viaje sin meta ni regreso [...]” (Ibíd. 190).

Desde luego, cuando se hace alusión a la expresividad de frases como “un viaje sin meta ni regreso” no se está tratando de exaltar, al punto del pasmo, la «inefabilidad» de la experiencia de movilidad extracontinental de estos jóvenes africanos, sino de un esfuerzo por no desatender el hecho de que los acontecimientos relatados pertenecen, al menos en parte, al orden de los sucesos extraordinarios. En todo caso, en un sentido distinto que este

trabajo no habrá de indagar, podría pensarse que el único viaje “sin meta ni regreso” es el que no se hace.

Volviendo sobre la serie esperanza, fe, (concepto de) Dios, experiencia cercana a la muerte, habría que apuntar unos detalles más antes de ir nuevamente al relato. El primero es el hecho de que para quien tiene fe “Dios” es un concepto del que la noción misma de lo existente forma parte, un concepto que solamente puede entenderse como realidad precedente, de ahí que no pueda más que constituir también una realidad efectiva (Cavell & Nielsen, op. cit. p. 457).⁴⁷ Partiendo del principio teológico de que todo conocimiento sobre Dios es imposible al discernimiento humano, se entiende que los enunciados sobre Dios, especialmente aquellos que se producen en circunstancias como las que Jerome describe, deben ser al mismo tiempo enunciados sobre el mundo. Pero no porque Dios esté o tenga una relación particular con el mundo, sino porque el hecho mismo de que existan discursos sobre Dios solamente puede explicarse haciendo referencia al mundo (Ibíd. p. 459). Además, como cualquier otra fenómeno o actividad humana, las creencias (creaciones) religiosas y la fe son “algo que se despliega o desarrolla en el curso” de procesos de “crecimiento espiritual”, y no en una cualidad esencial que se posee o no. Se trata de un “proceso dramático” que no puede expresarse en términos estáticos debido a que su «despliegue» y «desarrollo» se constituye como una gran paradoja formada por micro-paradojas hablan de hechuras favorables y desfavorables, de modos que no se apegan a las formas lógicas de las premisas y las conclusiones (Ibíd. p. 460).

El hecho de que Jerome le otorgue a un conocimiento antecedente los atributos de causalidad muestra que la experiencia de la movilidad se construye y articula retroactivamente. Es decir, que cuando el acto de movilidad constituye una experiencia hasta cierto punto traumática, inflamatoria o de dislocación del cuerpo a nivel físico y psíquico, solamente se llega a saber que ello podría no haberse realizado en la medida en

⁴⁷ Especialistas en teología han tratado de presentar una analogía de este principio lógico, o mejor, de este argumento ontológico, en la función del sonido en el “zen koan”: “[...] un estado más allá de toda duda y de todo conocimiento” (Cavell & Nielsen, 1973, p. 461).

que ha sido, en efecto, llevado a cabo. Podría decirse entonces que la experiencia de movilidad no existe en el terreno de la negatividad del lenguaje y que por ello mismo se presenta como un campo idóneo para la reflexión de un amplísimo espectro de cuestiones humanas que van desde la ontología hasta políticas, pasando por la filosofía, la teología o el derecho, pero también la geografía o la historia.

2.7.4. El muro nicaragüense

Permanecerá en un primer campo en Panamá más o menos una semana. Como ya no tenía dinero consigo, no pudo pagar la cuota de transporte al siguiente campo⁴⁸ y tuvo que esperar a que llegará su turno para ser trasladado. Entra sin problemas en Costa Rica, donde pasa un par de días antes de que pueda obtener el salvoconducto y encaminarse a la frontera nicaragüense.

“Sí, ahí comenzó otro viaje, porque el presidente no permite que inmigrantes pasen por su país. Tienes que cruzar por el mar en la noche. Eso no es un mar, es el océano que lleva a cualquier parte, y tú vas en un bote pequeño sin luces. La policía y el ejército están vigilando por todas partes. Tienes que moverte por el océano. Cualquier cosa que pase, nadie contará tu historia. La primera vez que intentamos cruzar nos detuvo la policía y nos devolvieron a Costa Rica. La segunda vez logramos pasar porque pagamos”.

Como sucede en otras latitudes de la región, la frontera que separa Nicaragua y Costa Rica es “altamente porosa y permeable” (Kron, op. cit. p. 50). A lo largo de sus trescientos kilómetros hay únicamente dos puestos de control fronterizo habilitados, uno en Peñas Blancas (provincia de Guanacaste), paso por tierra, y otro en Los Chiles (provincia de Alajuela), paso por río. Naturalmente, existe un sinnúmero de “puntos ciegos”, “por lo menos siete carreteras o sendas transfronterizas y una cantidad incontable de cruces por ríos” (Ibíd.). Destaca el hecho de que:

⁴⁸ Jerome es la única persona que me habló sobre los pagos a autoridades panameñas para acelerar el proceso de documentación.

“[...] históricamente la presencia de las instituciones estatales en esta zona siempre ha sido débil, ya que hasta la revolución sandinista en el año 1979, ni el Estado nicaragüense ni el Estado costarricense intentaban ejercer control del territorio nacional en el sentido de una marcación de la soberanía nacional. Más bien, las relaciones de poder estaban marcadas por actores privados y actividades transfronterizas” (Ibíd.).

Pese a que Costa Rica y Nicaragua han sostenido desacuerdos y disputas territoriales relativas a sus fronteras desde hace dos siglos, la vida cotidiana de los habitantes de un lado u otro en general se caracteriza por interacciones e interdependencias transfronterizas a nivel orgánico e institucional (Medina-Nicolas, 2007, cit. en Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 9), facilitadas por una industria de la migración bien establecida (Gammeltoft-Hansen & Sørensen, 2013, cit. Ibíd.). Se confirma que tanto en el terreno oficial como en el informal, esta es una zona fronteriza que une más de lo que divide (Drotbohm, & Winters, 2018, cit. en Ibíd.).

Pero esa permeabilidad no ha impedido que desde 2016 esta frontera se haya transformado en el gran obstáculo de las trayectorias de la movilidad extracontinental en Centroamérica, aunque también es cierto que al estricto control militar del gobierno nicaragüense es proporcional a la proliferación de redes transnacionales de traficantes de personas que utilizan rutas marítimas extremadamente peligrosas, para después hacer un traslado expedito por tierra hacia la frontera con Honduras.⁴⁹

Las condiciones precipitantes de la situación actual en la frontera norte de Costa Rica pueden rastrearse hasta la década de los noventa, cuando el gobierno estadounidense comenzó a articular más directamente sus mecanismos de securitización fronteriza con el argumento de la lucha contra el narcotráfico, al mismo tiempo apuntando claramente a «atacar el problema de la migración». Como en el caso mexicano, esto no se ha dado en un

⁴⁹ También se ha registrado el arribo de embarcaciones a las costas de Guatemala e incluso el sur de México (Mata 2017, cit. en Drotbohm y Winters, 2018, p. 7). Notoriamente, a principios de septiembre de 2017 se registró el naufragio de treinta y un migrantes en la bahía de Salinas, en La Cruz (Fallas, 2017, cit. en Ibíd. p. 14).

proceso simple y rápido, sino una expansión gradual y disolvente (Mora Izaguirre & Winters, op. cit. p. 6).

“Se paga de acuerdo a la persona, algunos más, algunos menos. En este proceso [cruzar] un chico camerunés fue asesinado ahí mismo. Había un jefe que dijo «¿Porqué están cruzando a mi país?» y después comenzó a dispararle a todos. Fueron los militares. Mucha gente muere en el océano, nadie sabe. Cuando te ven simplemente comienza a disparar”.

“La segunda vez que lo intentamos, gracias a Dios, todo fue muy rápido. Primero llegar por mar, luego, en algún lugar, te suben a un auto y conducen muy rápido, no les importa si alguien se cae. Tienes que atravesar el país rápido. Así fue como lo hice”.

Puede decirse que la frontera entre Nicaragua y Costa Rica opera de manera completamente diferente pero análoga a lo que ocurre entre Panamá y Colombia, a saber, fronteras nacionales y naturales, históricas y geopolíticas, que funcionan como dispositivos inmunitarios en el sentido de que hacen de la vida de las personas en movilidad uno más de “los objetivos políticos del poder” (Esposito, 2013, p. 18). Claro, lo mismo puede decirse para cualquier otra frontera que no sea una frontera abierta, pero la cuestión es que lo que se administra no solamente ahí no solamente es la vida, sino también la muerte. El paso por El Darién y por la frontera nicaragüense operan, cada uno de acuerdo a sus propias características, como en verdaderas «máquinas de muerte» (Ibíd. p. 28).⁵⁰ En oposición directa con la voluntad vital que en los seres humanos da lugar a un concepto de “la relación entre vida biológica y actuar político”, pero no basado en la presuposición de un “núcleo indisociable entre voluntad y razón” como “esencia del sujeto político”, sino en el entendido de que *bios* es el impulso de los organismos “exterior a toda connotación jurídica-política”, un movimiento dado “por fuerzas naturales incontrolables” (Ibíd. p. 24).

⁵⁰ En ningún otro momento de la historia humana la política y lo político han quedado situados y sitiados por los puntos de contención entre historia y naturaleza como en la modernidad (Esposito, 2013, p. 22).

“Honduras es diferente, ahí tienes que ir con los militares, pero estás libre, no te detienen. Te entregan un papel para que puedas salir del país en poco tiempo. Saben que eres inmigrante y que no te vas a quedar. No te quedas ni un día. Te suben a un autobús que te lleva rápido a la frontera. En Guatemala tienes que pasar por inmigración otra vez, ellos te dan otro papel para que puedas cruzar a Chiapas”.

Una vez de lado mexicano y con el permiso de tránsito del INAMI, Jerome abordó un autobús que tres días después lo llevaría a Tijuana. Al parecer, este traslado estuvo organizado por la autoridades. “No puedes dormir y no te dejan bajar del autobús. Hay dos conductores que se turnan. Tienes que permanecer adentro por tres días. Solamente se detienen para que puedas comprar comida, pero ellos deciden cuándo, no tú. En el camino hay revisión de militares. Tienes que mostrarles tus papeles”.

2.7.5. Acontecimientos de verdad

Jerome llegó a Tijuana a principios de 2018. Pese a que ha decidido establecerse en la ciudad, todavía le resulta difícil imaginar un futuro aquí. “Eso realmente no lo puedo saber. Ahora, mientras hablé contigo, sólo creo una cosa: Dios tiene un plan para los seres humanos. ¿Ves? Eso es lo que he aprendido en este viaje. Tú puedes hacer toda clase de planes, pero definitivamente vas a terminar haciendo otra cosa. «¡Ah! Voy a hacer esto mañana», «Voy a ir a este lugar y a este otro». Haces planes por adelantado, ¿cierto? Imagina que despiertas y no estás en esta ciudad. Te preguntas, «¿Cómo llegué aquí?». Sí, eso es un ser humano. No puedes hacer planes, lo único que puedes hacer es encomendarte a Dios. Él se encarga del resto, adonde sea que vayas”.

En un sentido más bien teleológico el «proceso dramático» que constituye lo que ha sido denominado creación religiosa, discurso y praxis con relación a la movilidad, por ejemplo, como evoca Jerome, el entendido de que la realidad como un ordenamiento diseñado por una inteligencia divina, no se “refiere al universo todavía no explorado por la ciencia”, “sino el universo como puede ser experimentado” (Ibíd.) por los seres humanos en el

reconocimiento o apreciación estética del mundo como una “única obra misteriosa” (Smart, 1958, cit. en Cavell & Nielsen, op. cit. p. 462). Pero hablar de la «voluntad» o del «plan de Dios» es más una conclusión psicológica y no tanto lógica. La clave para entender enunciados sobre Dios en términos de un discurso de fe, tal como ha sido develado a la etnografía, es pensarles en un lenguaje ontológico organizado según el principio lógico que dicta:

“Lo que sea que Dios signifique, todo parece indicar que nuestras relaciones con “él” no pueden jamás constituirse como relaciones de contingencia, de ahí que la existencia de Dios no pueda ser objeto de especulación teórica” (Cavell & Nielsen, op. cit. p. 462).

Cuando una persona dice algo como «Creo en Dios» lo que se enuncia es una afirmación que opera como reconocimiento de una relación entre un sujeto y algo otro. ¿Qué es esto otro? ¿Cuál es la naturaleza de esta relación? (Ibíd.). Lo que se reconoce en la creación religiosa, la fe en Dios según la expresan personas en movilidad como Jerome, no es simplemente la presencia y acción de Dios en el mundo, porque Dios nunca es interlocutor. Entonces, enunciados como «Yo creo en Dios» hablan de un sujeto que posee “una cierta actitud que es religiosa” hacia todo lo que le rodea y en la cual a ese sujeto le es recordado o anunciado que su vida está en una relación ineludible con Dios y con el mundo “tal como se revela a su experiencia” (Ibíd. p. 463). La naturaleza de esa relación está dada por los predicados empleados para describir a Dios y sus manifestaciones en el mundo y en la historia (Ibíd. p 464).

¿Qué implicaciones epistemológicas tiene pensar el viaje, la movilidad misma, como una forma de experiencia religiosa, al menos en lo que concierne a los momentos más críticos de las trayectorias? Para apuntar una respuesta primero hay que anotar que “la experiencia religiosa” es “más numinosa que mística” y “más espasmódica que meditativa”, de modo tal que sus expresiones se producen siempre con relación a algo que es otra cosa que “todo

esto” (Ibíd. p. 467). En segundo término, hablar de “creencia religiosa”⁵¹ en modo alguno equivale a decir que, en ausencia de toda razón o motivo, se “cree” en la existencia de un “Ser” llamado “Dios. Antes bien, se hace referencia a un tipo de actitud, reconocimiento o compromiso que muestra que fe y razón no son antitéticas (Ibíd.). El sentido de lo trascendente en Dios, que en mi opinión se expresa en los testimonios presentados, implica el reconocimiento de que la realidad no se agota en la experiencia sensorial transformada en dato, esto es, una relación “cruda” y plana. Además compromete una distinción tajante entre el conocimiento que corresponde a las realidades humanas y el que corresponde a su fenomenología, sin que importe mucho la afirmación de que una procede de la otra o viceversa (Ibíd.).

Ya se mencionó que la esperanza, y por tanto la fe, cuestiona de lleno la tesis de que existen ciertos aspectos “prototípicos” dentro de una matriz común a todos los seres humanos, los “signos de lo trascendente”, que es la propensión humana a imponer un orden (simbólico) a lo que de otro modo aparece como una experiencia caótica y absolutamente fragmentaria (Caspar, 1981, p. 139). Sin tener intenciones de entrar en el debate teológico-filosófico-antropológico que este tipo de temáticas suscitan, en este trabajo se asume una lectura para la cual expresiones como “encomendarte a Dios” o «todo estará bien» (Ibíd.) son parte de un repertorio especialmente significativo porque expresa, de algún modo, un aspecto esencial de “*humanitas*” (Ibíd.). A saber, la capacidad humana para trascender el presente inmediato (“Es muy duro, tienes que lidiar con ello en tu interior, aceptarlo, si no lo aceptas enloqueces”), facilitada por aquella certeza o confianza sobre la realidad que incluye una “significancia metafísica”, “lógica” de una “fe inductiva” que procede y culmina en la afirmación de un orden supernatural o divino (Ibíd. pp. 139-140). Según la antropología teológica, un gesto humano universal (Berger, 1969, cit. en Ibíd. p. 140).

La “comunicación” o expresión de la fe en contextos religiosos está arraigada en una concepción que es cronológica, pero que sobre todo, está articulada a partir de ese otro tiempo que es la eternidad, o el tiempo de Dios (Ibíd.) que, como dice San Agustín en el

⁵¹ Para propósitos de esta investigación, las creencias religiosas son una de tantas manifestaciones de la creación religiosa (Mbembe, 2016).

libro XI de sus Confesiones, es todas las cosas «a un tiempo y eternamente», infinitud y vida. La esperanza va más allá del presente, se proyecta hacia una noción de “*eschaton*” que va de la experiencia individual hacia “el cosmos como totalidad” (Ibíd.). ¿Se trata entonces de un “símbolo verbal”, gesto universal de la humanidad?

No se llegará aquí a una respuesta, naturalmente. Sin embargo, se apunta que la esperanza es un rasgo o marca de la fe que posee un enorme potencial social “revolucionario” que hace peligrar toda referencia propioceptiva, puesto que ninguna tradición o doctrina puede reclamar para sí la invención de este concepto (Brueggemann, 2002, cit. en Msabah, 2018, p. 6). Puede decirse entonces que la naturaleza existencial de la esperanza es universal ya que se trata de la experiencia común humana del sufrimiento y de los peligros (Hryniewicz, 2007, cit. en Ibíd.). La esperanza es tan necesaria para la vida como a luz o el aire (Tinder, 2009, cit. en Ibíd.) y es concomitante a la fe (Msabah, op. cit. p. 7). Luego, debe pensarse siempre con relación a los actos que le encarnan, como parte de un lenguaje subversivo que hace del desposeído y del «nuevo condenado» agente de su propio destino.

2.8. ¿Porqué los hombres jóvenes africanos abandonan el continente? Modernidad y violencia

¿Qué es lo que distingue a los refugiados y los solicitantes de asilo de otra personas en movilidad como los “transmigrantes” o los “migrantes económicos”? ¿Porqué lo que se denomina desplazamiento forzado es materia de protección internacional y la movilidad que tiene que ver con la pobreza y la precarización de las condiciones de vida no lo es? (Rodríguez, 2018). Cuestiones básicas para pensar la movilidad humana intra e interregional en los países del África occidental, descomponiendo y volviendo a armar algunas categorías fundamentales, en el marco de la inconmensurable complejidad de la fenomenología de los flujos globales contemporáneos, especialmente aquellos que se

relacionan a conflictos o crisis económico-políticas y más recientemente ecológicas (Ibíd.).⁵²

Lo cierto es que el debate sobre las categorías y los conceptos no puede empañar lo que las narraciones testimonian en su delicada transmisión hablada y su traducción que es la escritura etnográfica. Las entrevistas que se llevaron a cabo entre abril y junio de 2019 en la ciudad de Tijuana con jóvenes africanos que (a) habían tomado su lugar en la lista y esperaban la oportunidad para presentar su solicitud de asilo en Estados Unidos; o al contrario, previendo que su solicitud tendría pocas posibilidades de ser admitida, (b) habían decidido establecerse en la ciudad e iniciar los tramites de regularización ante la autoridad migratoria mexicana; o bien (c) decidieron establecerse de manera temporal para probar las opciones que la ciudad pudiera ofrecer, no sin tener en cuenta que emprender el viaje nuevamente siempre puede volver a ser una opción; conversaciones que produjeron material etnográfico que lleva a reflexionar acerca de lo que se ha denominado la “tradición kinética de la modernidad” (Sloterdijk, 2006a, p. 38): “una expresión del movimiento” que vincula “las aventuras ético-políticas de la mente”⁵³ con “una subdisciplina de la física”. Esto es, el hecho de que (a) “nos movemos en un mundo que se está moviendo”, (b) que “los automovimientos” del o en el mundo “incluyen nuestros propios automovimientos y que éstos les afectan”, y (c) que “en la modernidad, los automovimientos del mundo se originan en nuestros automovimientos, que se añaden colectivamente al movimiento del mundo”. Finalmente, un mundo que en su movimiento “está preñado con catástrofes” y que

⁵² Investigaciones recientes han aportado evidencia de que el cambio climático ya puede asociarse con la aparición de nuevos conflictos en el África occidental, por ejemplo, en el norte de Nigeria, donde la sequía y competencia por los cada vez más escasos recursos hídricos han desencadenado episodios de violencia (Nyong et. al., 2006, cit. en Brown & Crawford, 2008, p. 49). Otro ejemplo es que en septiembre de 2007 alrededor de 285,000 personas en el norte de Ghana tuvieron que abandonar sus comunidades debido a inundaciones y a una falta de políticas regionales concretas (Brown & Crawford, op. cit. p. 51).

⁵³ Y de los cuerpos, habría que añadir.

recibe “sus dinámicas” de “las iniciativas acumuladas durante los dos últimos siglos” (Ibíd. p. 36).⁵⁴

En la región del África occidental (pero no solamente ahí) estas catástrofes han derivado, de formas muy variadas y diferentes entre sí, pero unificadas, no obstante, en la conjunción de ciertos elementos que hacen la vida humana insostenible. Es decir, que hacen del lugar de origen, el pueblo, la ciudad o el país, espacios inhabitables en los que la posibilidad de perder la vida de manera violenta es inminente, en ocasiones anunciada o antecedida por las más extraordinarias historias de supervivencia.

En buena parte de estos países el concepto de soberanía e incluso el concepto del Estado en su acepción moderna debe estudiarse en función de los efectos de erosión de sus fundamentos básicos, entre estos, proteger la vida de sus poblaciones (Clarke, Paul & Serena, 2014, p. 94). Ejemplo histórico de lo anterior fue la «guerra civil transnacional» que comenzó en 1989 cuando Charles Taylor y su *National Patriotic Front* (compuesto por mercenarios provenientes de Sierra Leona, Gambia, Ghana y Burkina Faso) lanzaron una ofensiva insurgente en Nimba, al noreste de Liberia, que provocaría un estado de caos social generalizado que pronto se extendería a la vecina Sierra Leona. Una forma de violencia que en sus formas más extremas llegaba a perder, aparentemente, todo carácter político al llevarse a cabo de manera arbitraria (Ibíd. p. 96).

Debido a que esta tesis de la violencia apolítica parece demasiado orientada por un pensamiento pragmático-liberal,⁵⁵ quizá sólo valga la pena retomar el concepto de “Estado sombra” (Reno, 2009a, cit. en Ibíd. p. 95), el cual ha sido empleado para describir aquellas

⁵⁴ En el caso que nos ocupa, la movilidad de personas originarias de África por y hacia América Latina, habría que rastrear esta acumulación hasta el siglo XV, cuando el colonialismo europeo comenzó a dar forma a una de las mayores catástrofes en la historia de la humanidad: la esclavitud de millones de seres humanos por generaciones, sus vidas reducidas a la base biológica (Esposito) de la nuda vida (Agamben).

⁵⁵ Sobre todo considerando que las dos relaciones fundamentales para entender la violencia en la era moderna son el derecho y la justicia (Benjamin, 2001, p. 23).

formas de gobierno estatizadas que operan detrás como un teatro guiñol de la legalidad u las instituciones. Un tipo de situación social en la que, cuando el Estado ha perdido el monopolio sobre la violencia, la vida de los civiles se convierte en un “utensilio” para ser explotada de las formas más atroces (Clarke, et. al.)

De manera similar a lo que sucede actualmente en lugares como México o el Triángulo Norte de Centroamérica, durante básicamente toda la década de los noventa, lugares como Liberia y Sierra Leona experimentaron contextos de guerra civil en los que la distinción entre violencia que los representantes del Estado y la de aquellos agentes no estatales que lo combaten infligen sobre la población desaparece (Ibíd. p. 96). Una historia que se está repitiendo en varias geografías de la región, especialmente en la República Federal de Nigeria y la República de Camerún.

La proliferación de lo que denominaremos «violencia biopolítica», o sea el gobierno diferencial de poblaciones basado en el ejercicio espectacular de la violencia, en avanzada como necropolítica (Mbembe) o thanatopolítica (Esposito), es un acontecimiento socio-histórico cuya complejidad es tan abrumadora como su fenomenología. Desde luego, esta investigación no se pretende explicar esa realidad, tarea agotadora intelectual y anímicamente, sino, a partir de las narraciones, alcanzar a entender algo de lo que se juega, biopolíticamente hablando, en la movilidad de estos jóvenes africanos, en sus relaciones previas, coetáneas y posteriores al acto de migrar.

¿Nace la biopolítica en la modernidad? Probablemente no porque desde el punto de vista de “su base viviente” toda política es siempre una biopolítica (Esposito, 2012, op. cit. p. 108). Pero indudablemente ha sido en la modernidad, específicamente a partir del afianzamiento del estado-nación, que el paradigma inmunitario ha llegado al punto en que le es dado determinar o propiciar la “intensificación moderna”, o en sus fases totalitarias, “la deriva thanatopolítica” (Ibíd.)⁵⁶. En el continente, dos momentos históricos que han quedado capturados en todo su horror en el imaginario colectivo de “cómo” y “porqué” para el

⁵⁶ Fusión, en el “Estado total” de Schmitt, de lo nacional y lo étnico, «lo estatal» y «lo popular».

estado-nación moderno las vidas africanas son prescindibles, la conquista de El Congo por los ejércitos de Leopoldo II a finales del siglo XIX, y el genocidio de Ruanda en 1994 (Katongole, 2010, cit. en Ngwa, 2015, pp. 867-868).

La dificultad que el concepto de biopolítica en sí mismo representa es “a la vez lógica y ontológica”, quiasma de “la relación entre realidad biológica y personalidad jurídica, entre vida natural y forma de vida” (Esposito, 2006, p. 9). Pero es precisamente en ese entrecruzamiento que es posible teorizar la “especularidad entre los métodos de los terroristas y los de quienes los enfrentan” (Ibíd. p. 12). Partiendo del hecho que en África lo que en un lugar llaman terrorista en otro lo pueden llamar «freedom fighter», lo que se ha llamado «violencia biopolítica» equivale a la “superposición” de una “declarada defensa de la vida” y una “efectiva producción de muerte” (Ibíd. p. 10) por parte del Estado y de grupos de insurgentes que le confrontan directamente. Como se podrá apreciar más adelante, la indistinción de las lógicas del matar y del proteger la vida no obedece a un “cambio estructural de la guerra”, tanto como a una “transformación” “radical” “de la idea subyacente de *humanitas*” (Ibíd. p. 11).

¿Qué relaciones lógicas pueden establecerse entre un concepto de violencia tal y las «nuevas» formas de la movilidad humana? En el contexto del África occidental, el carácter mortífero del lugar de origen está dado por la conjunción de dos agentes perpetradores de violencia sistemática: (a) el Estado y sus representantes, (b) grupos de civiles armados y paramilitares rebeldes o aliados a este, entre los que también se ubican (c) milicias fundamentalistas vinculadas a organizaciones terroristas fuera y dentro del continente.

En los relatos que la etnografía ha recuperados, así como en la investigación documental, todo parece indicar que estos agentes perpetradores prácticamente nunca actúan de forma independiente. Distintas violencias consumadas por agentes diversos se superponen para hacer del lugar de origen un espacio inhabitable, bestial y sanguinario. Incluso en aquellos casos en los que la violencia ocurre en un contexto que podríamos llamar circunstancial, por ejemplo, como un pleito entre vecinos o como una disputa familiar por una herencia,

los relatos hablan de huidas que se enmarcan en procesos sociales, crisis políticas y económicas, guerras civiles, y crisis ecológicas que han provocado el deterioro de la relaciones entre distintos segmentos de la población y el incremento de tensiones y conflictos históricos.

Entonces, ¿cómo escribir sobre la violencia que de la que estas historias hablan? Antes de aventurar si quiera un atisbo de respuesta habría que delimitar conceptualmente eso a lo que, después del pasmo ante lo que en psicoanálisis llaman «el muro del lenguaje», habrá de denominarse *violencia biopolítica*. Para ello quizá convenga empezar con una definición simple porque, como suele ser el caso, los hechos más simples acarrear las mayores consecuencias y punzantes posibilidades. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS),⁵⁷ puede entenderse por violencia, en el lenguaje jurídico internacional, todo aquel uso intencional de la fuerza física o cualquier otra forma de poder coercitivo (sic), resultando esta acción en (al menos la amenaza de) lesiones, muerte, aflicciones psicológicas, obstrucción del “desarrollo normal” o cualquier forma de privación que implique alguna forma de degradación de las condiciones de existencia (Moser, 2004, p. 4).

Pero a veces no es obvio que existe la posibilidad de que definiciones distantes se yuxtapongan en conceptos incómodos, ígneos, como es el caso de la criminalidad, el terrorismo, el nacionalismo, o cualquiera de las innumerables fuentes de lo que se llama “conflicto social” (Ibíd.) Luego, es necesario prestar atención a algunas diferencias clave. Con relación al tema de la transgresión de la ley, por ejemplo, que todos los actos violentos son punibles, pero no todos los actos punibles devienen en hechos violentos. Con relación al tema de su amplitud política, cuando se habla de violencia se trata de al menos dos instancias confrontadas en una relación de poder, aunque no todas las pugnas y polémicas, como es evidente, conducen hacia actos de violencia (Ibíd.).

⁵⁷ Hoy, mayo de 2020, la OMS enfrenta el mayor reto en su historia: la pandemia global del virus llamado COVID-19. Envuelta en los dilemas de la vida política estadounidense, que a veces es lo mismo que decir la vida política mundial, la organización se encuentra bajo los ataques implacables de Trump y algunos de sus secuaces oportunistas en otras geografías.

No puede establecerse un concepto de violencia que excluya de su definición el progreso del miedo y el terror que paulatinamente invade los aspectos más fundamentales de la vida humana. Una progresión que opera y tiene repercusiones a nivel de “lo institucional, cultural y psicológico” (Kruijt & Koonings , 1999, cit. en Ibíd.) y que se relaciona con prácticas de “desestabilización, exclusión e incertidumbre” (Garretón, 1992, cit. en Ibíd.). En particular es necesario no desestimar la relación que el concepto de violencia tiene con el de precarización de la seguridad sobre la vida. Esta relación muestra su enorme relevancia toda vez que la ubicuidad de la violencia, como es el caso de segmentos importantes de las sociedades del occidente de África, además de circunscribir aspectos espaciales, económicos y sociales de la vida cotidiana de los ciudadanos, puede hablar del fracaso (al menos parcial) del Estado-nación moderno en una de sus definiciones más básicas: proteger la vida y procurar seguridad pública (McIlwaine & Moser, 2003, cit. en Ibíd.).

Lo que párrafos arriba se denominó vagamente *violencia sistemática* quizá pueda comenzar a delinarse con mayor precisión partiendo del concepto de violencia estructural propuesta por el matemático y sociólogo Johan Galtung (1969, cit. en Ibíd. p. 6), a saber, que son violentos todos aquellos elementos dados en una estructura social organizada a partir de la distribución inequitativa del poder y de las oportunidades para el desarrollo, que en el caso al que nos referimos significa, hipotéticamente, la violencia como método de gobernanza estatal y paraestatal, además de la desaparición acelerada de las oportunidades para la vida.

Para Galtung (1969, cit. en Spener, 2008, pp. 138-139) la violencia se materializa cuando los seres humanos son obligados a existir “por debajo” de su potencial de realización. En esta definición figuran tres índices: (a) la violencia directa infligida por un agente, individual o colectivo, identificado o identificable, (b) la violencia estructural, o sea, como método de organización social, y (3) la violencia cultural utilizada para legitimar la violencia como status quo.⁵⁸ En ellos descansan los procesos de naturalización de las

⁵⁸ El concepto de violencia cultural de Galtung puede vincularse con el de violencia simbólica en Bourdieu (1977, cit. en Spener, 2008, p. 139).

políticas de la muerte tales como “la separación militarizada de los territorios y las poblaciones” (Ibíd. pp. 139-140).

Pero las cosas nunca son tan esquemáticas. Sabemos gracias a Benjamin (2001, p. 23) que la “esfera” del contexto ético de la violencia está delimitada “por los conceptos de derecho y de justicia”, mismos que le constituyen indudablemente como “el medio y el fin” (Ibíd.). Porque si se tratara únicamente de un medio sería suficiente con determinar a que fines sirve, justos o injustos, para efectuar una crítica. Siendo que este no es el caso del todo, y que lo que interesa es llegar a “un criterio propio de la violencia como principio” y no a un criterio para su “utilización”, lo que hay que hacer es adentrarse en “un criterio más fino” en “la esfera de los medios” al margen de sus fines (Ibíd.). Por ejemplo, de cuando la lucha armada se presenta como vía de reconocimiento político válido, como es el caso del movimiento separatistas en las regiones angloparlantes de Camerún, o de cuando la esfera de los medios y de los fines parece diluirse en la vorágine de la violencia, como es el caso de la lucha entre el Estado nigeriano y las milicias fundamentalistas de Boko Haram.

Sabemos que la renuncia al ejercicio de la violencia que el estado-nación moderno le impone a los ciudadanos y su consecuente proceso de monopolización, ya no para preservar “los fines de derecho”, sino “al derecho mismo”, establece que cualquier forma de violencia que no esté destinada a ejecutarse “por las correspondientes instancias de derecho”, necesariamente habrá de ponerle en peligro, “no tanto por los fines que aspira a alcanzar, sino por su mera existencia fuera del derecho” (Ibíd. pp. 26-27). Pero en el África poscolonial a lo anterior se suma al hecho de que el Estado, habiendo heredado las estructuras violentas y represivas de los regímenes coloniales, es un “arbitro contencioso”, por una parte sostiene valores del universalismo liberal como los derechos humanos, y por otra contribuye (intencionadamente o no) al clima de xenofobia y discriminación hacia los extranjeros (Comaroff & Comaroff, 2001, p. 647) y al incremento de las tensiones etno-religiosas en regiones determinadas.

Sobre el tema de la relación entre violencia y el estado-nación moderno, habría que recordar que “[l]a función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble”, primeramente, “tiene como fin ese derecho”, implantación e implementación que tiene en la violencia su medio predilecto (Benjamin, 2001, op. cit. p. 40). Después, al no renunciar a la violencia sino, al contrario, demostrando que la fundación de derecho es inseparable de ella, el derecho de Estado le confiere una función que “equivale a fundación de poder” y que no puede sino constituirle como una “manifestación inmediata de la violencia” en el “establecimiento de fronteras”, acto político-ontológico que se incluye en los primeros lugares de la lista de «fenómenos originarios» “de toda violencia fundadora por excelencia” (Ibíd.).

El establecimiento de fronteras es una expresión de la soberanía del Estado y también es una forma de adjudicar derechos diferenciales. Definida perversamente como el marcador de “una «igualdad» de derechos”, en la frontera “asoma con terrible ingenuidad la mítica ambigüedad de las leyes que no deben ser «transgredidas»”, precisamente porque ellas sancionan formas de transgresión que se constituyen en “violencias igualmente grandes” bajo el halo de la legalidad (Ibíd.).

2.8.1. Nigeria

Nigeria es el país más populoso de África (casi 200 millones de habitantes) y rebatiblemente también el más diverso. La literatura especializada incluso sugiere que en pocos lugares de África el papel de la etnicidad en la «cosa real» de lo político es tan evidente como lo es ahí (Kukah, 1993, cit. en Agbiboa, 2013, p. 10).

Entonces, el país es un claro ejemplo de lo que sucede en un Estado poscolonial cuando temas relacionados con la identidad de grupos históricamente determinados y diferenciados se vuelven parte central del debate político público. Regímenes rígidos y propensos al colapso como ha sido la política de a pie: “un discurso cultural basado dualidades” (Adebanwi, 2019, p. 176). Una versión donde los nigerianos del norte son caracterizados

como un pueblo comedido, respetuoso y respetable, mientras que los habitantes del sur son bruscos, impacientes, proclives a la revuelta y el desorden social. Alternativamente, en la versión sureña el norte es una región habitada por una población retrógrada, conservador hasta lo feudal, una entidad arcaica opuesta a la moderna unidad nacional, representada por el sur cosmopolita, progresista y tendiente al desarrollo capitalista. Esta bifurcación ha definido el debate acerca del multiculturalismo en Nigeria y entre sus consecuencias podemos contar la aplicación de una política real que sólo puede concebir relaciones de conflicto. En palabras de Obafeni Awolowo (1947, cit. en *Ibíd.* p. 175), nacionalista yoruba y figura fundamental de la independencia: “Nigeria no es un país, es una expresión geográfica”.

Un breve repaso a la historia moderna de estos territorios muestra que los aspectos más críticos de la brecha que separa las identidades étnicas locales de la “verdadera identidad nacional” pueden rastrearse hasta los orígenes mismos de la federación nigeriana (Agbibo, 2013, p. 10). Como otros antes que él, Bolaji Akinyemi (2001, cit. en *Ibíd.*) explica que no había nada que pudiera llamarse Nigeria antes de que a Flora Lugard se le ocurriera el nombre. Lo que había era naciones “Fulani, Hausa, Tiv, Idoma, Igbo, Ogoni, Ijaw, Urhobo y Yoruba”, “alrededor de 50 constelaciones étnicas” que en términos etno-lingüísticos constituyen entre 200 y 500 grupos diferenciados dependiendo de los criterios (Agbibo, op. cit.). El hecho de que los conflictos actuales y a lo largo del siglo pasado en Nigeria impliquen a los tres grandes agrupaciones etno-político-religiosas (hausa-fulani al norte, yoruba al suroeste e igbo en el sureste) no debe hacernos pasar por alto que en cada uno de estos grupos existen un buen número de sub-agrupaciones donde toda clase de lealtades e identidades se entremezclan (Jinadu, 1985, cit. en Agbibo, 2013, p. 10).

Aunque las llamadas «minorías étnicas» son de hecho y en múltiples sentidos segmentos importantes de la sociedad nigeriana en su conjunto, produciendo líderes prominentes en el servicio público o en la iniciativa privada, lo cierto es que los tres grupos mencionados dominan las posiciones más importantes (*Ibíd.* pp. 10-11). Históricamente, esta estructura tripartita no ha podido impedir que se produzcan crisis a propósito de la imposición de la

agenda de una etnicidad hegemónica sobre una o varias minorías, al contrario, la supervivencia del Estado nigeriano al parecer ha dependido de instituciones que capitalizan divisiones etno-religiosas que “están profundamente arraigadas en complejos procesos históricos y estructurales de incorporación y consolidación de los diversos segmentos étnicos”, así como de la evolución y de la reorganización de los territorios federales” (Suberu, 1996, cit. en *Ibíd.* p. 10). Se tienen varios tristes ejemplos de que “en no pocas veces estos grupos”, las élites políticas que dominan y administran las identidades locales, “han recurrido a la pedagogía de la violencia, peleando guerras más o menos breves para resolver asuntos a corto plazo” (Omuabor, 2002, cit. en *Ibíd.* p. 11).

Lo que los británicos hicieron al fusionar el protectorado del norte con el del sur en 1914 fue conjugar dos visiones contradictorias en un experimento “descuidado” (Agbibo, op. cit. p. 11).⁵⁹ Por una parte su violentísima idea de «desarrollo» y por otra la “anquilosada estructura feudal” de estos territorios, especialmente en el norte (Iyoha & Oriakhi, 2008, cit. p. 11). La política de organización territorial del colonialista Lugard, al mismo tiempo que inventó (en el sentido más literal) la nación que hoy se llama a sí misma Nigeria, terminó siendo el obstáculo más importante para cualquier proyecto viable de integración (Agbibo, op. cit. pp. 11-12). Por una parte combinaba y expandía las alianzas de unidades sociales, políticas y territoriales, y por otra centralizaba recursos, poder, estatus y otros privilegios significativos en sus centros administrativos (Krymkowski & Hall, 1990, cit. en *Ibíd.* p. 12). La adopción del sistema de gobierno indirecto fue absolutamente incapaz de repartir más o menos equilibradamente los recursos económicos, los servicios sociales y las afiliaciones políticas entre grupos étnicos dispares (Duruji, 2010, cit. en *Ibíd.*), cada uno poseedor de sus propias tradiciones políticas, socio-culturales y religiosas (Okafor, 1997, cit. en *Ibíd.*).

⁵⁹ Sir Ahmadu Bello, primer y único primer ministro de la región del norte de Nigeria, asesinado en 1966 en el golpe militar liderado por el Mayor Chukwuma Kaduna Nzeogwu, se refirió célebramente a la unificación de los territorios que hoy son Nigeria como “el error de 1914” (Akinrinade, 2000, cit. en Agbibo, 2013, p. 12).

Originalmente pensado como un método que permitiría administrar los vastos territorios en el norte de la «nueva colonia» sin cambiar demasiado la estructura social, concediendo grandes privilegios a las élites locales pero reservando las decisiones más importantes para los oficiales británicos, el sistema de gobierno indirecto dio lugar a que en países como Nigeria el Estado poscolonial (Mbembe, 2001, cit. en Biney, 2008, p. 141) funcione bajo la lógica de la «política de las barrigas» (Bayart, 1993, cit. en Ibíd.), es decir, que sea simplemente un utensilio de “la naturaleza codiciosa y autoritaria” de pequeños grupos de poder cuyo lenguaje político demuestra que el Estado en África nunca ha dejado de luchar por su supervivencia. Lucha a muerte, de los dominados y los dominantes, por el poder económico y político, cuya consecuencia inmediata ha sido que los ciudadanos de a pie experimenten un continuo extrañamiento de las «áreas del Estado» acentuado por una retórica institucional-nacional lejana y con poca trascendencia para la vida cotidiana (Ibíd.).

“Nosotros tenemos un conflicto. ¿Cómo puedo explicarlo? Un problema religioso, como te dije, el norte es musulmán y el sur cristiano. El problema más grande es para los cristianos en el norte. En el sur el problema mayor es que los gobernantes toman todo y no devuelven nada al pueblo. Ahí puedes ver por lo que la gente está peleando, una pelea justa, porque esa [la corrupción] es la fuente de todos los problemas. Ellos [los gobernantes] deben tomar y devolver a la gente. Pero en el norte las cosas son diferentes. Todas las noticias acerca de Nigeria vienen de ahí, la gente es pobre, ahí se crea su mala imagen. En el sur es diferente, la gente está bien, casi todos son cristianos. La gente es más abierta, son muy pero muy diferentes a los del norte. Ellos nunca han viajado. La gente del sur sí que viaja, [ahí] consigues un trabajo y antes de que te des cuenta ya has viajado a varios países para obtener conocimiento que puedes aplicar cuando vuelves”.

Recordemos que antes de dejar el país Jerome administraba un próspero negocio propio, hecho que le permitía vivir con comodidades lejanas a lo que la gran masa empobrecida puede permitirse. Su narración nos introduce a dos temas fundamentales para los estados poscoloniales africanos: identidad étnica y religiosa. Jerome es originario del centro-sur del país y se identifica yoruba cristiano. Se crió en contextos urbanos y tiene educación

superior trunca, además de una experiencia transnacional regional debido a su actividad económica. Un cosmopolita, podría decirse, o quizá un flâneur poscolonial (Williams, 1997, op. cit.). En todo caso, poseedor de una particular visión acerca de los dilemas y conflictos que aquejan a su país incluso antes de la independencia en 1960.

Por obra de un desfase temporal puede decirse que la fundación de la Nigeria moderna finalizó en 1954 con la Constitución de Lytelton, carta que estableció una federación compuesta por tres grandes áreas etno-regionales (Agbibo, op. cit. p. 12). A partir de ese momento esa división estará en el centro de la vida política nigeriana y todos sus procesos (Akinrinade, 2000, cit. en *Ibíd.* pp. 12-13). Los pueblos nigerianos comenzarían entonces a interpretarse a sí mismos de acuerdo a la visión que los colonizadores británicos habían construido de ellos (Agbibo, op. cit. p. 13). Estos siempre pensaron que era más fácil gobernar tres grandes corporaciones etno-regionales que una multiplicidad de incontables identidades, costumbre y lenguajes diferentes, de modo que hicieron todo lo posible para que los hausa-fulani, los yoruba y los igbo se constituyeran virtualmente como las únicas posiciones desde las cuales un ciudadano podía existir, políticamente hablando. Las “tribus” se formaron con el objetivo expreso de servir a los intereses coloniales, lo cual es particularmente evidente para la identidad yoruba (*Ibíd.*):

“Lejos de ser una forma de organización primordial con sus orígenes perdidos en un tiempo inmemorial, la evidencia histórica apunta al hecho de que la tribu yoruba es un constructo social y político moderno. De hecho, la palabra yoruba ni siquiera figuraba en el discurso cotidiano de los habitantes de lo que hoy es el suroeste de Nigeria antes del siglo XIX. En su lugar la gente se identificaba como Oyo, Ketu, Egba, Ijebu, Ijesa, Ekiti, Ondo [...]” (*Ibíd.*).

Bajo el dominio colonial las relaciones entre estos grupos cambiaron de manera dramática. En primer lugar, la ya señalada propensión de los oficiales británicos a administrar varias comunidades agrupándolas en unidades más grandes, y en segundo, el ánimo de los misioneros cristianos, quienes también pensaban que era ventajoso, administrativamente,

que los distintos grupos interétnicos adoptaran un lenguaje común. Así fue que se decidió el uso de un “vernáculo yoruba estandarizado” basado en el “dialecto oyo”, que era el clan más extendido en la región suroccidental (Thomson, 2000, cit. en *Ibíd.* p. 13). A partir de este momento aprender el idioma oficializado se volvió un requisito básico para acceder a los servicios (educación, salud, empleo o vivienda) del Estado colonial, de modo tal que puede decirse que estos pueblos fueron obligados transformarse a sí mismos en un único pueblo (Agbibo, op. cit. pp. 13-14). Así como lo hicieron ellos, también lo harían otros con los hausa-fulani y con los igbo (Law, 1996, cit. en *Ibíd.* p. 14).

“Un día, cuando estaba haciendo un negocio en el norte, quemaron un pueblo entero. Tuve que salir. Cuando estás en el norte tienes que actuar como si fueras musulmán practicante, aunque no lo seas. Durante los ayunos no se puede comer en público. Si lo haces la gente te señala: «¡Ah, no estás ayunando!». Imponen sus formas, ellos llegan y dicen: «¡Ah! ¿Qué es lo que haces aquí?». Lo queman todo: «¡Vete de aquí! ¡Este no es tu pueblo!». En mi ciudad todo es diferente porque está en el centro del país, es un punto de conexión entre el sur y el norte”.

Si Nigeria no es el país más diverso del continente, con seguridad es el más dividido. Como recuenta Jerome, la más evidente de estas divisiones es entre el norte musulmán, que cuenta al 50.5% de la población, y el sur cristiano, que compone la otra gran mayoría con un 48.2% del total de habitantes. Lo anterior sumado al hecho de que para 2004 el país fue calificado como “el pueblo más religioso” del mundo, al estimarse que más de un 90% de sus habitantes práctica alguna forma de adscripción religiosa (Agbibo, op. cit. 19). Naturalmente, no todas los hausa son musulmanes y no todos los igbos o los yoruba son cristianos, pero sin lugar a dudas este vínculo entre etnicidad y religión continua teniendo serias implicaciones en la vida cotidiana de la mayoría de la población (*Ibíd.*). Las asimetrías heredadas del colonialismo en términos territoriales, demográficos y económicos, desde que los primeros gobiernos y líderes poscoloniales tomaron el poder, han probado en repetidas ocasiones ser factores debilitantes del derecho de Estado. La vieja estructura tripartita que concentró el poder político-militar en el norte, mayoritariamente

musulmán y hausa-fulani, el poder socio-económico en el suroeste industrial yoruba y del sureste igbo rico en petróleo, con beneplácito de las salientes autoridades coloniales, se volvería en la piedra angular de todo el sistema político en el Estado nigeriano poscolonial, haciendo de cada región un «monolito unipartidista» en el que las personas básicamente votan siguiendo afiliaciones etno-religiosas y no ideológicas (Ibíd. p. 14).

De manera similar a la situación que Jerome ha descrito, Camden, quien también administraba una lucrativa empresa propia, habló de una Nigeria afectada por rampantes conflictos étnicos, religiosos, políticos y hasta territoriales desde una perspectiva particular. Camden es miembro de la comunidad igbo y práctica la fe cristiana, y como ya se indicó, era conocido en toda la región noreste debido a sus actividades como pastor evangelista.

“Lo que pasó fue que compré unas tierras para cultivar cerca de Maiduguri. Un día estaba caminando dentro de la granja y Boko Haram vino. Yo ni si quiera sabía que eran Boko Haram, pensé que eran fulani, otras personas [milicias] que también andan por ahí matando gente. En Nigeria son conocidos porque andan con sus vacas. Desafortunadamente después llegó una situación en la que comenzaron a cargar con armas y la comunidad no dijo nada, tal vez porque el presidente pertenece a esa tribu.⁶⁰ Pero incluso antes de que fuera presidente, a este hombre, la forma en que lo vemos, es como un fanático religioso o algo así, porque cuando el presidente anterior estaba peleando a Boko Haram, este hombre hizo unas declaraciones, dijo: «Atacar a Boko Haram es como atacar a todos los musulmanes». Después dijo que no, que esta gente [los fulani] no deben ser categorizados como Boko Haram, pero él siempre está apoyándolos. Desde que él se convirtió en presidente mucha gente ha muerto. Estas personas y Boko Haram pueden ir por ahí matando gente, tomando sus propiedades, quemando sus aldeas. La gente tiene que irse a campos de refugiados y no hay ninguna fuerza de seguridad que los enfrente. Todos los jefes de seguridad son fulani.

⁶⁰ Muhammadu Buhari, presidente desde mayo de 2015. General retirado del ejército nacional, fungió como jefe de estado anteriormente, de diciembre de 1983 a agosto de 1985, tras haber asumido el poder después de un golpe militar. En 2001 se declaró en favor de la implementación de la Sharia en todo el país. Ver <https://www.vanguardngr.com/2014/12/insurgency-buharis-call-full-sharia/>

El ejército, la fuerza aérea, la marina, el jefe del Departamento de Seguridad, el jefe del Departamento de Servicios del Estado [The Department of State Services o DSS] y el Inspector General de la Policía [The Inspector General of Police o IGP], son todos fulani”.

Desde la vuelta de los regímenes democráticos en 1999 la percepción de que el norte se ha apropiado de las posiciones políticas clave en el gobierno ha quedado firmemente establecida en las dos regiones del sur porque en verdad se trata de un hecho “indisputable”, la tendencia al control de las posiciones más importantes en el ejército también es un hecho del que hay evidencia desde la década de los ochenta, aunque puedan contarse algunas excepciones (Agbibo, op. cit. p. 18). Después de la “súbita muerte” del último presidente militar en activo, Sani Abacha, Olesgun Obasanjo (general retirado) ganaría las primeras elecciones presidenciales aquel año en un ambiente de “pseudo-armonía” forjada a partir del rechazo generalizado a las prácticas de represión y a la corrupción de los regímenes previos. Esta frágil euforia liberalizadora no tardaría en dejar ver una multiplicidad de reclamos públicos de reconocimiento de los «nuevos derechos políticos» (Ibíd. pp. 22). En los estados del norte musulmán los gobiernos locales rápidamente comenzaron a pasar legislaciones basadas en el código legal prescrito por la Sharia argumentando protección constitucional a las libertades religiosas (Ilesanmi, 2001, cit. en Ibíd.). El mismo año de las elecciones Zamfara se convirtió en el primer estado federal en tomar este camino y no pasaría un año más para que otros once estados pasaran sus propias legislaciones basadas en una estricta interpretación de la ley islámica. Los cristianos de todo el país acusaron la formación de un «Estado Islámico» (Agbibo, op. cit. p. 22).⁶¹ Sobre estas tensiones, como antesala al conflicto desatado por las actividades de insurgencia y el terror de Boko Haram, conviene hacer un breve repaso histórico.

Después de que en 1903 las fuerzas invasoras de Lugard vencieron definitivamente a los ejércitos del Emir de Kano, Aliyu Babba, su sucesor, Wambai Abbas, fue obligado a jurar

⁶¹ Esta vuelta hacia los «valores tradicionales» islámicos en el norte es llamativa toda vez que en 1988 la Asamblea Constituyente Nigeriana votó en favor de una resolución que prohibida al Estado cualquier forma de trato preferencial de una religión sobre otras (Ibrahim, 1991).

en el nombre de Alá y su Profeta que serviría fielmente al rey Edward VII y sus representantes, cuidando de apuntar en el juramento que esta lealtad no contradecía en modo alguno a la ley islámica. Los británicos prometieron que la cristianización de las poblaciones se limitaría al protectorado sur en un supuesto acto de respeto a la autonomía del Emirato, aunque en realidad la decisión estuvo basada en las observaciones del gobernador (1919-1925) Hugh Clifford, quien señaló que estaba en el interés del imperio preservar la autoridad del Emir porque ello permitiría instaurar el sistema de gobierno indirecto que, a su vez, haría posible que las autoridades coloniales tomarán las decisiones más importantes sin preocuparse mucho por las costumbres o la identidad de sus «súbditos». De cualquier modo, por diversos motivos entre los que destaca el combate a las religiones tradicionales africanas, la promesa no se mantuvo tal como fue planteada. Numerosas congregaciones de distintas denominaciones cristianas comenzaron a formarse en el norte, lo cual vino a significar el final de lo que hasta ese momento habían sido siglos de expansión no interrumpida del Islam (Ibrahim, 1991, pp. 128-129). La literatura indica que es probable que cuando Ahmadu Bello, primer y único *premier* del territorio autónomo de Nigeria del norte, estableciera su política de promoción de la fe islámica en 1963 (la cual puede leerse como antecedente a la adopción de la Sharia a finales del siglo XX) lo hiciera pensando en estos precedentes históricos (Ibíd. p. 129)

Este tipo de políticas imprudentes en el terreno religioso continúa teniendo consecuencias muy serias para Nigeria, para la cual se vaticinan escenarios aún más catastróficos que los vividos durante los conflictos en el periodo inmediato a la independencia (Ibíd. p. 134). Durante el régimen colonial la estrategia de promoción de las dos formas religiosas institucionales fue tan activa que en algunas pocas décadas la mayoría de los practicantes de estas religiones tradicionales no podía expresar públicamente su adhesión, so pena de ser reportado a las autoridades.⁶²

⁶² El efecto es muy claro cuando se piensa que en el censo de 1931 alrededor de la mitad de los encuestados fueron registrados como “paganos”, indicador que para 1952 daría un 34 por ciento y para 1963 apenas la mitad (18%). En contraste, para el mismo periodo de 23 años, el número de musulmanes pasó de un 44 a un 47 por ciento, mientras que el incremento de cristianos fue de un 6 a un 34 por ciento (Ibrahim, 1991, p. 116).

Es importante hacer énfasis el término institucional porque la “cacería de brujas” mencionada no solamente estuvo dirigida contra los “paganos”, sino también a cualquier otra facción de las religiones dominantes que se alejara de la ortodoxia, esto último definido en función del grado de subordinación a la autoridad política colonial. Asimismo, hay que notar que esta campaña de «exterminio cultural» ha sido adoptada por sucesivos gobiernos desde la independencia (Ibíd.), siempre justificando esta “estrategia” con la excusa de la unidad nacional (Ibíd. p. 117). Notablemente, el general y ex-presidente Ibrahim Babangida, quien gobernó el país (después de hacerse del poder mediante un golpe militar) de 1985 a 1993, en alguna ocasión refirió que “los orígenes filosóficos y abrahámicos” del Islam y el Cristianismo son la base para una “feliz coexistencia nacional” (Ibíd.).

Retórica aparte, es indudable que a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI cada una de esas palabras ha ido perdiendo casi toda referencia a la realidad. Ya desde 1987 un reporte elaborado por el propio gobierno federal mostraba que a nivel institucional ambas religiones han retrasado el proceso de integración nacional debido a que tienden a crear órdenes sociales que preceden cualquier sentido que «lo nacional» pudiera llegar a tener (Ibíd.).

“Si revisas los números de las personas que han muerto, todos son cristianos. Están tratando de eliminar a los cristianos gradualmente, incluso con los militares. Todos los militares que mueren son cristianos, los obligan a pelear, pero Boko Haram tiene toda clase de armas y muchas municiones. Los militares van a pelear contra ellos con armas pequeñas”.⁶³

El relato de Camden se inscribe en lo que también ha sido identificado como una tendencia generalizada en el continente, a saber, la politización de la etnicidad y la etnitización de la

⁶³ Hace poco se produjo un escándalo ilustrativo. Un soldado del ejército nacional filmó con su teléfono la destrucción de una base militar en el estado de Borno a manos de los milicianos. Durante el ataque varias decenas de soldados fueron asesinados. En el video puede escucharse lanzando quejas y maldiciones debido a la falta de equipamiento adecuado y apoyo logístico. “¡Los generales nos están engañando! ¡Nosotros estamos arriesgando la vida por nuestro país!”, dice repetidamente en la grabación. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=Bvfj-G3zdOA>

política (Ake, 1992, cit. en Agbibo, op. cit.). Pero hay que tener cuidado de no hacer de «lo étnico» la “característica primordial de las sociedades africanas” (Agbibo, op. cit. p. 6). Al contrario, de lo que se trata es de entender como la etnicidad se ha convertido en “un marcador instrumental utilizado para movilizar y apropiarse con éxito del poder, recursos y predominio político” (Ibíd.). Desde esta perspectiva, el Estado poscolonial en África no puede ser un árbitro neutral, políticamente hablando, ya que es en sí mismo “un punto de competencia, un actor en el conflicto” (Ibíd.). Los grandes conflictos étnicos en la región “usualmente” han sido causados por la captura, o la aparente captura, de una o varias esferas de la «vida nacional» por parte de un grupo dominante del aparato estatal centralizado (Osaghae, 1995, cit. en Ibíd.).

¿Qué es lo que puede decirse hoy acerca de la “unidad cultural de África” (Agbibo, op. cit. p. 7)? El tema es demasiado amplio y complejo para ser abordado aquí, sin embargo, se apuntan dos cuestiones fundamentales. Primero, que la etnicidad en África generalmente es entendida como “el empleo o movilización de la identidad étnica y sus diferencias para obtener ventajas en situaciones de competencia, conflicto o cooperación (Osaghae, 1995, cit. en Ibíd. p. 5). O sea, que la afinidad social se basa en un lenguaje y cultura comunes, por ejemplo teorías míticas acerca de un origen en común o sobre un terruño ancestral que permiten establecer un «nosotros» y un «ustedes» (Ibíd.). En segundo lugar, el concepto de etnicidad “aparece cuando las relaciones entre los grupos étnicos son competitivas en lugar de cooperativas”, “caracterizado por prejuicios culturales y discriminación política” (Nnoli, 1978, cit. Agbibo, op. cit. p. 5). Desde esta lectura el concepto de etnicidad en África “apareció y se ha mantenido como un mecanismo de adaptación al sistema imperialista occidental”, “un instrumento para asegurar la fácil y efectiva dominación y explotación de los colonizados” (Ibíd.).

La literatura actual confirma que áreas clave del funcionamiento del Estado poscolonial nigeriano, por ejemplo, todo lo relativo a temas militares y de seguridad nacional, han sido históricamente controladas por las élites hausa-fulani, cuya esfera de influencia posee el mayor peso en términos geográficos y demográficos de los tres grupos etno-religiosos

dominantes. Cualquier cosa que pueda llamarse multiculturalismo en Nigeria debe entenderse en el conjunto de estrategias implementadas, algunas desde el periodo colonial, para hacer manejable la realidad multiétnica y multi-religiosa del país. Lo que el sociólogo Tariq Modood (2013, cit. en p. 175) llamó “political accommodation of minorities”.

“Uno de los milicianos quería matarme pero otro le dijo que no, que yo era un evangelista y que podían llevarme a la mi iglesia para pedir un rescate. A la mañana siguiente ataron mis muñecas a mis piernas con un lazo para que no pudiera escapar. Nos dividieron porque había otro grupo que recién habían capturado. Nos pusieron juntos y luego nos dividieron. Cristianos y musulmanes. A los musulmanes los trataban razonablemente bien, no los golpeaban. Los cristianos recibían palizas constantemente. Es lo mismo con los militares. No hay balance, nunca”.

Como lo indica la narración de Camden, además de la división geopolítica al interior del país, históricamente en Nigeria la organización de las oportunidades, los derechos y la participación cívica y política está basada en las afiliaciones etno-religiosas de los ciudadanos (Abah & Okwori, 2002, cit. en Agbibo, op. cit. p. 20). En este contexto, la religión también funciona como un poderoso vínculo identitario-social y como herramienta de legitimación del poder (Blanco-Mancilla, 2002, cit. en *Ibíd.*). Para darse una idea de lo que este vínculo llega a significar puede citarse a autores que afirman que Nigeria es un ejemplo práctico de como la religión y la política son “dos instituciones inseparables en la psique y la estructura social humana” (Abogunrin, 1984, *Ibíd.* p. 21). O también el caso de Ibrahim Babangida, presidente entre 1985 y 1999, que en 1986 promovió el ingreso de Nigeria a la Organización de Estados Islámicos para gran desagrado de millones de cristianos en todo el país (Agbibo, op. cit. p. 21). En todo caso, quizá ningún indicador sobre los desbalances de la economía política en Nigeria sea más claro que el hecho de que de todos los gobiernos militares (entre 1967 y 1999) alrededor del 90% del tiempo la presidencia de la república fue ostentada por oficiales musulmanes provenientes de la región norte (*Ibíd.* p. 17)

“Yo pensaba que estas personas que llegaron a mi granja eran fulani. Después de que nos capturaron nos dimos cuenta de que eran Boko Haram. Nos llevaron al bosque. No puedo saber realmente cuántos días porque ahí no sabemos de días. En ese lugar no sabemos si es lunes o martes. Ahí nos torturaron [...] aquí tengo unas marcas [...] tengo muchas marcas”.⁶⁴

Como ha sucedido también para los temas relativos a la movilidad humana, a partir de los ataques terroristas en septiembre de 2001 la geopolítica mundial quedó reorganizada definitivamente: se demostró que agentes no estatales eran capaces de atacar con éxito al poder militar más grande de la historia. Las guerras no serían ya como las que ocurrieron a lo largo de todo el siglo XX, disputas entre naciones consolidadas o en formación. Desde ese momento las guerras no convencionales se volverán la regla y no la excepción. Lo anterior es cierto para numerosos conflictos en el mundo y en África, pero en Nigeria el caso adquiere notoriedad particular debido a varios factores, entre los que destaca el hecho de que el país ha padecido conflictos armados desde su independencia y el estado de contención permanente de las relaciones entre los tres grupos etno-regionales hegemónicos. Pese a la gravedad de estos antecedentes, que por lo demás son un rasgo predominante en varios países de la región, se admite que la amenaza representada por Boko Haram es el problema más serio que enfrenta el Estado nigeriano desde la guerra de Biafra (Adewunmi, 2016).

Puede decirse que el conflicto actual tiene sus orígenes en la lucha (inicialmente política) por el establecimiento de la Sharia en el estado de Borno en 2002, en concordancia a la tendencia impuesta en otros estados del norte tan pronto como volvieron los gobiernos civiles a finales de la década de los noventa, como ya se mencionó. Hasta antes de 2010 la lucha armada de las milicias parecía no seguir una estrategia claramente definida y se

⁶⁴ Camden se quita el suéter, muestra en su torso y brazos las cicatrices que le dejaron las golpizas, las quemaduras y los cuchillazos rutinarios durante su cautividad a manos de Boko Haram. Un poco después muestra más cicatrices, esta vez en sus piernas: “Esto es de los militares nigerianos”. En este caso los suplicios a veces iban acompañados de largos y repetitivos interrogatorios. Otras, era la administración de dolor como medida de habituación y degradación del espíritu.

limitada a tácticas guerrilleras. Pero después de esta fecha sus métodos se volverían más sofisticados e irrestrictos, por ejemplo, la detonación de explosivos (muchas veces ataques suicidas) en locaciones estratégicas como instalaciones militares o centros de educación, acciones cuyo objetivo no solamente es retar al Estado sino también agitar las tensiones sectarias entre la población (Ibíd.).

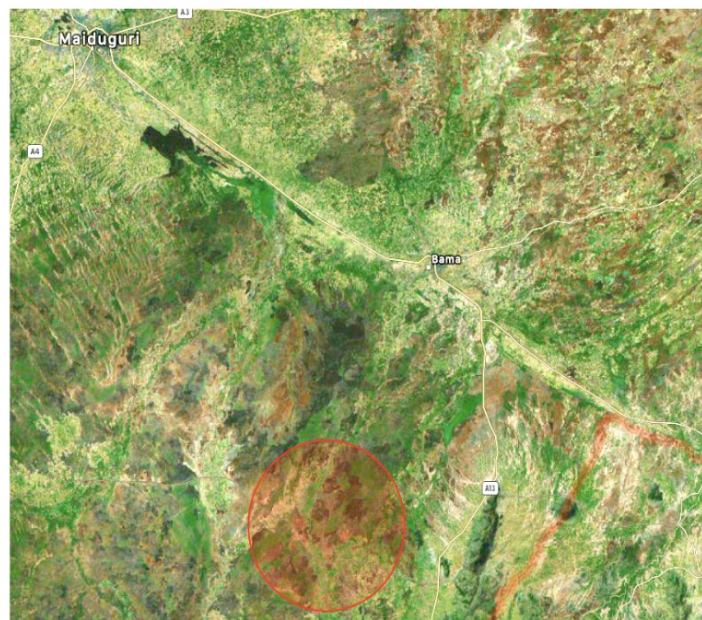
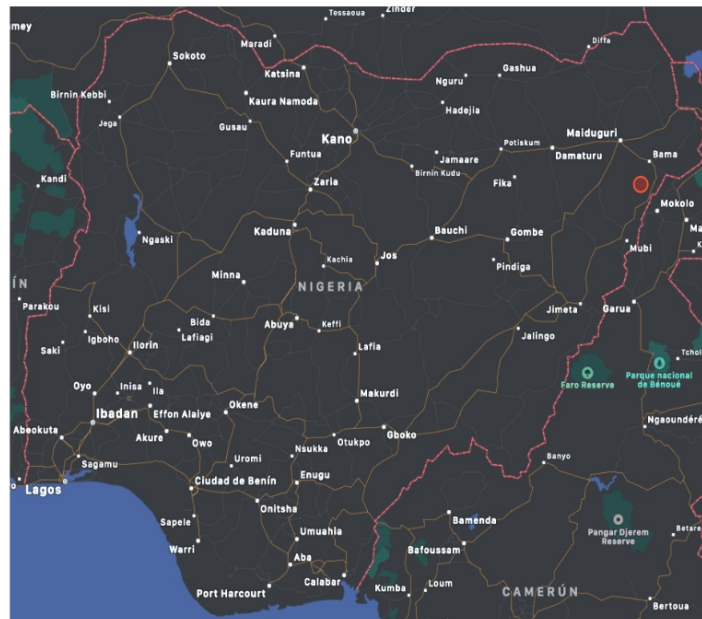


Fig. 12. Elaboración propia.

Es probable que Camden haya sido llevado al bosque Samisa, a una distancia aproximada de 60 kilómetros de Maiduguri, capital del estado de Borno. El área (especialmente la región montañosa de Gwoza cercana a la frontera con Camerún) ha servido como lugar de resguardo para Boko Haram. Se ha estimado que este es el lugar donde mantuvieron cautivas a la mayoría de las niñas secuestradas de la aldea Chibok en abril del 2014.

Entonces, en su fase inicial (de 1995 a 2002) el conflicto se formó como una expresión más de “descontento social” a propósito del retorno de las regímenes civiles, esto es, un movimiento sin una agenda política que se tradujera en programas y estrategias específicos. Ante ello la respuesta del gobierno fue utilizar a la policía nacional como instrumento represivo y control de las actividades del grupo que serviría como antecedente a Boko Haram, un movimiento llamado *Sahaba* liderado por el clérigo Abubakar Lawan, quien antes de partir hacia Arabia Saudita cedería el liderazgo a Mohammed Yusuf, personaje que en 2002 dio al grupo su nombre oficial: *Pueblo Comprometido con la Propagación de las Enseñanzas del Profeta y la Yihad*. En 2003, al ver superadas las capacidades de respuesta de la policía el gobierno decidió formar la Joint Task Force (JTF), grupos paramilitares y de autodefensa que resultarían clave en la captura de Yusuf en 2009, quien posteriormente sería víctima de una ejecución extrajudicial presumiblemente a manos de la policía (Ibíd.).

Después de 2010 el conflicto entra de lleno a su fase actual. Bajo el liderazgo de Abubakar Shekau, la organización dará inicio a un periodo de actividad sustancialmente más violento que los anteriores,⁶⁵ pues se generalizaron prácticas como ataques suicidas y secuestros masivos. Lo anterior obligó a que en 2011 el gobierno formara una unidad especial militar diseñada para apoyar la labor de la JTF, la Special Military Joint Task Force (SMJTF), una combinación de elementos provenientes de la policía nacional, el Departamento de Seguridad (DSS por sus siglas en inglés), agentes de los servicios migratorios y diferentes agencias de inteligencia militar. No obstante, en 2013 el gobierno se vio obligado a declarar el estado de emergencia en tres estados (Yobe, Adawana y Borno) y a formar la Civilian

⁶⁵ Cabe destacar que en este momento (2015) se produce una escisión importante, pues Abu Musab al-Barnawi (supuesto hijo de Yusuf) se manifestó en contra del uso de la violencia indiscriminada que afectaba a comunidades musulmanas, atrayendo así un número suficiente de seguidores para formar sus propias milicias.

Joint Task Force (CJTF). Para proveer de un marco legal a la operación a estos grupos (JTF, SMJTF y CJTF) el gobierno pasó una ley en 2013 que estipula, entre otras cosas, la pena de muerte para quienes sean condenados por actividades designadas como terrorismo (Ibíd.).

Si bien desde 2015 se ha concretado la expulsión de las milicias en varios territorios, hecho que les ha obligado a replegarse hacia enclaves cada vez más remotos, este éxito relativo difícilmente puede atribuirse al Estado nigeriano, pues desde finales de aquel año en el país operan tropas de la Multinational Joint Task Force (MNJTF) integrada por elementos castrenses provenientes de Níger, Chad, Camerún y Benín (países en los que Boko Haram tiene presencia activa). Mucho menos conocida es la participación de mercenarios sudafricanos blancos conocidos como STTEP (Specialized Task, Training, Equipment and Protection), quienes han probado ser altamente eficaces en las formas de combate menos convencionales (Ibíd.).

Pese a esta recuperación del control estatal en zonas donde las milicias gobernaron de facto por años, entre los analistas especializados el consenso es muy claro: después de diez años de guerra la balanza se inclina a favor de Boko Haram. La organización ha enviado con éxito un mensaje a todos los nigerianos y también a la comunidad internacional: el gobierno es incapaz de proteger a sus ciudadanos. Pero además, lo que una década de conflicto armado revela es que las nuevas guerras son guerras híbridas, no solamente en el sentido de las táctica o la estrategia general, sino por el hecho de que la forma de proceder de los beligerantes constituye por momentos una verdadera inversión de roles. Ejemplo de ello es que cuando el gobierno creó una unidad especial contra-terrorista cuya tarea era infiltrarse en territorios controlados por la organización, los milicianos a su vez comenzaron a hacerse pasar por elementos de las fuerzas de seguridad (Ibíd.).⁶⁶

⁶⁶ Del lado del gobierno destaca la participación de la CJTF, crucial en la tercera etapa del conflicto. Cumple la función de agencia de inteligencia no oficial de la SMJTF, pero a menudo actúan también como primera fuerza de reacción (Adewunmi, 2016).

¿Cómo le fue posible escapar?

“Ese día hubo muchos enfrentamientos entre Boko Haram y los militares que lograron entrar al campo. Los milicianos se mezclaron con nosotros los prisioneros. Además del ejército existen otros grupos que también están peleando a Boko Haram, se llaman Civilian Joint Task Force (CJTF)⁶⁷. Nosotros los vimos. Inicialmente pensamos que eran Boko Haram y nos escondimos. Cuando nos dimos cuenta de que no eran salimos y les contamos todo. Ellos nos dieron agua para beber y pan para comer. Después nos dividieron. El problema es que la CJTF también son musulmanes. A las mujeres y niños les preguntaban de dónde eran originarios. Algunos eran de Bama otros de áreas cercanas. Les dijeron que podían volver a sus aldeas, incluso algunos hombres que habían sido capturados con sus esposas e hijos. Nos dividieron entre musulmanes y cristianos. En ese momento pensamos que sólo querían ayudarnos. A los musulmanes les dijeron que podían irse. A los cristianos –la mayoría éramos del sur aunque también había cristianos del norte– nos pusieron a todos en un camión y nos dijeron que nos llevarían a Maiduguri, pero en lugar de eso nos llevaron a Giwa Barracks”.

Giwa Barracks es un centro de detención en la cercanías de la capital del estado de Borno operado por el ejército, donde miembros y presuntos miembros de Boko Haram, a veces junto a sus familias, son confinados por largos periodos sin que se inicie el proceso jurídico debido. Amnistía Internacional (AI, 2016) ha denunciado que las condiciones de reclusión incluyen exposición a enfermedades contagiosas, hambre, deshidratación, ejecuciones sumarias y trato inhumano generalizado, circunstancias que cobran la vida de al menos cien personas todos los meses. De acuerdo a la información recaba por AI todos los prisioneros en Giwa Barracks están sujetos a tratos degradantes y a la violación sistemática de sus derechos humanos básicos, si bien las condiciones de acceso a servicios médicos y otras necesidades fundamentales son ligeramente mejores para mujeres y niños. Cabe destacar que la mayoría de los detenidos son hombres jóvenes arrestados masivamente, práctica que

⁶⁷ Como ya se mencionó, grupos paramilitares formados a partir de 2013 principalmente por jóvenes provenientes de comunidades rurales asediadas por Boko Haram, muchos ex-prisioneros liberados por las fuerzas de seguridad.

se volvió más frecuente después de febrero de 2015, cuando el ejército tomó varias poblaciones en territorios dominados por las milicias. Según AI los arrestos se llevan a cabo de manera arbitraria con información cuestionable resultado de las labores de contrainteligencia que realiza la CJTF.

“¡Ah! ¡Qué lugar tan terrible. No sé cómo describirlo, sólo puedo decir que es un sitio maléfico. Matan gente como si fuera [...] no sé, pone miedo en tu corazón. Matan de una manera que [...] no sé. Cuando matan a alguien no lo llevan al servicio, no lo anuncian. Si tú estás ahí tu familia no puede saber. Mucha gente a la que están buscando está ahí y realmente casi todos los que están detenidos ahí son inocentes”.

Hace ya bastante tiempo que Peter Ekeh (1983, cit. en Ibrahim, op. cit. p. 115) apuntaba que en África, debido a la condiciones introducidas por el colonialismo, no puede haber una única “esfera pública” “moralmente unificada”, como supone la tesis de la llamada escuela de Ibadán, para la cual el colonialismo ha sido un episodio “relativamente pequeño” en la historia africana cuya influencia actual es limitada. En oposición directa, Ekeh (Ibíd.) sostiene que la integración-sometimiento de África al sistema-mundo moderno a manos del colonialismo provocó que los sistemas sociales, morales y las instituciones que organizaban las sociedades africanas hasta antes de la ocupación europea hayan «implosionado» y no puedan ya ser nunca las mismas. Ya anteriormente Ekeh (1975, cit. en Ibíd. p. 116) había señalado que “el colonialismo ha sido responsable de la creación en África de un ‘público primordial’ que opera sobre la base de una moralidad societal”, “mientras que un ‘público cívico’ queda circunscripto a un Estado moderno completamente desprovisto de cualquier tipo de atribución moral”. De este modo, “los africanos se encuentran a sí mismos atravesados por estos ‘dos públicos’, hecho por el cual la ley pública observada no siempre o casi nunca coincide con la ley del Estado” (Ibíd.).

¿Entonces los militares pensaron que usted estaba con Boko Haram?

“Sí porque la CJTF nos llevó ahí, les dijeron que nos habían capturado junto a Boko Harm. Ellos saben que no estamos de su parte, pero lo hacen porque somos cristianos. A los musulmanes ya les habían permitido irse. Sí, porque en el CJTF algunos son fulani, otros son hausa, mientras que las fuerzas armadas son 70% musulmanes y del norte. Hay pocos cristianos entre ellos. Por ejemplo, si mil personas cristianas aplican para el entrar al ejército y mil musulmanes también lo hacen, van a tomar a todos los musulmanes y van a tomar a diez o veinte cristianos. En todas partes hay marginación. Lo mismo sucede con los ministros, todo es para el norte”.

“Después de un tiempo en Giwa Barracks me llevaron a una prisión cerca de Abuja, ahí estuve encerrado en una celda bajo tierra. ¡Ni si quiera la gente de Boko Haram es tratada de ese modo! Es verdad, los dejan ir. ¡A los combatientes de Boko Haram, los dejan ir! Pero yo no soy parte de Boko Haram, ni si quiera soy del norte, no entiendo su lenguaje [hausa]. Ellos [los militares] me trataron como si lo fuera. En el sur se habla y se discute mucho lo que pasa en el norte, pero no se puede hacer nada. No hay poder en el sur, todos los jefes militares y de la policía son del norte. El sur no tiene nada que decir. Algunas personas decidieron protestar y ahora están en prisión. La situación en Nigeria está muy mal, la forma en la que las personas están muriendo. En mi opinión, es como si a la comunidad internacional no quisiera intervenir porque lo hacen musulmanes. Tal vez lo que pasa es que, y esta es mi propia opinión, se dan cuenta de que la población mundial es muy grande y quieren reducirla”.

“La población de Nigeria esta muy dividida. Nadie quiere la división [en dos países] pero así es. El Reino Unido no la quiere, pero la gente del norte está matando a la del sur, los musulmanes están matando cristianos. Se puede dividir [el país] fácilmente porque los musulmanes son del norte y los cristianos del sur, así que deberían permitir que lo dividan. No es fácil ser cristiano en mi país, son los musulmanes los que se están matando entre sí y también a los demás. Deberíamos de dividirlo pacíficamente [porque] algunas veces los cristianos están como atados de las manos en Nigeria, batallamos mucho”.

Al adoptar un sistema de gobierno federal el Estado poscolonial nigeriano intentó imponerse a centralismo favorecido por las salientes autoridades coloniales y por algunos de los sectores anticoloniales más nacionalistas, previendo que esta sería una forma eficaz de lidiar con las enormes diferencias entre las regiones de la nueva república (Ekeh, 1999, p. 73). Este es un hecho que destaca porque solamente otros dos países han llevado a cabo ejercicios similares, Etiopía y Sudáfrica, y porque puede decirse que se trata de un sistema que no es herencia directa del colonialismo. La Constitución vigente de 1960 a 1963 es un ejemplo muy claro de que tan lejos estaba dispuesto a llegar el proyecto federalista nigeriano antes de ser interrumpido abruptamente, pues concedía grandes libertades a los gobiernos estatales con relación a temas como el manejo de recursos y otras importantes políticas públicas a nivel (Ibíd.).

El golpe de Estado que llevó a la crisis a la primera república y al posterior régimen militar de Johnson Aguiyi-Ironsi, quien dio inicio a una campaña de erradicación del federalismo pobremente planeada e implementada que llevaría en últimos términos a su deposición y ejecución. Habiendo aprendido la lección, el siguiente jefe de Estado, Yakubu Gowon, optó por reconocer que el sistema federalista era la vía adecuada para el país. Notablemente, durante la guerra de Biafra (1967-1970) la autoridad federal se vio obligada hacer importantes concesiones a los gobiernos de los estados del sur para ganar su apoyo contra de los separatistas, hecho que limitó por un tiempo el “impulso natural de los militares a la centralización” (Ibíd.).

De 1970 a 1975 el federalismo floreció. Los jefes militares debían ser originarios de las regiones donde gobernaban y poseían gran autonomía en el manejo de recursos. Por ejemplo, proyectos de infraestructura fundamentales como el Instituto Tecnológico del Medio Oeste (que más tarde se convertiría en la Universidad de Benin) o el puerto de Warri-Port Hartcourt, obras públicas monumentales a las que el gobierno central se opuso en vano (Ibíd.). Pero entre los altos rangos del ejército, especialmente aquellos que habían peleado en la guerra civil, no tardaron en producirse signos de malestar sobre el manejo del país. En 1975 dos oficiales decidieron dar un golpe para derrocar a Gowon argumentando

que había sido demasiado reticente a la idea de volver a un gobierno civil, Murtala Muhammed y Olesgun Obasanjo. Bajo las consignas e hipótesis de la teoría de la modernización, economistas y otros académicos tecnócratas de la Universidad de Ibadán diseñaron planes y políticas de desarrollo cuyo prerrequisito era, antes que cualquier otra cosa, un gobierno «fuerte». En pocos años Muhammed y Obasanjo desmantelarían lo que quedaba del experimento federalista (Ibíd. pp. 73-74).

La religión, que hasta ese momento y desde antes de la independencia había sido un asunto regional, para 1976 se convertiría en un asunto vital para el gobierno federal. Particularmente durante el régimen de Obasanjo, básicamente todas las políticas gubernamentales importantes quedarían completamente centralizadas, incluso cuando se preparaba el terreno para la entrada de un gobierno civil (Ibíd. p. 74). La entrega del poder a Shehu Shagari en 1979 fue un hecho celebrado de manera unánime. Sin embargo, en realidad tuvo poca relevancia por varias razones. La más importante quizá sea el hecho de que el nuevo gobierno civil no tenía ninguna base constitucional de la cual valerse. Tomando a consideración lo anterior, no sorprende que cuatro años más tarde un nuevo golpe militar acabara con las aspiraciones de una administración civil. Desde ese momento Nigeria comenzaría a operar con base a ese vacío constitucional, ambiente ideal para que los gobiernos militares prosperen. Varios gobiernos militares se sucedieron, todos más o menos herederos de la doctrina centralista de Muhammed y Obasanjo. Significativamente, en 1993 lo que sería un primer intento de vuelta a la vida democrática terminaría en fracaso con la anulación de la elección en la que Moshodd Abiola resultó ganador (Ibíd. p. 75).

En 1999 Obasanjo volvió al poder, solamente que esta vez elegido como jefe de Estado civil. La literatura explica su aplastante victoria en las urnas a partir del concepto de “civilianización”, que es el nombre de aquel fenómeno que ocurre cuando procesos y estructuras militares se vuelven tan constantes o permanentes en una sociedad que es inevitable que al menos algunos aspectos de estos regímenes persistan bajo la guisa de gobiernos civiles y democráticos (Ibíd.).

Lo mismo las investigaciones especializadas, el relato muestra que la adopción de una estructura federal no pudo evitar que las tres regiones se enfrascaran en una feroz lucha por la supremacía, si bien lo que ocurrió no fue que una de las partes se volviera tan poderosa que dominara a las dos restantes. Al contrario, lo primero que sucedió, hecho que llevaría al colapso de la primera república, fue que la «minoría» igbo se sumó a la «mayoría» hausa-fulani para marginar políticamente a las élites de la región yoruba (Agbibo, op. cit. p.15).

Los primeros seis años después de la independencia (1960) fueron extremadamente inestables, las tensiones regionales llevaron al país al caos absoluto. En 1966 hubo dos intentos de golpe militar que antecedieron la guerra de secesión (1967-1970) de la autoproclamada República de Biafra, conflicto que cobró la vida de más de un millón de seres humanos, la vasta mayoría civiles. Como es lógico esperar, este conflicto no hizo más que reforzar las divisiones y desconfianzas entre “subculturas” que se miran unas a otras con hostilidad, o en el mejor de los casos con suspicacia (Ibíd. p. 17).

“En Nigeria nunca ha habido un tiempo en el que la paz reine en el norte. Hace mucho tiempo que esto comenzó. El gobierno sabe sobre las detenciones arbitrarias a gente del sur, incluso afuera de sus casas. Claro que sabe, lo que pasa es que solamente castigan a los inocentes”.

Las dramáticas palabras de Camden recuerdan lo que Ekeh (1999, op. cit. p. 75) escribió acerca de la herencia de los gobiernos autoritarios a la luz de la vuelta a la democracia a finales del siglo pasado: “En el corazón de los gobiernos militares en Nigeria está el entronización de la ausencia de la ley”. El problema sigue siendo que la falta de una constitución funcional que permita definir las condiciones en las que la oficina del presidente de la república debe funcionar (Ibíd.).⁶⁸ Retrospectivamente, el retorno de un

⁶⁸ Puede afirmarse con seguridad que el orden político civil posmilitar en el África occidental típicamente parte de los mismos principios centralistas que los gobiernos militares. Ejemplos de regímenes “civilianizados” pueden encontrarse también en Benín, Gambia, Ghana y Togo (Ekeh, 1999, p. 76) y también en Burkina Faso, Guinea Ecuatorial y Níger (Williams, 1999, pp. 407-408).

«civilianizado» Obasanjo debe considerarse signo inequívoco de que Nigeria no ha dejado de vivir en una profunda crisis de «la nacionalidad». Transiciones fallidas, elecciones presidenciales anuladas, revueltas civiles, déspota tras déspota, una saga de engaños y artimañas políticas que parece interminable (Williams, 1999). A diferencia de lo que ocurrió en 1979, cuando el mismo Obasanjo entregó las riendas del Estado a un gobierno civil después de trece años de regímenes militares en una atmósfera de euforia colectiva, en 1999 el humor de los ciudadanos fue sombrío y pesimista (Ibíd. p. 408).

La vuelta al poder de un régimen civil se produjo en un contexto adverso para el país en varios sentidos. Un Estado fracturado y debilitado por divisiones etno-religiosas, una economía tambaleante caracterizada por el desequilibrio estructural y empobrecida por décadas de pillaje institucionalizado, un desgastado *establishment* militar caído en deshonra y el incremento de la militancia separatista en el delta del Río Níger, hicieron que para los nigerianos hubiera poco que celebrar. El problema principal, como ya se ha indicado, es que la constitución política del país está construida como un mosaico de discursos incoherentes que no puede más que sentar las bases para que se produzcan hechos de inestabilidad a nivel nacional (Ibíd.), como es el caso de la guerra insurgente de Boko Haram.

Amnistía Internacional (AI, 2016) considera que la situación en el noreste del país constituye un escenario de conflicto armado no internacional desde 2013⁶⁹ y a partir de 2015 un conflicto que involucra esfuerzos militares de varios países. Asimismo, la organización ha documentado que entre 2011 y 2016 el ejército nigeriano (con el apoyo de las JTF) habría llevado a cabo al menos 20,000 detenciones de personas sospechosas de colaborar con las milicias, la mayoría hombres jóvenes aunque también se tuvo noticia varios casos de niños tan jóvenes como nueve años de edad. Esta política de *arrestos masivos*, que no puede más que evocar la reminiscencia de la práctica de *secuestros*

⁶⁹ Se ha estimado que entre 1999 y 2010 más de 10,000 personas han muerto en Nigeria a causa de conflictos con un trasfondo religioso (Uzodike & Maiangwa, 2012, cit. en Agbiboa, 2013, p. 22).

masivos por Boko Haram, ha tenido lugar principalmente en el estado de Borno a propósito de la recuperación de territorios por parte de las fuerzas del Estado a comienzos de 2015.

Notablemente, muchos de los apresados y acusados de colusión con los terroristas (como fue el caso de Camden) habían sido ellos mismos víctimas de secuestro, o habían sido forzados a vivir en los campos dispuestos para desplazados internos. Esto es, un efecto espiral de doble bucle en el que la violencia del Estado en ocasiones contiene a la violencia de los agentes (transnacionales) que le disputan el poder, y en otras, es el actuar del primero lo que está contenido por el actuar de los segundos.

El informe de AI (2016, op. cit.) cita las declaraciones de un alto mando del ejército que, en el más inerte cinismo “de prepotencia” (Sloterdijk, 2011 [1983], p. 344), aseguraba que el gobierno había dedicado cuantiosos recursos al establecimiento de un protocolo para que todas las detenciones se realizaran con apego a la ley. Otro ejemplo de la opacidad cínica de las autoridades fue el pronunciamiento del general Hassan Umaru con motivo de la liberación de 275 presos el 12 de febrero de 2016, ocasión en la que reiteró que los métodos de investigación que habían llevado a su detención estaban totalmente previstos en la legislación vigente. Sin embargo, AI (2016, op. cit.) llama la atención sobre el hecho de que la ley nigeriana no permite que una persona sea detenida indefinidamente sin que se haya iniciado el proceso judicial correspondiente. Lo que la legislación anti-terrorista promulgada en 2013 establece es que una persona puede ser detenida hasta por 90 días sin que sea necesario iniciar un proceso jurídico, periodo después del cual una corte puede renovar la orden de detención. O sea, técnicamente la ley autoriza que las autoridades lleven a cabo detenciones por un tiempo indefinido sin que se llegue a una sentencia (algo que por lo demás contraviene la ley internacional), pero la aseveración del general queda expuesta como un perverso recoveco legalista considerando que la ley estipula que la detención, incluso si puede volverse indefinida, debe ser decretada por un juez, algo que rara vez sucede.

“La vida en Giwa Barracks es muy dura. La forma en que tratan a las personas, las golpizas, la tortura [...] Incluso escuché que algunas personas se habían reunido para protestar afuera porque sabían que algo no andaba bien. No puedes saber si tu hermano o tu hijo está ahí adentro. Todos los días la gente muere, la tortura es demasiado”.

“Después de que estuve ahí, un año después, todavía no me recuperaba del todo de mis heridas. Fue hasta que llegué a Brasil que pude recibir tratamiento médico, no tuve tiempo de ir al hospital. Tuve que irme inmediatamente. Ellos [los militares] nunca me llevaron a que curaran mis heridas. Siempre estás encerrado bajo tierra. Una vez estuve enfermo de los ojos, no pude ver la luz del día durante un mes. También la comida que nos dan, no es para humanos. Fue muy duro, sólo Dios pudo salvarme”.

Los testimonios y narraciones como el que Camden nos ha compartido parecen evidenciar que la tesis weberiana-marxiana sobre la secularización como efecto de la modernidad no pudo prever que en aquellas geografías que componen lo que hoy denominamos «sur global» (pero también en el norte), para las grandes masas, las poblaciones enteras dejadas “psicológicamente a la deriva” y “culturalmente dislocada” (Handelman, 2003, cit. en Agbibo, op. cit. p. 8), la religión en muchos casos es la única forma de habitar socialmente un espacio ante la voracidad de la modernidad ultracapitalista (Agbibo, op. cit.). Nuevamente, habrá que dejar esta reflexión de lado apuntando solamente que si los conflictos religiosos suelen manifestarse de las formas más inextricables, también es cierto que no es inusual que aquellas situaciones que se definen como “conflictos religiosos”, de hecho, en ocasiones tengan poco que ver con temas de conversión y obedezcan más bien a causas ajenas a este terreno (Ibíd. p. 9). En todo caso, se ha señalado que la religión no es tanto la causa de conflictos entre los seres humanos, como sí es un lugar privilegiado donde los ciudadanos de a pie encuentran lazos identitarios intergrupales que sus comunidades han desarrollado para negociar y competir por la distribución de recursos y del poder (Seul, 1999, cit. en Ibíd.). La literatura también indica que uno de los aspectos más notables del legado colonial en Nigeria es la “entronización” de identidades etno-religiosas que “destronan” la identidad nacional que el Estado poscolonial trata de consolidar (Agbibo,

op.cit. pp. 3-4). Para inicios de la segunda década del siglo XXI “etnicidad, religión y lenguaje” se convertirán en “el albatros alrededor del cuello de la verdadera identidad en Nigeria” (Ibíd.).

“Después de que estuve en la prisión Kuje en Abuja me llevaron a una ciudad que se llama Suleja [estado de Níger], una ciudad muy cercana. Fue ahí que pude escapar. Estuve planeando el escape por más de tres meses. La vigilancia y la seguridad de la prisión era muy fuertes. Fue muy difícil porque mis heridas me dolían aunque me moviera sólo un poco”.

“Cuando logré escapar, porque sabía que estarían buscándome, pensé: «No hay ningún lugar donde me pueda esconder». Tuve que caminar durante dos días en los arbustos. No conocía esa zona, conocía algunos lugares cercanos de cuando viajaba en autobús o en mi auto a visitar clientes. Entonces, como no conocía esos caminos, me puse a estudiarlos. Después de un tiempo empecé a entender: «¡Ah, este va a Bida! ¡Ah, este va a Mokwa!». Ahora sé qué dirección tomar, pero no tengo dinero conmigo, nada, y todavía traigo la ropa de la prisión”.

La ropa sucia y hecha jirones inmediatamente hace de Camden un sospechoso, en el mejor de los casos, cuando no un pleno criminal. Biopolítica negativa «hecha a la medida». La huida debe entonces ser el acto inmediato a la liberación. ¿A dónde ir? Nuevamente, la combinación de factores más o menos azarosos (“conocía algunos lugares de cuando viajaba en autobús o en mi auto a visitar clientes”) y la voluntad de poder, una forma quizá algo filosófica de llamar a la agencia traducida en un esfuerzo intelectual preciso (“como no conocía esos caminos, me puse a estudiarlos”) vendría a resolver la primera cuestión crucial, no sin la ocurrencia e incidencia de eventos serendípicos.⁷⁰

⁷⁰ Se retoma el adjetivo «serendípico», más que como la mera ocurrencia accidental de un evento afortunado, como aquel «descubrimiento» que si bien no deja de relacionarse con «lo fortuito», fundamentalmente se articula como una cualidad que depende de una cierta forma de «razonamiento intuitivo», sagaz y sistemático, que ha sido denominado *evidential paradigm* (Ginzburg, 1999 [1979], cit. en Fabietti, 2016).

“En el camino vi una aldea, siete u ocho casas. Supuse que la gente que va a trabajar a las granjas había vuelto a sus lugares de origen. Vi un poco de ropa y la tomé. Comencé a caminar de nuevo. No sabía exactamente hacia dónde me dirigía, pero estaba seguro de que me encontraría con alguien. El pequeño camino que daba a la aldea después se juntaba con una camino más grande. Ahí vi un auto, el conductor me miró y se detuvo. «¿Qué te pasó a ti?» Yo le mentí, le dije que unos ladrones habían robado mis cosas y mi dinero. Me preguntó hacia dónde iba y le dije que Mokwa”.

“Antes de que esa persona se detuviera vi otros autos pero ninguno prestó atención. Además, ningún transporte de pasajeros se detendría, sólo una persona con su propio auto podía ayudarme. Después de que ese hombre me dejó, otro auto se detuvo en el camino. Comencé a hablar con este segundo hombre. Le dije que necesitaba llegar a Iseyin porque ahí vive un amigo que es conductor de un camión de transporte y que aunque no sabía dónde vivía exactamente, como él es conductor de transporte la gente lo conocería y no sería difícil dar con su domicilio. En realidad, lo único que sabía era que si lograba llegar a Iseyin la frontera no estaba demasiado lejos. Este hombre que me llevó en su auto también me dio unas pantuflas, porque durante todo este tiempo no tenía ninguna clase de zapatos. No me preguntó nada, sólo me dijo que lo esperara en una esquina. Lo esperé más o menos tres horas y cuando volvió me dijo que todavía no podía irse a casa, que tenía un viaje más que hacer. Me llevó a un hotel para que pasara la noche. Le conté todo lo que había pasado. Él lo entendió y pagó por el hotel, sabía que tenía que irme lo antes posible. Cuando volvió venía con dos personas. Como no podía viajar por los caminos [debido a la posibilidad de ser detectado por las autoridades] tuve que tomar otra ruta. Estas personas conocían un camino y personas que me podían ayudar a cruzar a la República de Benín por esa zona. Este hombre me dio mil dólares y también le pagó a las personas que me ayudarían a cruzar”.

A modo de hipótesis, puede decirse que las narraciones muestran que existe una dimensión en los actos de solidaridad, en el marco más amplio de lo que se ha denominado biopolítica afirmativa, organizada de acuerdo a una lógica distinta a la interdependencia y reciprocidad

(entre individuos, grupos, estados, organismo, etc.). Esto es, un concepto de solidaridad que no es simplemente descriptivo y prescriptivo, sino que expresa toda la potencia creativa del caso. La distinción es relevante toda vez que este entendido descriptivo y prescriptivo lo vuelve un concepto tan elástico y ecléctico que puede, al menos teoría, adaptarse a cualquier discurso, incluso de las retóricas más repugnantes (Reshaur, 1992, p. 723). ¿En qué consiste entonces la solidaridad? El pensamiento político de Hannah Arendt advirtió que, tratándose de un concepto que apela a la distinción de las pasiones y los sentimientos, por una parte, y del intelecto y sus procesos cognitivos, por otra, requiere de un manejo en extremo cuidadoso (Ibíd.). En un comentario poco referido Arendt (1987, cit. en Ibíd. p. 724) resume su posición de la siguiente manera: la solidaridad “es una condición necesaria para que emociones tales como la compasión frente al sufrimiento” de otros sea posible. Lo anterior sugiere que la diferencia entre los aspectos cognitivos y emocionales de las capacidades productivas de los seres humanos son dos campos bien diferenciados y hasta cierto punto independientes. En *Sobre la revolución* (Arendt, 1963, cit. en Ibíd.) parece haberlo adelantado así, pues ahí se afirma que la solidaridad establecida deliberadamente, hasta cierto punto al margen de los estados emocionales, es la base para formar una comunidad de los oprimidos. Al tratarse, al menos en parte de un producto de la razón, la solidaridad comprende «la multitud» en sentidos abstractos que se acomodan según circunstancias históricas. Pero el hecho de que sea una noción de solidaridad que emana de la identificación con el sufrimiento del otro no debe hacer pensar que aquella está guiada por esta otra, nuestro concepto de solidaridad nunca se desprende de ideas concretas que tienen ver con el amor, el deber o la fe. Resulta conveniente entonces definir la solidaridad como un principio lógico que puede guiar e inspirar a las acciones de los seres humanos.

Así, no se trata tanto de entender porqué el sufrimiento despierta o motiva actos de solidaridad, o si los actos que motiva se distinguen estructuralmente (o de cualquier otra forma) de otros actos solidarios, sino de reconocer que los actos de solidaridad generalmente se producen a partir de ideas concretas sobre el mundo, conceptos y símbolos que median *una* relación con el sufrimiento del otro. Es decir, que la solidaridad debe

entenderse en términos de actos que involucran procesos de *creación de mundos* (“world-building”) posibles (Reshaur, op. cit. p. 724).

“Cuando crucé a Benín, debido a las heridas que tenía, la gente me miraba de manera extraña. Pensaban que tal vez era un ladrón, un criminal o algo por el estilo. Fui a un hospital, pero las preguntas que me hacían eran demasiado. Querían que les dijera todo de mí. En primer lugar, yo no sé hablar francés. Me preguntaban porqué no me había tratado las heridas en Nigeria. Yo tenía mucho miedo de decirles cualquier cosa porque sabía que podían llamar a la policía. Tuve que escaparme del hospital en lugar de recibir tratamiento. Ellos no querían tratarme, estaban haciendo demasiadas preguntas. Me tuve que irme a Cotonou y después a Dassa-Zoumè, y de ahí a Burkina Faso. No podía ocultar mis heridas, sobre todo esta.⁷¹ Tampoco podía mostrar mis manos, tenía que andar todo cubierto con ropa. La gente se dio cuenta rápido. No podía moverme bien y trataba de mantenerme oculto”.

La notoriedad del deterioro físico que le provocaron todos esos meses de cautiverio y tratos inhumanos, que podemos estimar en un momento despertó el espíritu de solidaridad en unos, se trasfigura en sospecha para otros. Del silencio que comprende pasamos a la palabra inquisidora (de la cual hay que escapar antes de que sea demasiado tarde) y a la mano que se niega a sosegar el dolor, aún cuando así le obliga el juramento hipocrático. Camden deberá seguir el camino de la clandestinidad.

“De Burkina Faso me fui rápido porque tenía una tarjeta de identificación que me permitió viajar, una tarjeta de identificación de mi compañía, la hacía para todos mis trabajadores. Esta identificación nunca me la quitaron, ni siquiera cuando estuve prisionero con Boko Haram. Cuando la mostraba ellos [las autoridades] veían mi nombre y sabían que soy nigeriano, así que me dejaron ir sin problemas”.

⁷¹ Camden se toca el parietal izquierdo señalando una profunda cicatriz.

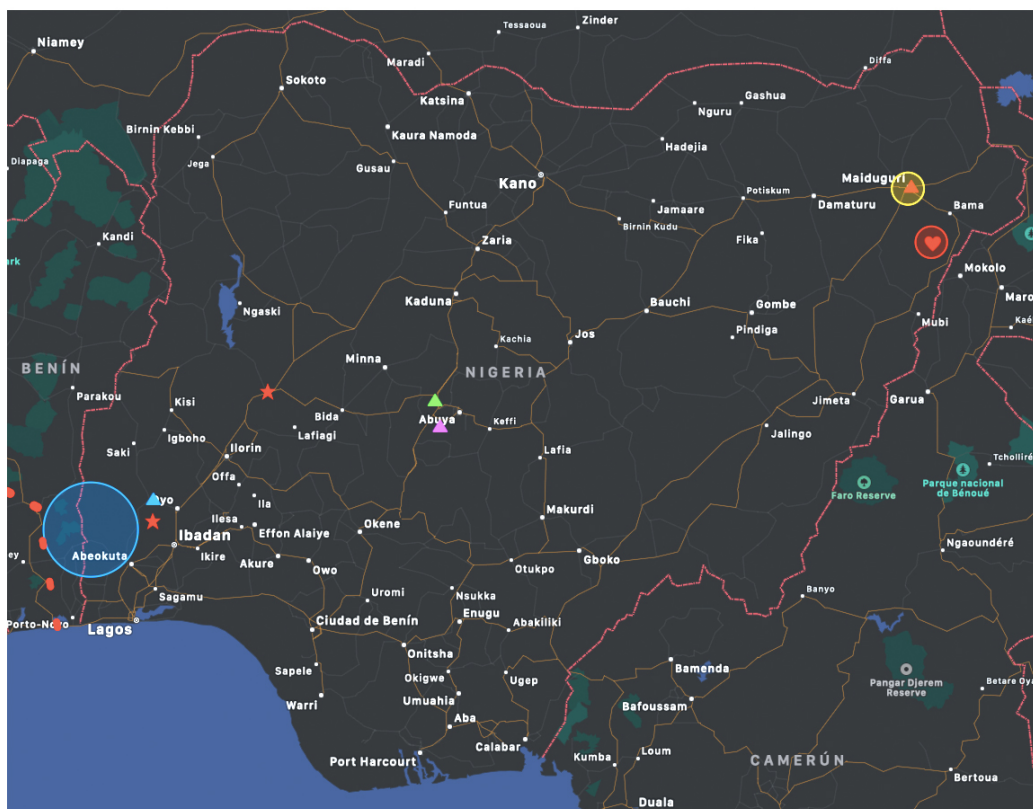
Esa pieza de identificación a la que Camden se aferró durante todo este tiempo metaforiza el deseo de reconocimiento de la vida que insiste y desafía lo que se ha denominado «fuerzas de la muerte». Ahora bien, ¿qué clase de identidad representa aquella tarjeta de identificación? ¿Porqué, a pesar de no ser un documento oficial, le sirve para moverse con relativa facilidad y salir (momentáneamente) de la clandestinidad? Si la nacionalidad no se ve, en este caso se lee en un nombre que, además, también es indicador de pertenencia etno-regional. La pregunta entonces puede replantearse: ¿Es la tarjeta de identificación lo que vuelve a Camden un sujeto legible para las autoridades, o es él, su identidad etno-nacional inscrita en orden geopolítico poscolonial, quien hace que ese documento adquiera una validez que no se cuestiona? Se confirma que en África las fronteras y “los limes” que impone el paradigma del Estado-nación parecen quedar en tela juicio por lo que ha sido denominado nuevas conexiones y comunidades diaspóricas (Wabgou, op. cit. p. 69-70), a saber, “un estado de dispersión que se convierte en modo de existencia” (Wenden, 2004, cit. en Ibíd. p. 71):

“[...] los lazos múltiples y los lugares híbridos que van desarrollándose con o sin el rumbo de la mundialización [...] diásporas [que] tienen en común el hecho de estar compuestas por una «gente de paso» alejada de la noción de «comunidades territorialmente fijas». No tienden tampoco a ser totalmente nómadas [...] esa gente crea e inventa nuevos pasos translocales y transculturales” (Sow, 2007, cit. en Ibíd. pp. 70-71).

Entonces, partiendo del entendido de que existen “Estados diaspóricos” (Ibíd. p. 71), puede explicarse (al menos en parte) cómo fue que Camden pudo viajar por varias fronteras nacionales sin portar documentos oficiales. En el contexto africano puede identificarse ejemplos de Estados diaspóricos provenientes de Nigeria, Sudáfrica, Kenia, Ghana, Somalia, Eritrea, entre otros. Además, hay que subrayar que en muchos casos estos países constituyen, a su vez, lugares de destino para muchas comunidades diaspóricas. Por ejemplo, en Nigeria la diáspora camerunesa, en Sudáfrica la diáspora nigeriana o en Kenia la diáspora somalí (Ibíd.). Asimismo, cabe destacar que Nigeria es la nación africana que

registra el número más importante de “emigrantes” en todo el continente, lo cual, hasta cierto punto, le ha transformado en *el* “Estado diaspórico en África” (Ibíd. p. 72).

“Me fui a Mali y tomé un tren hacia Senegal. Cuando llegué me encontré con un amigo, él es senegalés. Lo vi y no lo reconocí, pero él sí me reconoció a mí. Me preguntó: «¿Qué pasó?!» Yo no quería contarle toda la historia en ese momento. Después le conté lo que había pasado y él me llevó a ver a un muchacho nigeriano, un joven originario de Ewu-Esan. Mi amigo me dio quinientos dólares y le pago a este muchacho para que consiguiera un pasaje en barco hacia Cabo Verde para mí. Este muchacho tenía unos amigos ahí que podían ayudarme. Me quedé dos días en la isla. Esas personas también me dieron dinero y pagaron mi pasaje a Brasil”.



- ▲ Maiduguri (abducción)
 - Giwa barracks (centro de detención operado por el ejército)
 - ▲ Kuje (prisión)
 - ▲ Suleja (escape)
 - ▲ Iseyin (planeación de huida del país)
- Área aproximada por la que se efectúa la salida clandestina
 - ★ Solidaridad (Iseyin y Mokwa)
 - Bosque Samisa
 - ♥ Serendipia
 - - - - - Inicio de viaje de Cotonú (Benín) con destino a Senegal

Fig.

13. Elaboración propia.

Proceso de movilidad previo a la huida estuvo facilitado por las praxis y políticas de libre tránsito entre los países del occidente africano.

2.8.2. Camerún

Como la mayoría de los países de la región, históricamente Camerún ha padecido los estragos de pugnas políticas entre círculos de élite diferenciados, en su caso entre la mayoría francófona y la minoría angloparlante.⁷² A continuación un breve repaso histórico.

El llamado «Camerún francés» fue el segundo país del África occidental en ganar el reconocimiento como Estado independiente,⁷³ sin embargo, la historia poscolonial del territorio que hoy comprende la República de Camerún no ha sido por ello menos complicada. Después de que el Camerún francés (enero de 1960) y Nigeria (octubre de 1960) logaran el reconocimiento de su independencia, para el territorio que separaba los nuevos países (dividido en dos regiones), predominantemente habitado por «cameruneses étnicos» angloparlantes, la Asamblea de la ONU consideró inicialmente cuatro posibilidades: (a) la unificación de ambas regiones en un país autónomo, (b) la integración de ambas regiones como provincias autónomas a Nigeria, (c) la separación en dos estados independientes, o (d) Reunificación con el Camerún francés apegándose a la estructura territorial del Kamerun alemán. Poco después la asamblea redujo las opciones a dos: integración con Nigeria o reunificación con el Camerún francés, en reacción a las presiones del gobierno británico y estadounidense. En la región norte se favoreció la integración y su territorio paso a formar de lo que hoy son los estados de Cross River, Benue, Taraba, Adamawa y Borno. En la región sur se votó por la unificación con el Camerún francés (Tiewa & Yenshu, 2015). De manera similar al caso nigeriano, el plebiscito por el cual se decidió la unión (octubre de 1961) era parte de un proyecto de gobierno federalista que en poco más de una década fue transformado en un sistema autoritario que hizo de la República de Camerún uno de los países “más estables” (Ibíd.) en la región hasta hace poco.

⁷² Del total de veinte millones de habitantes que posee la República de Camerún casi una tercera parte vive en las regiones angloparlantes (Okereke, 2018).

⁷³ Guinea-Conakry se convirtió en la primera nación poscolonial africana en 1958, cuando votó la independencia en un referéndum organizado por el gobierno de Charles de Gaulle.

Pero antes de pasar revista a su historia poscolonial habría que apuntar una diferencia importante entre lo que fue el Camerún francés y los Camerunes británicos, y es que mientras el primero mantuvo, durante el periodo de dominación colonial, siempre un estatus administrativo separado de lo que se conocía como el «África Francesa Ecuatorial» (entidad que comprendía territorios de la actual Gabón, Congo-Kinshasa, República Centroafricana y Chad), los segundos fueron integrados a la región este de Nigeria sin que hubiera consideración alguna acerca de su autonomía (Konings, 2005, p. 278).

Ya se ha hecho mención de la preferencia por las grandes unidades administrativas que el colonialismo británico manifestó violentamente. Así pues, queda apuntar que uno de los primeros efectos de esta política unionista fue crear la ilusión entre las poblaciones de los Camerunes angloparlantes de que la dominación colonial era, en la práctica, una empresa nigeriana en lugar de británica.⁷⁴ Ello explica el hecho de que los movimientos por la independencia de los territorios cameruneses bajo dominación británica tuvieran un carácter más anti-nigeriano que anti-colonial (Ibíd.). Puede decirse entonces que durante el periodo colonial estos territorios y sus poblaciones quedaron subsumidos en una especie de doble sometimiento, como una colonia dentro de una colonia (Ibíd.).

Pese a que en 1958 las autoridades coloniales británicas concedieron a los Camerunes angloparlantes pleno estatus regional dentro de la federación nigeriana, cuando comenzaron a perfilarse los procesos independentistas en la región las élites angloparlantes del, haciendo eco de su contraparte francófona, aprovecharon la “idea mítica” de «un Camerún» conforme a las delimitaciones territoriales establecidas por el colonialismo del extinto imperio alemán para favorecer la «reunificación» con los pueblos hermanos del Camerún francés (Welch, 1970, cit. en Ibíd. p. 282).⁷⁵ Pero más que la influencia real de la

⁷⁴ Comparativamente a la inmigración masiva de personas provenientes de Nigeria (especialmente de las regiones igbo) hacia los Camerunes angloparlantes, fueron pocos los cameruneses emigraron hacia Nigeria durante el periodo colonial (Konings, 2005, p. 281).

⁷⁵ El otro mito que las élites francófonas promovieron es que el plebiscito de 1961 es un reflejo la voluntad eterna de los pueblos del Camerún del sur y de la mayoría francófona para formar una unión indisoluble (Jua & Konings, 2004, p. 617).

“experiencia alemana”, que podría resumirse como el primer ensayo de las políticas de esclavización y exterminio industrializadas durante el nazismo, lo que despertó en las élites camerunesas angloparlantes del sur el anhelo de conformar una sola nación fue la posibilidad de alcanzar el estatus de autonomía que por tanto tiempo les había sido negado (Kofele-Kale, 1980, cit. en *Ibíd.*). Con este objetivo en mente los grupos privilegiados utilizaron los vínculos étnicos entre las poblaciones francófonas y angloparlantes para promover el proyecto de reunificación en sus respectivas regiones (Konings, op. cit. p. 282). En un intento por minimizar la importancia del colonialismo en la configuración territorial y etnolingüística del país, en el periodo poscolonial las élites políticas e intelectuales francófonas han recurrido a una retórica que destaca supuestos “valores ancestrales” comunes que trascienden las “barreras históricas” del colonialismo y que supone una «condición originaria» a la que la nación debe apegarse (Jua & Konings, op. cit., p. 617). Notablemente, señalar que a nivel de población en general la idea de un sólo Camerún fue mucho mejor recibida en las zonas francófonas que en las angloparlantes (Awason, 2000, cit. en *Ibíd.* p. 282). Aunque los cameruneses del sur votaron 7 a 3 en el plebiscito de 1961, es indudable que si otras opciones hubiesen sido planteadas además de la unión con el Camerún francés o la incorporación a Nigeria, las cosas habrían sido muy diferentes (Konings & Nyamnjoh, 2003, cit. en *Ibíd.* pp. 282-283). En consecuencia, algunos análisis han interpretado el voto por la reunificación más como un rechazo a la continuación de los lazos de dependencia con Nigeria, que el verdadero anhelo de una unión nacional con el Camerún francés (Awason, 2000; Konings & Nyamnjoh, 2003, cit. en p. 283).

Siguiendo la tendencia generalizada en el continente los líderes del Camerún poscolonial rápidamente optaron por hacer de la nueva república un Estado centralista, evidenciando que los pronunciamientos sobre de la constitución de un país federal en realidad no eran más que retórica política para justificar la absorción de los territorios angloparlantes (Jua & Konings, op. cit. p. 613). En 1972 el entonces presidente Ahmadou Ahidjo llamó a un referéndum para transformar el sistema federal en un sistema unitario (las élites

angloparlantes en general rechazaron el proceso acusando condiciones de ilegitimidad), explotando el imaginario mítico de «una nación» camerunesa (Tiewa & Yenshu, op. cit.).⁷⁶

Lo último que quedaba del sistema federal bajo el que se fundó el país fue finalmente demolido cuando en 1984 el sucesor de Ahidjo, Paul Biya, cambió el nombre oficial del país, “República Unida de Camerún”, eliminando el apelativo «Unida», volviendo así al nombre que el Camerún francés había adoptado después del reconocimiento de su independencia (Jua & Konings, op. cit. p. 613). Los análisis e investigaciones especializadas señalan que esta acción representa la culminación de lo que con toda evidencia ha sido una política continua del Estado poscolonial camerunés: la completa supresión cultural e institucional de la identidad anglófona (Eyoh, 1998, cit. en *Ibíd.*). Biya, en el poder desde 1982 hasta el presente, continuó enfatizando el tema de la unidad nacional y al mismo tiempo inició una campaña de invisibilización de los detalles del acuerdo firmado en el plebiscito de 1961, en el cual se estableció una república federal bicultural y bilingüe. Esta política es un ejemplo clásico de las estrategias que los estados poscoloniales africanos han empleado para suprimir realidades históricas enteras, sustituyéndolas después con narraciones circunstanciales y basadas en elementos sacados de contexto (*Ibíd.*).⁷⁷

Todo lo anterior ha provocado que Camerún sea uno de los países del África occidental donde las políticas de la identidad son más palpables en la realidad cotidiana de sus habitantes (Jua & Konings, op. cit.). Hasta cierto punto, es un caso que comprueba la tesis (Cahen, 1999, cit. pp. 609-610) que dice que en África las identificaciones relativas al

⁷⁶ Destaca el hecho de que la reunificación (primero de octubre de 1961) era una fecha de conmemoración oficial hasta 1972, cuando fue eliminado de los calendarios y sustituido por el Día Nacional el 20 de mayo, fecha elegida al azar sin relación a hechos históricos. Asimismo, llama la atención que Camerún es uno de los pocos países en el mundo que no celebra el día de su independencia, que es el primero de enero (Tiewa & Yenshu, 2015).

⁷⁷ En su libro, “Communal Liberalism” Paul Biya (1987, cit. en Tiewa & Yenshu, 2015, p. 339) asegura que el futuro de Camerún dependerá de que tanto se alcance el objetivo de pasar de la unidad a la integración nacional, de la coexistencia de varios grupos étnicos a su transformación en un nuevo grupo étnico representativo de toda la nación.

sentido de «lo nacional» son “simplemente una expresión de la convivencia habitual” de personas en un espacio común (una forma de lo que se ha llamado «patriotismo constitucional») y no tanto una “conciencia nacional sólidamente cristalizada” (Jua & Konings, op. cit. p. 610). Tesis que conlleva una advertencia contra el “equivoco senghoriano”, a saber, la asunción de que en África el Estado puede y debe preceder a la nación, producirla o al menos prepararle el terreno. En lugar de ello, lo que ha sucedido es que el Estado ha sido más bien un instrumento a través del cual un reducido grupo de élites ha impuesto sus intereses sobre los de las grandes masas, escudándose en una noción “fabricada” de «lo nacional» que es, en primera instancia, un proyecto ajeno a las identidades étnicas y nacionales «a nivel de calle» (Cahen, 1999, cit. en Ibíd. p. 610). El fracaso del proyecto de nación que el Estado poscolonial camerunés ha defendido es un hecho evidente e innegable (Jua & Konings, op. cit.). A partir de la liberalización política que la región vivió en los años noventa, prueba de ello es la emergencia de movimientos separatistas en las regiones angloparlantes, la cual han probado con creces su capacidad para acaparar reflectores a nivel internacional (Ibíd.).

“Antes de dejar mi país yo tenía un negocio, una tienda, pero debido a la crisis tuve que huir. Me arrestaron, me torturaron y me encerraron en algún lugar. Mi familia tuvo que gastar dinero para sacarme con la condición de que debía dejar el país. Cuando estaba en Nigeria mi idea era llegar a los Estados Unidos. Conocí a alguien que me ayudó, porque incluso en Nigeria el gobierno de Camerún puede rastrearte. Muchas personas han sido arrestadas y devueltas al país para enfrentar cargos. Esta persona me habló de la posibilidad de viajar a Ecuador sin visa. Me contó historias de personas que pasaban por ahí rumbo a Estados Unidos. En ese momento fue que llamé a mi familia de vuelta en casa. Ellos vendieron algunas de mis cosas, lo remataron todo porque yo lo que quería era salvar mi vida”.

Semejante a las historias de Jerome y Camden, el relato de James nos sitúa en un contexto de clase particular. Si bien la suya es una posición bastante más modesta comparada con la de sus hermanos en viaje nigerianos, el hecho de que James administrara su propio negocio

a temprana edad indica una situación no desmejorada, pues poseía un pequeño capital y propiedades. Podemos especular que esta es una de las razones por las cuales se volvió blanco de extorsión para las milicias separatistas, pero lo cierto es que lo que los sucesos infaustos que le arrastraron a la tragedia son parte de un proceso históricamente delimitado en el cual, como sucede en tantas otras geografías del mundo en la actualidad, un Estado-nación debilitado y empobrecido que padece las amenazas de insurgencias armadas. Un contexto en el que al quedar evidenciada su incapacidad para garantizar la seguridad de los ciudadanos, el Estado se destapa también como un agente perpetrador de violencia sistemática.

“Todo comenzó en 2016, ese fue el momento que se desató la crisis actual. Camerún fue primero colonizado por los alemanes. Después los británicos y los franceses los vencieron y los obligaron a salir del país. Ellos tuvieron que repartirse el país. La división no se dio de la misma manera. Los franceses tomaron las mejores tierras, los mejores recursos, la mayor parte de la población y del territorio. Camerún tiene diez regiones, ocho son franco parlantes. Después de la división, cuando los franceses y los británicos finalmente decidieron irse, nosotros tuvimos que volver a ser un pueblo. Pero cuando se intentó ya existía esa diferencia, la diferencia del lenguaje. Los francoparlantes siempre quisieron dominar a los angloparlantes en todos los aspectos: gobierno, trabajo, incluso educación. Ha llegado a un punto en que si no hablas francés no puedes obtener un trabajo, no puedes hacer nada. Cuando entras a una oficina de gobierno y no hablas francés, ni si quiera intentar atenderte, simplemente te ignoran. En las cortes, en las escuelas, todo es en francés”.

La literatura especializada confirma que los cameruneses anglófonos experimentan cotidianamente prácticas de discriminación han dado lugar a una identidad etno-lingüístico-regional distintiva. Es decir, la percepción de que son esencialmente diferentes de los cameruneses francófonos (Billing, 1995, cit. en Jua & Konings, op. cit. p. 625), “una conciencia anglófona” acerca de “la sensación de haber sido recolonizados y marginados en

todas las esferas de la vida pública, de ser un ciudadano de segunda clase en el propio país” (Jua & Konings, op. cit. p. 614).⁷⁸

“La crisis empezó con una huelga de maestros y de abogados, de ahí los jóvenes se sumaron a la huelga, casi todos estudiantes de la Universidad de Buea que también protestaban porque la mayoría de los cursos de enseñan en francés. El rector de la universidad llamó a los militares y ellos reprimieron brutalmente a los estudiantes, los golpearon, a muchas mujeres las violaron. Así fue como todo empezó. Desde ese momento hay guerra civil en Camerún. Los jóvenes que están peleando tienen diplomas, pero no pueden encontrar trabajo. Se unieron a la lucha para reclamar independencia. Se supone que Gran Bretaña debió haberle dado a Camerún del sur la independencia, pero eso nunca fue una opción, al final hubo solamente dos opciones, unirse al Camerún francés o a Nigeria, porque una cosa que es cierta: los británicos tomaron la sección angloparlante y querían encajarla con Nigeria, no les importaba mucho porque sólo era una parte pequeña de territorio comparado con lo que ya tenían allá, por eso no les importó lo que los angloparlantes en Camerún querían y nos dijeron: «La única forma de alcanzar su independencia es uniéndose a uno de estos dos países». La opción de ser nuestro propio país nunca fue presentada porque pensaban que Camerún del sur no contaba con los recursos para gobernarse a sí mismo. La gente del sur prefirió unirse a sus hermanos del Camerún francés que a Nigeria, pero el lenguaje fue un problema desde el principio”.

¿Qué hay de la religión? ¿Está Camerún dividido además, como Nigeria, por la fe religiosa de sus habitantes?

“No, en Camerún no hay crisis religiosa. Hay cristianos y musulmanes pero nos llevamos bien, no hay problema en ese sentido. El problema siempre ha sido el lenguaje. Pero además, también está el problema de que la mayor parte de la población de Camerún del

⁷⁸ Desde luego, es un hecho incontestable que las élites anglófonas han sido copartícipes fundamentales del régimen «supremacista» francófono (Kofele-kale 1986; Eyoh, 1998, cit. en Jua & Konings, 2004, p. 614.).

sur no tiene trabajo. Tenemos recursos, petróleo y otras cosas, pero lo que pasa es que son extraídos y llevados a la zona francesa. Incluso en la misma zona donde extraen el petróleo, las personas que viven ahí no son empleadas, ellos traen a sus propios trabajadores. Toda la industria está en las manos de los francoparlantes, a los angloparlantes nos dejan sin nada. Aunque yo tenía mi negocio y estaba bien, la situación es diferente para la mayoría de la gente en Camerún del sur. Yo tengo parientes y amigos, todos con educación, pero ninguno ha podido encontrar un trabajo en el que puedan alcanzar puestos directivos porque esos lugares están reservados para francoparlantes”.

Camerún solía ser uno de los países más estables del África occidental, pero dos coyunturas recientes han cambiado esa realidad. Primero la expansión de las actividades de milicias leales a Boko Haram al norte del país. Segundo, circunstancia en la se sitúa la narración de James, la formación de grupos armados separatistas en las regiones angloparlantes al sur. Según estimaciones de Human Rights Watch (2018) alrededor de 700,000 personas se han visto obligadas a dejar sus lugares de origen debido a estos dos conflictos.⁷⁹

Al margen del debate a detalle sobre las particularidades de porqué y cómo surgieron las ideas separatistas en el Camerún del sur, tema larga urdimbre y por lo demás en extremo complejo, se ha determinado que el factor histórico decisivo ha sido el fallido proyecto poscolonial que ha llevado a que estas poblaciones entiendan «la nación» como «una prisión» (Ibíd.). Ciertamente es también que los procesos de liberalización política y económica de los años noventa han sido coadyuvantes para la formación de movimientos e ideologías separatistas en varias regiones, por ejemplo, la región Casamanza, al sur de Senegal, el Camerún anglófono, el enclave angoleño de Cabinda o la franja de Caprivi al noreste de Namibia (Konings, op. cit. p. 276).

⁷⁹ Según este informe Nigeria ha recibido más de 30,000 refugiados provenientes de Camerún, mientras que se calcula que 90,000 personas de nacionalidad nigeriana se han desplazado a territorio camerunés (HRW, 2018).

Destaca el hecho de que el *establishment* político y académico francófono ha tendido a referirse a la reivindicaciones separatistas anglófonas como un fenómeno sorprendente de reciente aparición (Jua & Konings, op. cit., p. 610). Al parecer, todos estaban convencidos de que el proyecto de “nationisme” del Estado poscolonial camerunés había eliminado efectivamente todo rastro de “anglofonidad”, o lo que ha sido definido como “el modo de vida distintivamente camerunés británico” (Ardener, 1967, cit. en *Ibíd.*). Asimismo, las élites francófonas han mostrado una clara inclinación a explicar el nacionalismo anglófono como efecto de la manipulación de algunos círculos descontentos con lo que los procesos de liberalización habían traído consigo, afirmando incluso que estas demandas nunca alcanzarían verdadera resonancia en el “arena pública” (Jua & Konings, op. cit. pp. 610-611).

En aquel momento (comienzos de la década de los noventa) los movimientos separatistas dieron inicio a una exitosa campaña de popularización del concepto de «los Camerunes del sur», según ellos, el nombre verdadero de los territorios que fueron anexionados por la República de Camerún en el plebiscito de 1961. A partir de 1994 el Consejo Nacional de los Camerunes del Sur (SCNC por sus siglas en inglés), que hasta ese momento había hecho llamados a una lucha pacífica, adoptó un lenguaje más agresivo para definir su objetivo político: la restauración de la autonomía originalmente prevista en la constitución federalista. Después de que en 1995 una delegación volviera de una reunión con representantes de la ONU, los líderes de la SCNC anunciaron en sus mítines que la independencia era una cuestión de tiempo debido a que el Camerún del Sur era, todavía, legalmente un territorio fideicometido del organismo internacional (Konings & Nyamnjoh, 2003, cit. en Jua & Konings, op. cit.).

De 1996 en adelante el movimiento perdió su fuerza inicial debido a dos factores fundamentales. En primer lugar, la eficacia de la política de cooptación y represión del régimen de Biya. En segundo, las divisiones internas dentro de la dirigencia de la SCNC, las cuales se acentuaron una vez que algunos de los líderes pioneros pasarán al retiro. Por una parte estaban las palomas, que favorecían una estrategia de desobediencia civil

pacífica, y por otra estaban los halcones, quienes preferían la vía expedita de la lucha armada (Ibíd. pp. 615-616), siendo La Liga Juvenil de los Camerunes del Sur (SCYL por sus siglas en inglés) una de las facciones que insistió más vehementemente en la necesidad de la insurrección (Konings & Nyamnjoh, 2000, cit. en Ibíd. p. 616).

En 1999 el movimiento reapareció con un “nuevo ímpetu” (Jua & Konings, op. cit. p. 616). El juez Frederick Alobwebe Ebong, uno de los líderes de la SCNC con estrechas ligas a la SCYL, organizó la toma de la estación de radio y televisión más importante de la región en Buea, y proclamó la independencia de los Camerunes del sur, presentando poco después todos los símbolos patrios acordes: bandera, escudo de armas e himno (Konings & Nyamnjoh, 2003, cit. en Ibíd.). Ese mismo año el presidente Biya no tuvo más remedio que reconocer la existencia de un «problema anglófono», si bien lo atribuyó a unos cuantos rebeldes y pillos de poca monta (Jua & Konings, op. cit. p. 616). Ante este escenario los nacionalistas anglófonos lanzaron un ultimátum: si el gobierno en Yaundé insiste en ignorar sus demandas y continua sin ofrecer garantías para una reforma constitucional “dentro de un tiempo razonable”, el movimiento no tendrá otra opción que seguir la vía independentista por todos los medios que ello requiera (Konings & Nyamnjoh, 1997, cit. en Jua & Konings, op. cit. p. 615).

Como ha relatado James, la crisis separatista volvió a los titulares en 2016, cuando abogados de las regiones anglófonas comenzaron a manifestarse públicamente exigiendo mayor reconocimiento a nivel institucional y espacios en el sistema legal del país. En octubre de ese mismo año los líderes del movimiento convocarían a una huelga general, llamado al cual se sumarían (un mes más tarde) los trabajadores de la educación. Para diciembre quedaría establecido el *Cameroon Anglophone Civil Society Consortium* (CACSC), organización dedicada a la defensa y el reconocimiento de los derechos civiles de la población angloparlante (Okereke, op. cit.).⁸⁰

⁸⁰ El pliego petitorio de la CACSC incluía los siguientes puntos. (1) El fin de las prácticas de marginación en las instituciones del Estado. (2) El retorno al sistema de dos estados federados que estaba previsto en los acuerdos de reunificación de 1961. (3) La preservación del sistema legal y

De manera similar a lo que sucedió en la década de los noventa, desde el inicio de las manifestaciones el gobierno de Biya ha sostenido públicamente que se trata de disturbios provocados por extremistas y alborotadores políticos.⁸¹ No obstante, en esta ocasión estrategia de represión e intimidación ha sido mucho más agresiva, hecho que a su vez provocaría que la CACSC adoptará tácticas más disruptivas. Por ejemplo, El 9 de enero de 2017 la dirigencia hizo el primer llamado a la *Operation Ghost Town Resistance*, acción que conminaba a todos los cameruneses anglófonos a permanecer en casa evitando cualquier clase de actividad cívica y económica: no trabajo, no escuela, no transporte, no bancos ni mercados. El gobierno de Biya respondió a esta iniciativa ilegalizando la CACSC y arrestando a varios de sus líderes, además de endurecer aún más las restricciones a los servicios de Internet y telecomunicaciones. A partir de este momento la diáspora anglófona asumirá la dirección del movimiento, dándole un giro radical a su agenda, ya no exigiendo la restauración del viejo federalismo, sino la independencia total de un Estado nuevo llamado *Federal Republic of Ambazonia* (Ibíd.).

Numerosos grupos nacionalistas anglófonos surgieron dentro y fuera de Camerún, siendo el más notable de estos la *Southern Cameroons Ambazonia Consortium United Front* (SCACUF). Inicialmente, esta organización continuó promoviendo medios basados en la

educativo de las regiones anglófonas, modelados según la tradición británica. (4) La liberación de las personas detenidas durante las protestas. (5) La rehabilitación de los servicios de telecomunicaciones que habían sido severamente restringidas en las regiones anglófonas (Okereke, 2018).

⁸¹ Tal como ocurrió en 1999, cuando la crisis separatista volvió a surgir en 2016 en Biya minimizó su importancia argumentando que se trata de un movimiento ilegítimo y de poco convocatoria. Sin embargo, se ha reportado que un alto mando en el gabinete de seguridad del régimen de Biya le dijo a un periodista encubierto que las milicias (Ambazonian Restoration Forces) superan en capacidad operativa al ejército nacional a pesar de contar con elementos con poco o ningún entrenamiento. La victoria ideológica es de los separatistas, parece haber admitido el funcionario, y la posibilidad de que alcancen su objetivo es cada vez más cercana. Samuel Ikome Sako, presidente del “gobierno interino” de la «República Federal de Ambazonia» ha declarado en varias oportunidades que la lucha no cesará hasta alcanzar la independencia y que todos los esfuerzos del gobierno en Yaundé están destinados al fracaso (Agbaw-Ebai, 2019).

desobediencia civil y las protestas masivas,⁸² sin embargo, para septiembre de 2017 su estrategia de lucha comenzaría a tonarse violenta. En un discurso pronunciado en noviembre de ese año, cada vez más cuestionado por el continuo deterioro de la situación de las regiones anglófonas, el presidente Biya declaró la guerra a los separatistas y aseguró que se trata de grupos terroristas que se hacen pasar por secesionistas para desestabilizar y promover divisiones en la sociedad (Ibíd.).⁸³

El gobierno adoptó entonces una estrategia aún más punitiva contra de la población civil argumentando labores de contra-insurgencia. Notablemente, a finales de 2017 reprimió con violencia protestas que habían sido organizadas para conmemorar simbólicamente la independencia de la nueva república, hechos en los que perdieron la vida más de veinte personas. De acuerdo con información de Human Rights Watch (2019), a partir de esas fechas los abusos de parte de las fuerzas de seguridad en se han vuelto más graves, llegando al extremos de reducir aldeas enteras a cenizas y llevar a cabo ejecuciones sumarias.⁸⁴ Paralelamente, las milicias separatistas también implementaron su propia campaña de coacción y disrupción de la vida civil en las regiones afectadas incluyendo prácticas como el secuestro y la extorsión.

La literatura señala que el separatismo es desde hace al menos 25 años una tendencia en todo el continente: los criterios de “autoctonía” con relación a las políticas de pertenencia e identidad son cada vez más importantes (Evans, Mercer & Page, 2010, p. 345). En

⁸² El 22 de septiembre de 2017 la SCACUF llamó a la población en general a realizar manifestaciones exigiendo la secesión. Las protestas fueron pensadas como telón de fondo al pronunciamiento de la independencia de la nueva república en voz de Sisiku Julius Ayuktebe el primero de octubre de ese mismo año (Okereke, 2018).

⁸³ El think-tank *International Crisis Group* estima que existen alrededor de 10 milicias activas principalmente en áreas rurales. De entre estos destaca la Ambazonia Self Defense Council (ASDC), también conocida como Ambazonia Restoration Forces (ARF), por su capacidad de ataque y nivel de sofisticación. Ver <https://www.bbc.com/news/world-africa-45723211>

⁸⁴ Desde el inicio de las protestas se ha documentado que la respuesta del gobierno ha sido una represión brutal del movimiento, política que se sirvió del marco legal de la legislación antiterrorista promulgada en 2014 para combatir la amenaza de Boko Haram en el norte (Matfess, 2018).

Camerún esta tendencia se ha manifestado con particular intensidad, ya que se trata de un Estado poscolonial que nunca ha dejado de instrumentalizar las nociones de pertenencia nacional, etnolingüística y religiosa de sus habitantes para su propio beneficio. El objetivo en todos los casos ha sido asegurar una base política fuerte para combatir a los opositores en cada una de las regiones del país, fomentando así «localismos» que debiliten la formación de ideologías y movimiento críticos. Específicamente, el ascenso de la “autoctonía” en Camerún estuvo asociado al afianzamiento del sistema multipartidista, ambos factores fundamentales para que el debate político nacional quedara definido por las divisiones etno-territoriales de cada región y mucho menos por la idea de una «identidad nacional» camerunesa (Ibíd. p. 346).

Este proceso iterativo de redefinición de lo autóctono y lo foráneo que clasifica a las personas en órbitas siempre sub-dividibles y en conjuntos siempre más pequeños (Nyamnjoh, 2007, cit. en Ibíd. p. 347) ha dado lugar a que “el espectro de las identidades discretas” (Englund, 2004, cit. en Ibíd.), particularmente en las áreas rurales, evolucione hacia un “tribalismo político” (Lonsdale, 1992;1994, cit. en p. 358) se ha convertido en la lente a través de la cual la mayor parte de los cameruneses vive la política (Nyamnjoh, 1999, cit. en Ibíd. p. 358).

“Yo tenía una pequeña tienda en una aldea llamada Wotutu, cerca de Limbe. Ahí vendía distintos tipos de mercancías. En una ocasión, el 29 de septiembre de 2018, estaba en mi tienda cuando entraron cuatro personas. Estaban armados. Eran entre siete y ocho de la noche. Al verlos armados pensé que eran ladrones. Uno de los hombres me dijo que no tuviera miedo, que no iban a robarme. Dijeron que querían presentarse, que eran las Fuerzas de Restauración de Camerún del Sur⁸⁵ y que habían venido a reclamar apoyo y a organizar a la población. Ese día ellos decían lo que se podía y lo que no se podía hacer. Me dijeron que no había pagado mis respetos al grupo como camerunés del sur. Yo les dije que no tenía nada para darles. Ellos me pidieron dinero, una contribución para que pudieran continuar su lucha. Yo les dije que no podía darles nada. Ellos dijeron que si no les daba

⁸⁵ Ambazonia Self Defense Council (ASDC).

algo se llevarían todo lo que encontraran en la tienda. Yo me quedé sentado y callado. Se llevaron dos bolsas [costales] de arroz y frijol, también aceite. Yo no pude hacer nada. No es fácil, no puedo reportarlo a la policía porque ellos son muy, muy peligrosos. Si lo intentas y se enteran volverán por ti. Esa fue la primera vez”.

“La segunda vez que vinieron fue el 25 de enero de 2019. Yo no estaba en la tienda, había dejado encargado a mi primo, estaba fuera de la ciudad porque había ido a comprar unas cosas. De camino de regreso mi primo me llamó y me dijo que había unos hombres en la tienda diciendo que querían verme. Uno de ellos tomó el teléfono y dijo «Somos las Fuerzas de Restauración de Camerún del Sur, hemos venido a reclamar su apoyo». En ese momento yo comencé a gritarle por el teléfono: «¿Cuál apoyo?! ¡Yo no les debo nada a ustedes!». Colgué la llamada. Como en mi tienda tenía machetes, alrededor de quince, no se llevaron nada más. Cuando llegué ya se habían ido. Estaba muy confundido, no sabía qué hacer, no pude hacer nada. Llamé a mi hermano y le expliqué la situación. Él me dijo que dejara todo porque ellos ya sabían quién era yo. Amenazaron a mi primo, le dijeron que si la próxima vez no teníamos un pago listo iban a quemar la tienda”.

La ira y la protesta son correlativas a la comisión de la injusticia. No puede ser de otro modo. La imprudencia de James puede entonces leerse como un acto, ciertamente osado e intempestivo, incluso desesperado, que busca reivindicar la autonomía negada por la extorsión. Ante la confusión reverberante después de la amenaza de las ASDC, James busca alivio en el consejo de su hermano mayor, sólo para encontrar la ineludible verdad: la huida es lo único que queda. Dejarlo todo porque se habita un territorio en el que distintos poderes necropolíticos se superponen para hacerlo inhabitable. Un territorio donde existen formas de gobierno que en últimos términos sancionan la diferencia entre la vida y la muerte, pero que también someten a su ley la «vida social» de sus habitantes. “Ese día ellos decían lo que se podía y lo que no se podía hacer”. La frase de James es tan vaga como ilustrativa: en su comunidad y región de origen operan fuerzas no-estatales que ejercen la violencia para reglamentarizar la vida de los ciudadanos. Un estado de excepción que se experimenta fugazmente pero que no por ello deja de tener consecuencias fatales. “Ese

día”, durante esas horas y esos minutos, el poder sobre la vida y la muerte quedó manifiesto en una demanda de lealtad etnonacional. “Ese día” marcaría el momento a partir del cual la excepción se vuelve regla: la inminencia de la violencia asesina, cada vez menos una posibilidad como cualquier otra, cada vez más como una certeza que se conjuga con la arbitrariedad en su dimensión más inefable, es decir, como fortuna y destino.

“Tales fueron las cosas que el día 13 de diciembre mi primo y yo fuimos a Duala, la capital económica de Camerún, para comprar cosas para la tienda. En el camino de vuelta nos topamos con un control militar sorpresa. Revisaban a todos los autos. Cuando le presente mi credencial de identificación el soldado la tomó, la examinó y me dijo que lo siguiera. Había muchos autos estacionados. Abrió su lap top, me miró una vez más, tecleo mi nombre y apareció una fotografía que yo jamás había visto, no sé de dónde la sacaron. En la foto yo estaba en el campo en algún lugar viendo un partido de fútbol. Me preguntaron «¿Ese eres tú?» Yo les dije que sí. «¿Este es tu nombre?» Sí, les dije. Después me preguntaron por el nombre de mi tienda. Me dijeron que había estado apoyando a los terroristas con comida y armas. Antes de que pudiera explicarles nada comenzaron a golpearme [...] fue en ese momento preciso que lo perdí, porque cuando comenzaron a golpearnos él trató de escapar y entonces [...] le dispararon [...]”.

El recuerdo es tan poderosamente vivido que James debe hacer una pausa larga. Su llanto tenue rompe el silencio. Lamento no haber percibido y respetado la inconmensurabilidad de su dolor. Coloco mi mano sobre su antebrazo y le dirijo palabras a destiempo, movido por la angustia, le digo que no era mi intención hacerle evocar pasajes tan penosos y que quizá sea mejor detener la entrevista. Él levanta el rostro y seca sus ojos. Dice que está bien, que podemos continuar. Intenta retomar la conversación, pero no lo logra la primera vez. Pasan unos segundos.

“Le dispararon a mi primo frente a mí por tratar de escapar. Yo había comprado ese auto para él, para que pudiera salir del área [donde estaba la tienda] debido a la crisis, porque ellos comenzaron a quemar la aldea [Wotutu]. Él tuvo que irse y encontrarme después. Me

dijo lo que había pasado, entonces fuimos a comprar el auto juntos. Nos arrestaron cuando veníamos de regreso”.

El anacronismo en el relato es evidente. James cuenta que el 13 de diciembre del 2018, es decir, poco mas de un mes antes del segundo encuentro con las ASDC el 25 de enero, él y su primo se hallaban en Duala realizando compras para la tienda. ¿Cómo explicarlo? ¿Se trata de un ejemplo clásico de lo que la teoría freudiana denomina negación? Es decir, ¿ha confundido James las fechas, presumiblemente por el terrible trauma que implica haber presenciado el asesinato artero de su primo, como rechazo fantasmático de lo que inevitablemente aconteció aquel día infausto?

Antropológicamente esta dislocación del tiempo también podría ser leída como algo más que un mero equívoco. Un tiempo fuera del tiempo. Una temporalidad en la que las fechas son intercambiables o movibles, no porque el sistema que les da lugar, conceptualmente, desaparezca o deje de ser importante, sino porque se trata de una experiencia que está atravesada por afectos indescriptibles que no obstante establecen un sentido muy específico del «antes» y el «después» del acontecimiento fatídico. La experiencia traumática, el atestiguamiento de la muerte violenta de un ser amado y posterior detención, tortura y amenaza sobre la propia vida, en el marco de sucesos históricos que trastocan, conjeturablemente, la organización espacio-temporal.

La incongruencia de fechas puede ser interpretada, pero eso no quiere decir que lo que se evidencia ahí, el colapso espacio-temporal a propósito de una experiencia límite cercana a la muerte, deje de suponer un enorme reto metodológico. Desde hace tiempo que en casi todo el espectro de las ciencias sociales se da por hecho que no es recomendable desestimar lo que la subjetividad, menos aún cuando se trata de una experiencia traumática, puede revelar acerca de procesos y conflictos sociales complejos. ¿Pero qué lugar debemos darle en cuanto dato etnográfico? ¿Cómo trabajar con el malentendido o la confusión temporal cuando se hace investigación antropológica?

Para dar respuesta a este tipo de interrogantes sería necesario pasar revista a los estudios clásicos y recientes sobre la relación entre la percepción del tiempo y las experiencias traumáticas, y comparar lo que se ha escrito al respecto con los hallazgos de la etnografía. Esta es otra tarea que habrá que dejar pendiente, pero quizá sea suficiente con apuntar que el anacronismo, tal y como se muestra en el relato de James, muy probablemente sea una versión de la función del olvido que no es aquella del olvido como hecho político (Connerton, 2008), es decir, vinculado a la determinación que el poder ejercer sobre la temporalidad percibida y medida, sino *otra* forma que tiene que ver con procesos de metabolización de la experiencia traumática a nivel del cuerpo psíquico, “el deseo simultáneo”, al relatar su historia, “de testimoniar y olvidar” como posibilidad de “retornar” a la vida (Pollak, 2006).

“Después de haberme interrogado y torturado, después de haberle disparado a mi primo, quemaron el auto. Uno de ellos me golpeó la cabeza y perdí la consciencia. Me llevaron a un lugar, no sé dónde. Me tiraron junto a los cuerpos de varias personas. No sé si pensaron que yo también estaba muerto. Uno de ellos se acercó. Yo traté de girar mi cuerpo. Me llevaron de vuelta al auto y de ahí a un edificio vacío. Ahí me quedé tres días, sin comida, encerrado en una habitación pequeña. Una habitación muy oscura durante tres días”.

“Mi hermano mayor, que no vive en la misma área, fue a buscarme. Una persona le dijo que se habían llevado a muchos detenidos y que nos habían matado a todos. Él había estado llamando a mi teléfono celular esos tres días. Ellos apagaron el teléfono durante un tiempo, pero al final contestaron una de las llamadas. Le dijeron que estaba muerto, que no se molestara en llamar a ese número otra vez, pero él insistió hasta que un día, alrededor de la medianoche, recibió una llamada. Le dieron instrucciones para llegar a un punto de encuentro”.

El descrédito ante la muerte anunciada, la insistencia sobre la posibilidad de la vida aún cuando el contexto confirma lo peor, termina por manifestarse un día preciso, un tiempo en el que la esperanza se materializa y la historia cambia. Tras la desaparición, conociendo los

antecedentes, el hermano mayor de James (el único miembro de su familia que vive fuera de las zonas afectadas por el conflicto) decide ir a buscarlo. Al llegar encuentra un rumor enmascarado como verdad. Cuestiona esa verdad impuesta, movido por el amor a su hermano desaparecido, con el presentimiento de que vive aún.

Se ha señalado que el concepto de esperanza, pese a su enorme importancia para la vida de los seres humanos, en modo alguno solamente en contextos religiosos, ha sido relativamente poco estudiado desde la perspectiva de las ciencias sociales, y que esto se debe a que la temporalidad que el concepto de esperanza conlleva se opone radicalmente al tiempo frenético de la modernidad y de los modos de producción capitalista (Capranzano, op. cit.). En apartados anteriores ya se ha hecho mención de una tesis que parece confirmarse también en este punto de la narración que James nos comparte. Esperanza y deseo se conjugan hasta el punto de volverse, fenomenológicamente hablando, casi indistinguibles. La literatura indica que ha sido Minkowski (1970, cit. en Ibíd.) quien ha abordado más a detalle esta relación. Por desgracia no hay aquí espacio suficiente para discutir todo lo que este trabajo podría aportar. Luego, se anota solamente que para el psiquiatra polaco-francés se trata de una relación esencialmente afirmativa, quizá en el sentido de lo que Hedeigger llamó «sorge», a saber, el cuidado de la vida humana que insiste en el mundo al que ha sido arrojada (Capranzano, op. cit.).⁸⁶ La pregunta antropológica no puede hacerse esperar. ¿Puede asumirse (como lo hace Minkowski) que el deseo y la esperanza son dos conceptos que corresponden a hechos y experiencias “transculturales, translingüísticas y transhistóricas” (Ibíd.)? La cuestión no se resuelve, como podría pensarse, aduciendo que la percepción que tenemos del mundo está determinada por el lenguaje. Esto podría o no ser así, lo importante es discernir cómo el lenguaje afecta nuestra experiencia y las teorías que formulamos acerca de esta (Ibíd.).

⁸⁶ Notablemente, un poco en el sentido de la dialéctica biopolítica que se ha venido trabajando hasta este punto de la investigación, Capranzano (2003) ha llamado la atención sobre el hecho de que la esperanza también puede llevar a una parálisis, tal como sucede en algunas manifestaciones depresivas.

“Yo estaba encerrado y ese día uno de ellos vino y me dijo que lo siguiera. Tenía tanto miedo, me habían dicho que debía que entender que iba a morir. También venían a preguntarme todos los días por aquellos muchachos [las ASDC], yo les decía que yo no tenía nada que ver con ellos. Como no creían lo que les decía, me golpeaban todos los días. Me golpearon hasta tal punto que ya no podía ni hablar. Cuando mi hermano vino estaba muy asustado, pensé que finalmente habían decidido matarme. Me llevaron a otra habitación. Ahí vi a mi hermano sentado ahí junto a este hombre, este jefe militar. Cuando mi hermano me vio comenzó a llorar, dijo que le habían dicho que estaba muerto. El jefe militar comenzó a gritar que no deberíamos estar llorando. Le dijo a mi hermano que estaba detenido debido a que una información proveniente de la capital me identificaba como colaborador con esos hombres [los separatistas] y que se solicitaba mi captura muerto o vivo”.

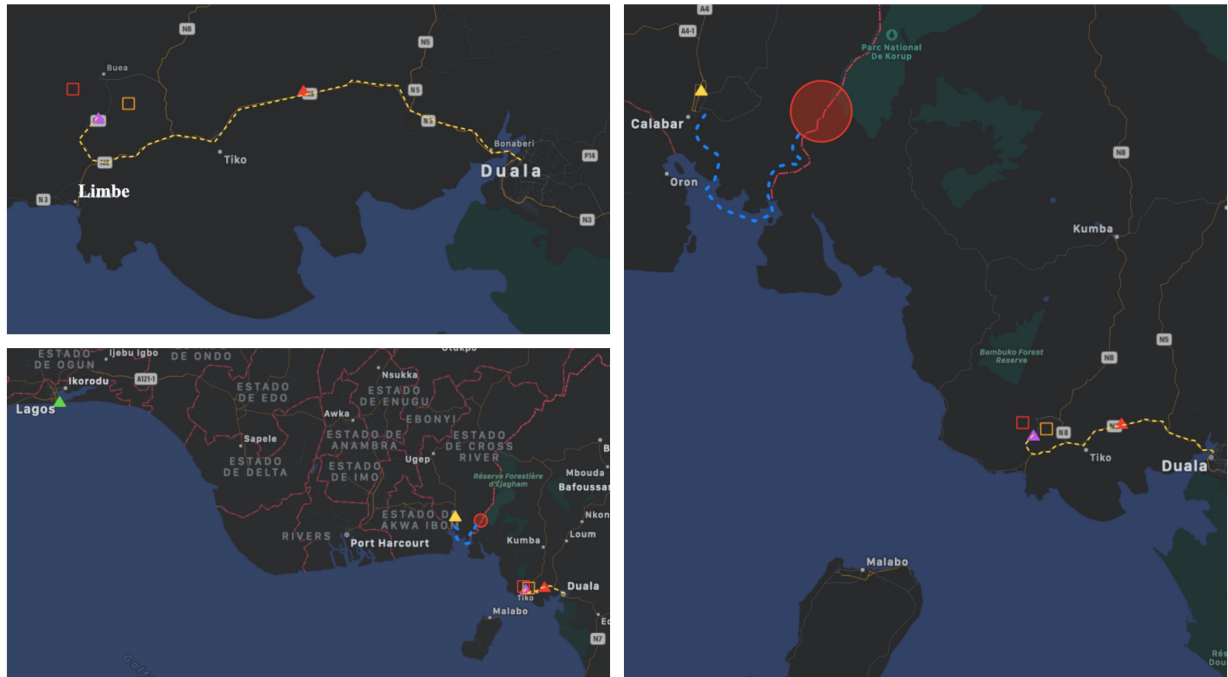
Necropolítica en su máxima expresión: para el Estado poscolonial camerunés que personas como James vivan o mueran es algo casi irrelevante. Si la orden de aprehensión no distingue entre un prisionero muerto y uno vivo, ¿qué es lo que legitima tal indistinción? La administración de la muerte en un estado excepción que se ha vuelto la regla. La insistencia sobre la vida de quién alcanza a resistir a la violencia más abyecta y de quienes están convencidos de su supervivencia se materializó en esta historia en la salida clandestina de un territorio que se ha vuelto inhabitable. Es casi imposible de imaginar lo que una y otra de esas formas de insistencia sobre la vida puede significar en términos, precisamente, de la experiencia.⁸⁷ No obstante, lo que el relato muestra es que cuando no existe aún el tiempo de la conmemoración, la muerte del ser amado puede anunciarse y pronunciarse como un hecho fáctico, pero a nivel anímico y simbólico ello no puede quedar inscrito si no hasta que llega un tiempo de conclusión que se da siempre en el orden de una cierta ritualidad. La presencia o ausencia de un cuerpo que velar y enterrar, lo sabemos bien, es una condición material que permite o impide inscribir simbólicamente la muerte.

⁸⁷ En el apartado *Las entrevistas* se dedica un comentario extenso sobre este tema.

Si en todas las historias de supervivencia, con todas sus variaciones imaginables, “se encuentra un núcleo resistente, un hilo conductor, una especie de leitmotiv”, ello se debe a que se trata de “instrumentos de reconstrucción” de lo que la experiencia límite, o bien redujo a su mínima expresión, o bien hizo desaparecer momentáneamente (Pollak, op. cit.). En la narración ese núcleo está dado por lo que llamé insistencia sobre la vida. Ante la imposición del olvido (“Le dijeron que estaba muerto, que no se molestara en llamar a ese número otra vez”) podemos especular que la insistencia de su hermano es directamente proporcional a la capacidad de resistencia que él mismo hubo de encontrar para soportar las condiciones infrahumanas y el abuso constante al que fue sometido, pero sobre todo la sentencia que le había sido dictada (“me habían dicho que tenía que entender que iba a morir”).

“Mi hermano comenzó a explicarle que yo le había contado de las amenazas de estas personas, que no podíamos acudir a la policía debido a lo que ellos son capaces de hacer. Tratamos de explicarle al jefe pero él no quería escucharnos. Dijo que si tenía suerte podría presentar mi caso ante el juez de la cárcel. Mi hermano le suplico que al menos me ayudara a salvar la vida. Él le contesto que solamente le había permitido verme para que supiera que estaba vivo y que si había alguna posibilidad de que fuera liberado ello tendría que ser bajo dos condiciones. Primero, que en el momento en que me dejen ir yo tengo que salir de Camerún. La segunda condición es que tengo que darle 700,000 francos [alrededor de 1,200 dólares]. Este hombre dijo que teníamos que pagar esa suma pero que ese dinero no era suficiente para garantizar que iba a salvar mi vida. Nosotros le rogamos pero él dijo que ese dinero sólo significaba que me dejarían enfrentar la ley y que si no podíamos asegurarnos de que dejaría el país, deberíamos abandonar todas nuestras esperanzas ya que él no quiere nada que pueda implicarlo conmigo, pues las instrucciones habían sido que me capturaran vivo o muerto. Después dijo que tenía que saber a qué país pensaba huir si fuera liberado. Yo no supe qué decirle porque yo nunca había salido de Camerún. Él me dijo que podía irme a Nigeria, que es adonde mucha gente se ha ido. Finalmente dijimos que sí, entonces el jefe le dijo a mi hermano que se fuera a preparar mis cosas para irme al siguiente día. Ellos le llamaron para saber cómo iba con los preparativos, porque el jefe

militar le había dicho que debía arreglar un bote con todo lo necesario para llegar a Nigeria por la noche. Mi hermano fue e hizo todo lo necesario. Ellos llegaron conmigo y me pusieron en un vehículo militar. Nos dirigimos a un lugar donde se cruzan dos caminos, cerca de la frontera. Le dijeron a mi hermano que ahí nos encontraríamos. Mi hermano les entregó el dinero pero después el hombre le dijo que quería asegurarse que de en verdad iba a dejar Camerún, de modo que nos seguiría todo el camino. Me llevaron en el auto militar hasta el río. Ahí le dijeron a mi hermano que llamara al hombre con el bote. Cuando el hombre llegó ellos comenzaron a hacerle preguntas. Le dijeron que si las cosas no salían como les habíamos dicho él también tendría problemas. El hombre les dijo que íbamos para Nigeria. Él era nigeriano. Sí, nos dejó y después se fue. Mi hermano y yo nos quedamos ahí en la frontera por poco tiempo. Así fue cómo logré escapar de Camerún”.



- ▲ Detención (13 de diciembre de 2018)
 - ▲ Wotutu (tienda)
 - Primera amenaza de las ASDC (29 de septiembre de 2018)
 - Segunda amenaza de las ASDC (25 de enero de 2019)
- ⋯ Trayecto de Duala a Wotutu (detención)
 - ⋯ Huida en bote hacia Nigeria
 - Área aproximada de liberación
 - ▲ Campo de refugiados
 - ▲ Segunda huida (inicio de viaje transcontinental)

Fig. 14. Elaboración propia.

La huida de James se completa en dos tiempos y se plantea como la única posibilidad

¿Porqué decidió dejar Nigeria?

“No pude quedarme. Lo intenté, estuve ahí por casi dos meses. Incluso tuve que dejar el área a la que había llegado primero porque ese lugar, una ciudad que se llama Calabar, es el sitio más cercano a la frontera. Por eso llegan ahí todas las personas que vienen huyendo de

las zonas angloparlantes de Camerún, viven ahí en un campo de refugiados. Yo no podía quedarme porque a mí me persigue el gobierno. Te puedo decir que Nigeria está trabajando coordinadamente con el gobierno de Camerún, porque la mayoría de los activistas y otros que criticaban al gobierno y que huyeron hacia Nigeria fueron apresados por la policía y devueltos a Camerún. No estaba seguro ahí, incluso Lagos no era suficientemente seguro. Entonces hablé con mi amigo en Nigeria, él comenzó a darme idea sobre el viaje, llegar a Ecuador y después buscar asilo en Estados Unidos”.

Human Rights Watch (2019) ha confirmado la estrecha colaboración entre las autoridades de Nigeria y Camerún, destacando el arresto de 9 líderes separatistas en Abuja el 5 de enero de 2018 efectuado por oficiales de la agencia de inteligencia más importante de Nigeria. Asimismo, resalta el hecho de que en diciembre de 2017 el presidente Biya haya enviado una delegación que fue recibida por el vicepresidente de Nigeria, Yemi Osinbajo, en lo que pretendió aparecer como una visita diplomática protocolaria, pero que reportes independientes han denunciado sirvió para afinar los detalles de un acuerdo de colaboración secreto entre ambos gobiernos cuyo objetivo es la captura de los 15 líderes más prominentes del movimiento separatista (AI, 2018). Inicialmente ambos gobiernos negaron esta colaboración, pero tras superar algunas tensiones circunstanciales⁸⁸ comenzarían a reconocer y agradecer públicamente la labor de su contraparte en materia de seguridad.⁸⁹

La literatura señala que las relaciones entre Nigeria y Camerún ejemplifican lo que ha sido una tendencia en todo el continente, a saber, el respeto de “las fronteras sacrosantas” heredadas por las administraciones coloniales y formalizadas con la fundación en 1963 de la Organización para la Unidad Africana (reemplazada en 2002 por la Unión Africana), aunque también sea cierto que existen en la actualidad varias disputas territoriales, por ejemplo, entre Etiopía y sus vecinos Somalia y Eritrea, las mismas Nigeria y Camerún, o

⁸⁸ En diciembre de 2017 soldados cameruneses ingresaron a territorio nigeriano mientras realizaban labores de contra-insurgencia.

⁸⁹ Ver <https://www.premiumtimesng.com/news/headlines/254682-nigerias-sss-arrest-cameroons-separatist-leaders.html>

entre Congo-Kinshasa y Uganda (Konings, op. cit. pp. 275-276). Puede apuntarse que estas disputas no necesariamente obedecen a proyectos nacionales que buscan consolidar espacios etno-culturales acordes a su particular visión del Estado poscolonial, tanto como a la lucha por todos los medios que el estado-nación debe sostener para hacerse de recursos que se consideran vitales. O sea, que el Estado poscolonial africano en general se encuentra en un constante estado de lucha para asegurar su supervivencia (Mbembe, 2000, cit. en *Ibíd.* p. 276).⁹⁰

Asimismo, puede afirmarse con certidumbre que las fronteras de los Estados poscoloniales africanos históricamente han sido “esencialmente permeables” y facilitadoras del flujo de fuerza de trabajo y bienes de consumo y de la acumulación de capitales gracias al dinamismo de las economías formales e informales de un régimen fronterizo blando (Fanso, 1986, cit. en *Ibíd.*). Desde luego, lo anterior no quiere decir que los conflictos sean inexistentes. Como suele ser el caso con las fronteras nacionales alrededor del mundo, en África el movimiento de personas siempre ha producido muchas más complicaciones que el flujo de mercancías. En no pocas ocasiones los extranjeros en países africanos, casi siempre otros africanos, han sido utilizados como chivos expiatorios por líderes oportunistas que les acusan de traer consigo amenazas demográficas, económicas o políticas (Konings, 2001, cit. en *Ibíd.*).

La literatura también señala que el establecimiento de la frontera internacional no solamente no detuvo el dinamismo de los intercambios y circulaciones en la *borderland* poscolonial nigeriano-camerunesa. Al contrario, parece haber funcionado como estímulo a los flujos de personas y mercancías pese a los cambios legales y políticos que la conformación de ambas repúblicas trajo consigo (Konings, 2005, p. 284). Pese a las diferencias históricas y las tensiones contemporáneas entre nigerianos y cameruneses

⁹⁰ La frontera entre el Camerún anglófono y Nigeria ha sido objeto de contención desde el periodo inmediato a la independencia (1960-1961). En la década de los noventa las fuerzas armadas de ambos países se vieron inmersas en confrontaciones constantes que a la larga han constituido una muy prolongada guerra por la soberanía sobre la península de Bakassi, un área rica en petróleo (Konings, 2005, p. 276).

anglófonos, en términos sociales, se ha documentado que ambas comunidades comparten instituciones y asociaciones en términos de cordialidad y apoyo mutuo (Ibíd. p. 285). Simpatías que quedaron manifiestas incluso en los peores momentos de la guerra de Biafra, pues la opinión pública en el Camerún anglófona siempre tomó partido por los separatistas, en contraste con la política oficial del gobierno en Yaundé (Ibíd. p. 286). Sin lugar a dudas, lo anterior puede leerse como una manifestación más de rechazo a una reunificación con la *République* estructurada como sometimiento y marginación (Kofele-Kale, 1981, cit. en pp. 286-287). Notablemente, el gobierno camerunés ha seguido una estrategia de demonización de los vínculos entre los «anglos» nigerianos y los «biafrans» del Camerún del sur, lo cual se ha traducido en una campaña de hostigamiento dirigida especialmente a las comunidades inmigrantes nigerianas (igbo) desde mediados de los sesenta (Konings, op. cit. p. 287).⁹¹

2.9. Conclusión: modernidades y movilidad

Las narraciones recuperadas muestran que la huida (o la fuga) para salvar la vida y el viaje (o el éxodo) para encontrar la «nueva vida» son los comunes denominadores de la movilidad de los jóvenes provenientes del África occidental que llegan a Tijuana. Huir para no morir, moverse para vivir. La movilidad como lucha por la vida y como movimiento a contrapelo de la historia, o mejor, del entendido modernista que hace de la historia un progresión infinita hacia la redención humana por medio de la técnica y el saber.

Pero al margen de las múltiples reflexiones filosóficas o hasta teológicas que los relatos conllevan, estas formas de entrada en los circuitos de movilidad contemporáneos exigen ser pensadas políticamente, lo cual quiere decir que es necesario “pensar sobre el conjunto” de las crisis que desencadenan el desplazamiento junto a las “tensiones que marcan hoy el concepto y la propia práctica institucional de la ciudadanía” y de otros índices de adscripción como la etnicidad, el lenguaje o la religión (Mezzadra, 2005). Pensar

⁹¹ Es común que los cameruneses francófonos se refieran a quienes en teoría son «sus hermanos» con sobrenombres como “Anglo fools”, “Biafrans” o simplemente nigerianos (Jua & Konings, 2004, p. 625). Notablemente, Emah Basile, quien fuera alcalde de la capital Yaundé por más de veinte años, alguna vez se refirió a los angloparlantes como “enemigos dentro de la casa” (Ibíd.).

políticamente los procesos de movilidad nos lleva también a la posibilidad de su análisis como movimiento social con "demandas subjetivas de ciudadanía" (Ibíd.). Esto es, de una interpelación al reconocimiento de estas demandas por parte del Estado y también al cumplimiento de su función como garante de los derechos humanos y civiles, y en última instancia, como protector de la vida. Así pues, estas historias de movilidad comprueban que:

“[...] por una parte, todas las prácticas políticas de los gobiernos, o aun de quienes se les enfrentan, tienen como meta la vida —sus procesos, sus necesidades, sus fracturas—; por la otra, la vida entra en el juego del poder no sólo por sus umbrales críticos o sus excepciones patológicas, sino en toda su extensión, articulación, duración. Desde este punto de vista, ella excede por todos lados a las redes jurídicas que intentan enjaularla. Esto no implica, como ya lo advertimos, un retroceso, o una restricción, del campo sujeto a la ley. Antes bien, la propia ley se traslada progresivamente del plano trascendente de los códigos y las sanciones, que conciernen en esencia a los sujetos de voluntad, al plano inmanente de las reglas y normas, que en cambio se aplican, sobre todo, a los cuerpos” (Esposito, 2006, p. 48).

La movilidad se constituye como lucha por la vida, enfrentada directamente a prácticas biopolíticas del Estado y de organizaciones o entidades no estatales, que pueden ir desde el humanitarismo de las organizaciones no gubernamentales, las organizaciones de la sociedad civil u organismos supranacionales, al gobierno de la vida por medio de la administración de la muerte, como en el caso de las milicias de Boko Haram o los *Amba Boys*. Pasando por «la crisis» del discurso democrático-liberal en el «norte global», pero sobre todo de la subordinación abierta de los derechos humanos⁹² al paradigma de la seguridad nacional, pese a que esta «crisis» en modo alguno es un asunto nuevo puede decirse que «lo novedoso» es que ha quedado en evidencia que tanto en los países desarrollados y civilizados, como los países atrasados e incultos, los derechos humanos han

⁹² Y con ello el derecho positivo de los Estados y el Derecho Internacional público (Ntambwe, 2010).

servido más para que los estados nacionales (los cuales se suponen capaces de imponer y defender su derecho de Estado) desarrollen e implementen formas de «violencia biopolítica» justificadas en nombre del «interés nacional». Esto es, históricamente han sido un instrumento político y no jurídico (Ntambwe, 2010).

Una hipótesis arriesgada, pero al parecer sustentada en la «evidencia» etnográfica: que la movilidad no puede dejar de ser biopolítica en el sentido de una lucha que se constituye como un riesgo para la vida misma («arriesgar la vida para salvar la vida») y puesto que en ella confluyen fuerzas que se despliegan en la “creciente superposición” del campo de la política y del derecho, y todo lo que concierne a la diferencia entre la vida y la muerte (Esposito, 2006, op. cit. p. 15), algo que es especialmente cierto para la movilidad indocumentada o irregular.

“O la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte, O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiviza definitivamente. O es política de la vida, o sobre la vida” (Ibíd. p. 53). Discutiblemente, esta definición puede leerse en lo que Jericho resumió como la ley del “«Cada quien para sí mismo»”, anti-ética impuesta por las condiciones extremas del paso a pie por El Darién, mismas que a su vez son resultado de las políticas de control y disuasión de la movilidad bien establecidas en los países latinoamericanos; pero también la contraposición que él ha denominado «sacrificio», acto político-ontológico manifiesto en una praxis de solidaridad y comunitarismo fundamental que pone en riesgo la propia vida.

Ciertamente, en todos los relatos recuperados en este trabajo se repite, de las formas más variadas, este tipo de encuentro de *fuerzas que empujan a la vida* y *fuerzas que empujan a la muerte* desde que inicia la huida, en la continuación del viaje, a la llegada de un destino que puede no ser el que se había previsto originalmente (en los casos en que éste estaba prefigurado). La movilidad de los jóvenes provenientes del África occidental que llegan a Tijuana también es probatoria de aquella otra característica de los regímenes biopolíticos contemporáneos:

“Hoy en día se debe llevar la reflexión a ese ámbito: el cuerpo que experimenta de manera cada vez más intensa la indistinción entre política y vida ya no es el del individuo; tampoco el cuerpo soberano de las naciones, sino el cuerpo, a la vez desgarrado y unificado, del mundo” (Ibíd. p. 20).

En general, la lectura que se ha dado a esta movilidad se inclina hacia una perspectiva de la biopolítica *fundamentalmente* afirmativa, a saber, como todo “aquello que no es soberanía” (Ibíd. p. 55) y que sirve para identificar lo que “hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos” y lo que “convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 1976, cit. en Ibíd. p. 51). No obstante, también puede leerse a propósito de que ha sido denominado “la tradición kinética de la modernidad” (Sloterdijk, 2006a, p. 38), a saber, como un imperativo *esencial* al movimiento entendido como la «única» posibilidad ética en la modernidad: movilización en un sentido casi a la par de la definición marcial, o sea, como imperativo político-moral.

No es casual que en cualquier lugar se espere que los inmigrantes deban ser mejores ciudadanos incluso que los nativos, pues para eso se les abrieron las puertas, para que aportaran (generalmente fuerza de trabajo) sus talentos a la sociedad que les «acoge». El movimiento como un asunto político-moral, porque es innegable que la modernidad se ha definido a sí misma en términos kinéticos, realización y existencia se dan en términos de progreso, incluso llegando al extremo en el que el progreso también es la única expresión del movimiento admitida: “una kinética y kinestésica fundamental cuyo objetivo final es la eliminación de los límites del movimiento humano” (Ibíd. p. 37).

En paráfrasis, la movilidad de los jóvenes africanos que llegan a la frontera norte, de quienes podría decirse fueron obligados a tomar una decisión que les sitúa en una de las mayores paradojas biopolíticas de la actualidad, puede leerse claramente un fenómeno de «eliminación de los límites del movimiento» en el sentido de la potencia ético-político-ontológica del *letimotiv* «arriesgar la vida para salvar la vida». Es como si no hubiera otra opción que la movilidad y en las condiciones más abrumadoras donde la «eliminación de

los límites del movimiento» significa la posibilidad de la muerte, acecho exacerbado por un conjunto de variables clave (género, edad, raza, etcétera). El progreso en la modernidad ha logrado combinar eficazmente “moralidad y física, motivos y movimientos en una unidad activa” (Ibíd.). Así, la “forma de los procesos de modernización”, leída a partir del modelo de su “tradicición kinética”, queda articulada de la siguiente manera: “Progresiones en movimiento hacia el movimiento, movimiento hacia más movimiento, movimiento hacia adelante, movilidad acrecentada”, pero sobre todo precipitada. ¿Precipitada porqué? Obviamente, por las condiciones de premura en las que usualmente se produce, pero también por el “impulso categórico de la modernidad” (Ibíd.):

“Para seguir siendo seres progresivos constantemente activos, los seres humanos deben sobreponerse a las condiciones en las que su movimiento está reducido, donde ha llegado un punto tope en el que ha perdido su libertad, donde está tristemente enclavado” (Ibíd.).

Pero ya sea que se celebre o se lamente el «triunfo del capitalismo y de la globalización» en la peculiar versión que combina darwinismo social y filosofía política democrático-liberal, como ha sido el caso en África, hasta hace poco podía seguirse hablando sin demasiadas objeciones acerca de mundo sin fronteras y donde el estado-nación ha perdido o ha declinado algunas de sus funciones básicas (Williams, 1997, op. cit.). Pero esa no tampoco es toda la historia. Las narraciones que se han presentado demuestran que, a pesar de que es cierto que en la actualidad operan procesos efectivos de «empequeñecimiento» del Estado, tanto más lo es el hecho de que las contradicciones y asimetrías históricas de la poscolonialidad africana también han dado lugar a una agresiva resistencia territorial, más recientemente extra-territorial en el sentido de la externalización de fronteras, y una “revalidación del sentido de la frontera nacional” (Ibíd. p. 835). Quizá no sea del todo sorprendente que esa resistencia y revalidación ocurran simultáneamente en las «metrópolis» que en las «periferias», si se parte del entendido de que el estado-nación es en sí mismo resultado de los modos de producción capitalista (Ibíd.).

Con relación al tema del movimiento de seres humanos a través de las fronteras del Estado-nación moderno, del que la movilidad de personas de origen africano hacia Norteamérica ofrece los más diversos ejemplos, los hallazgos etnográficos de la presente investigación recuerdan que una línea es un concepto que significa, en términos reales o imaginarios, “un punto continuo, una marca que se mueve” (Mudimbe, 2007, p. 24). Pero además, también muestran que «la línea» funciona como designación de “una realidad” y su “figura”, produciendo una metáfora tan potente que las más de las veces se olvida que este concepto no solamente organiza nuestra percepción espacial, sino que también determina nuestra conceptualización de ciertas relaciones fundamentales como el binomio dentro-fuera o la diferencia amigo-enemigo (Ibíd.). La “direccionalidad del movimiento que marca la línea” “implica la separación y la distinción de las partes que crea”, “topografías estructuras por líneas” (Ibíd. p. 25). La simplicidad de la semántica de las líneas que determinan los espacios de la vida cotidiana supone e impone figuras en alegorías que conllevan momentos de diálogo y confrontación. Alegoría en el sentido benjaminiano, a saber, como “actitud cultural” y como forma de visualizar el mundo, o sea, como un *habitus* (Ibíd.).

Las líneas o divisiones económicas y políticas que demarcan las fronteras nacionales se entreveran de formas complejas, pero, ¿cómo aprehender una línea, digamos, cultural? Sabemos que “nuestras identidades están tan interrelacionadas, son tan interdependientes, que en la incalculable multiplicidad de sus narrativas” a lo largo de la historia los seres humanos se han visto obligados a vivir en “múltiples territorios” atravesados por múltiples líneas que dan lugar a una «topología cultural» que retiene toda “la pasión de una vida y su singularidad”, pero que también es resultado de las relaciones de tres motivos en competencia: “lo económico, lo político fusionado con lo cultural y lo ético” en sistemas que explotan y manipulan conceptos de identidad, alteridad y diferencia, a propósito de configuraciones construidas a partir de “líneas moralmente” “inestables” (Ibíd. pp. 27-28), tal como ha sido el caso del imperialismo y el colonialismo en el pasado y lo que se denomina «poscolonialidad neocolonizada» (Ndlovu-Gatsheni, 2012, p. 77).

Eso que se ha denominado «impulso categórico» a la movilidad en el contexto africano tiene que ver con el hecho de que el colonialismo provocó que la mayoría de las sociedades africanas se constituyeran como economías mercantiles que favorecen la inversión de capitales a corto plazo, sin que haya perspectivas de verdadero desarrollo económico (Adeyanju & Temitope, op. cit. p. 947). Incluso puede hablarse de procesos de “des-desarrollo” (Onimode, 1982; Osoba, 1986, cit. en *Ibíd.*) en modo alguno coyunturales o fortuitos, pues se trata de condiciones estructurales que hacen posible los modos de producción capitalista y el desarrollo económico en extremo desigual, acumulando riqueza en algunos puntos y desperdigando miseria en otros más. Como es bien sabido, estas condiciones, en conjunción con variables clave, juegan un rol preponderante en el “reclutamiento” de fuerza de trabajo migrante en el mundo entero (Adeyanju & Temitope, op. cit. p. 948). Puede afirmarse entonces que en África la economía política de la movilidad humana, al interior y al exterior de continente, siempre debe considerarse a la luz de “las relaciones entre “el desarrollo del capitalismo” y los sistemas de “opresión racial” (*Ibíd.*). Sin embargo, también debe preverse no caer en enunciados que subestimen la importancia de los aspectos extraeconómicos, o que hagan de las personas en movilidad figuras absolutamente desvalidas que simplemente están imbuidas en los desvaríos del sistema capitalista (*Ibíd.*). La movilidad debe entenderse, a nivel primario, como una práctica social (Portes & Borocz, 1989, cit. en *Ibíd.*).

2.9.1. África poscolonial, en teoría

Como nombre propio y como signo África siempre ha ocupado un lugar paradójico en la producción de conocimiento, en la acepción moderna del término. O bien se le ubica en un conjunto de territorios residuales u objeto-fetiché de todo lo concebido como arcaico. O bien se le atribuye, quizá partiendo desde la misma falsa hipótesis arcaísta, una cierta cualidad probatoria (“por excelencia”) para el ensayo de los más extravagantes imaginarios epistemológicos (Comaroff, Mbembe, & Shipley, 2010, p. 654). «Africa and things African» son “de hecho” un lugar particularmente favorable para la investigación de fenómenos sociales complejos, pero no a causa de los motivos que la epistemología

positivista y la ontología objetivista presumen, sino debido a que la creatividad y potencialidad de las prácticas sociales (“creativity of practice”) evidencia que existe una dimensión de estas praxis que antecede a la posibilidad de cualquier forma de conocimiento sistematizado (Ibíd.). Ese quiasmo es uno de los factores de mayor influencia a la hora de hacer del continente ese «geos» y «topoi» excepcional, siempre tomando en cuenta que en cualquier parte cualquier cosa que pueda llamarse «orden social» tiene que ver más con “composiciones” y “experimentaciones” antes que contratos y consensos (Ibíd. p. 655).

África ha sido imaginada como con lugar distópico (en oposición a la utopía representada por el progreso y desarrollo europeos) en el que reina la “pobreza demoledora” y la “desorganización social” generalizada (Adeyanju & Temitope, op. cit. p. 949). Esta es una de las consecuencias mejor actualizadas del discurso del colonialismo, a saber, la perpetuación de los mismos estereotipos primitivistas supuestamente inherentes a los pueblos africanos (Ibíd. p. 961). Indudablemente, África en su conjunto ha sido construida a partir de imágenes y narrativas euro-occidentales como una anomalía antropológica, un tierra de enfermedades y miseria (Adeyanju & Neverson, 2007, cit. en Ibíd.).

Utilizando un lenguaje sutilmente violento la teoría de la modernización ha explicado que la «condición africana»⁹³ ignorando convenientemente el hecho fatídico que es la internalización del discurso colonialista, en sí mismo convertido en una “nueva tradición impuesta sobre viejas tradiciones”, mediante la dudosa hipótesis que acusa en la permanencia de aspectos «tradicionales» la causa principal del impedimento histórico para el desarrollo de las naciones africanas (Kesebe, 2011, p. 97). Ni pensar en que estos teóricos se cuestionen acerca de los obstáculos que la herencia del colonialismo entraña

⁹³ La premisa básica de la teoría de la modernización dice que una sociedad es tradicional cuando sus costumbres varían poco o nada de una generación a otra y se apegan a formas “jerárquicas, atributivas e improductivas” y que el desarrollo de una nación depende de la capacidad para innovar que posean sus pueblos (Hagen 1962, cit. Kesebe, 2011, p. 97).

para que la «capacidad innovadora» de los africanos impulse el desarrollo de sus países (Ibíd.).⁹⁴

El eco del discurso colonialista es inconfundible. En varios sentidos la teoría de la modernización difiere poco de lo que el imperialista Lugard estableció en su libro-panfleto, *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (1922), donde explicaba que no estando los súbditos y futuros colonos movidos «únicamente» por un «espíritu filantrópico», estaba en los mejores intereses de los africanos someterse al dominio colonial para así beneficiarse de los progresos de la «alta cultura» europea. O sea, que para defender los intereses económicos de la corona era imprescindible instituir una brecha racial irreductible entre los pueblos africanos y los europeos (Eze, 2001, p. 878). Las cadenas de la esclavitud y el colonialismo están profundamente interrelacionadas con la retórica filantrópica,⁹⁵ basta recordar que estos discursos estuvieron presentes en los debates contra y en defensa de la esclavitud y sobre la “naturaleza” de África y los africanos, no siempre en conflicto con las opiniones e intereses de los lobbies esclavistas y colonialistas. La Conferencia de Berlín (1884) es el ejemplo más evidente de esto pues se sabe que fue promovida públicamente como la organización de relaciones comerciales «legítimas» entre los poderes coloniales y las naciones africanas, en oposición a lo que era una visto cada vez más como una economía ilegítima, a saber, la trata de esclavos africanos (Ibíd. 881-882).

No es posible entender el colonialismo sin aquella gran narrativa para la cual es responsabilidad de mundo occidental blanco intervenir una y otra vez para salvar África de

⁹⁴ Desde hace algún tiempo existen propuestas «alternativas» que apuntan a redefinir el concepto y los índices de desarrollo económico a propósito de su relación con las formas de «agenciamiento humano», por ejemplo, incluyendo la noción de «desarrollo como libertad» (Sen, 1999, cit. en Kesebe, 2011, p. 98). Luego, el concepto de desarrollo adquiere un sentido que se relaciona más con las capacidades humanas, en términos de libertades y oportunidades, que con meros indicadores económicos (Kesebe, op. cit.).

⁹⁵ Tanto que, por ejemplo, en algún punto de la historia los benefactores de las incipientes clases proletarias en Bristol o Liverpool solían ser dueños de grandes empresas esclavistas. La mayoría de ellos compensados económicamente por la pérdida de «su propiedad» a propósito de la abolición en 1833 (Eze, 2001, p. 880).

su barbarismo endémico (Araoye , 2017, p. 16). El orden geopolítico mundial está basado en el entendido de que esa responsabilidad, expresada en «felices alianzas» para el desarrollo o en «feroces desavenencias» democratizadoras, puede predicarse “en la articulación particular e inflexible de la voluntad nacional y la volatilización de sus intereses chovinistas presentados como políticas de Estado” (Ibíd.).

La insistencia del discurso del colonialismo y sus versiones desarrollistas no solamente ha construido una imagen-narrativa de África como un lugar sin historia propia y de los africanos como seres cuya racionalidad, mítica o pre-lógica, es absolutamente distinta de la racionalidad europea, empírica y práctica (Kesebe, op. cit. p. 98). Además, ha descartado cualquier aporte o participación de África en los logros y alcances de la historia moderna (Ibíd.). El exclusivismo europeo sobre la potestad de «lo racional» automáticamente ha transformado a los no-europeos, en particular a los africanos, en seres fundamentalmente irracionales y primitivos (Ibíd.). Por ejemplo, la negación histórica del discurso colonialista del hecho de que en África siempre han existido complejos sistemas filosóficos, que en el mejor de los casos ha reducido las expresiones intelectuales africanas a modos de pensamiento inacabados o no del todo racionales. Luego, el «problema del desarrollo» en África debe ser definido en términos de continuidad en lugar de discontinuidad. Porque si el pasado es legítimo, entonces la cuestión de la preservación aparece toda vez que el rechazo de «lo tradicional africano» por parte de los africanos es consecuencia directa del colonialismo (Ibíd. p. 99):

“La decolonización, de ello se desprende, es inalcanzable si la discontinuidad impuesta por la conquista colonial y su discurso sobre el legado histórico de África no son cuestionados de manera radical” (Ibíd.).

“Todo lo que tú pienses como peor está ahí”. Esas fueron las palabras con las que Mohamed definió la situación que se vive en su país, Guinea-Conakry. La violencia generalizada que amenaza con engullirlo todo en un torbellino que parece interminable,

además del empobrecimiento y precarización progresivos de la vida. En algunos sentidos, un contexto de guerra permanente.⁹⁶

El occidente africano es una de las muchas regiones en el mundo que recuerda constantemente que la última forma de soberanía, llevando el concepto más allá de las arcas del Estado, es “el poder y la capacidad de decidir quien debe morir” (Mbembe, 2011, p. 19). Ese es el significado base en el concepto de necropolítica: dar muerte o permitir la vida como despliegue y manifestación esencial del poder (Ibíd. p. 20). Porque si para Foucault el biopoder es el dominio de la vida por el poder político, el necropoder es el dominio soberano sobre la vida a partir de la capacidad de dar muerte, o sea, el momento en que la soberanía se define por “el derecho de matar” (Ibíd. pp. 20-21).

Las narraciones presentadas son testimonio de que en África existen territorios y enclaves particulares en los que los resabios de la dominación colonial y los modos neocoloniales de expropiación, los antagonismos históricos entre los grupos (étnicos, lingüísticos, religiosos, etc.) dominantes y las crisis coyunturales como la escasez de recursos vitales desencadenada con el cambio climático, han producido formas de gobierno basadas en el ejercicio de la violencia por parte del Estado poscolonial y también de fuerzas de agentes no estatales cuya capacidad operativa en ocasiones sobrepasa a la de éste. Contextos en los que este ejercicio del poder no puede sostenerse (discursivamente) si no es por invocación del estado de excepción mediante un lenguaje de la crisis que responde a una emergencia y que capitaliza al máximo la ficción del enemigo interno o externo (Ibíd. 21). Siguiendo a Foucault, se afirma que el derecho soberano a matar está en el núcleo del Estado moderno articulado directamente con sus funciones de gestión, protección y promoción de la vida (Ibíd. p. 23), lo cual vendría a significar que existe una relación de facto entre modernidad y terror (Ibíd. p. 31).

⁹⁶ En la investigaciones académicas sobre África existe toda una tradición dedicada al tema de la violencia y la guerra: “Guerras colonialistas, guerra de guerrillas, guerra revolucionaria, guerra civil, guerra mundial, guerra fría” y más recientemente “guerra contra el terrorismo” (Ngwa, 2005, pp. 859-860).

Hace casi una década ya que Mbembe (2011, cit. en Ndlovu-Gatsheni, 2012, p. 72) hablaba de la necesidad de que la empresa decolonial en África llegue a autoanalizarse críticamente para saber si se ha logrado algo, o si por el contrario es necesario volver al método que hemos denominado *tabula rasa*. Porque lo cierto es que la combinación de “colonialidad del poder” e “ineptitud” por parte de la élites africanas ha probado ser un obstáculo formidable para la liberación real del continente (Ndlovu-Gatsheni, op. cit.).

Puede decirse que el predicamento que África y los africanos enfrentan actualmente, en el marco de los conflictos históricos y las guerras civiles que les han asolado, tiene que ver con lo que ha sido denominado “diferencia colonial” (Mignolo, 2000, cit. en Ibíd. p. 73), a saber, aquel espacio en el que los “diseños imperiales globales y las historias locales se encuentran” dando lugar a toda clase de procesos, algunos de naturaleza afirmativa y creativa, otros ciertamente nocivos e incluso mortíferos. La diferencia colonial también es el espacio donde la “colonialidad del poder” se ejecuta y entra en una relación polémica con esas historias y esos diseños (Ndlovu-Gatsheni, op. cit. p. 73). Antonio Quijano (2007, cit. en Ibíd.) acuñó este concepto para referirse a aquellas “matrices invisibles” (“matrices de poder colonial”) que juegan un papel fundamental en las relaciones en el mantenimiento de un sistema global de opresión de la mayoría, no blanca y no occidental, para beneficio de algunas minorías. Procesos de «eurocentricación» que tienen como base una clasificación racializada de los seres humanos (Ibíd.).⁹⁷

Luego, habría que admitir al menos la posibilidad de que “lo que generalmente es celebrado como el Estado poscolonial” en realidad sea un ente «sin vida propia» y «sin esencia», “un Estado modelado según el Estado burgués (europeo), pero sin que exista una burguesía

⁹⁷ Se trata de un concepto útil para los proyectos decoloniales porque plantea, más que conquistar el poder en el sentido de lo límites jurídico-políticos que establece el Estado, ir exactamente en dirección opuesta a los procesos de emancipación hasta ahora llevados a la práctica (Ndlovu-Gatsheni, 2012. p. 74), los cuales han probado no ser más que el reflejo de la adopción de los principios de colonialismo por parte de las élites africanas, quienes solamente se decidieron a izar las banderas de la independencia una vez que se habían asegurado de que serían ellos, y no un poder extranjero, los nuevos amos de en la vieja casona del imperialismo (Ekeh, 1975, cit. en Ibíd. p. 75).

nacional que pudiera servir de ancla o incluso semblante” de una independencia verdadera (Mandaza, cit. en *Ibíd.* pp. 76-77). Siendo así, también puede entreverse la posibilidad de que el “mundo poscolonial” no haya advenido todavía y que lo que los intentos de decolonización hasta ahora han “facilitado” más bien deba definirse como “un mundo poscolonial neocolonizado” (Ndlovu-Gatsheni, op. cit. p. 77).

Pero si esta lectura puede resultar demasiado radical, lo que al menos debe admitirse es que el Estado poscolonial en África, como nunca antes en su historia, se ha constituido como una entidad polimorfa que existe como una crisis perpetua que le amenaza sin hacerlo colapsar completamente (Comaroff & Comaroff, 2001, pp. 633-634). Deuda pública y pobreza, enfermedades y pandemias, los retos para “el estado-nación” y sus identidades compuestas (“hyphenated”) parecen venir de todas partes a llevar su poder ejecutivo hasta el límite (*Ibíd.*).

De acuerdo con Mbembe (1992, cit. en *Ibíd.* p. 634), la «segunda poscolonialidad» tiende a ser “caóticamente pluralista” a pesar de que exista evidencia de algún tipo de “coherencia interna”, en contraste a un primer momento en el que el Estado poscolonial habría heredado del colonialismo un halo de omnipotencia en su arbitrariedad como formación política, estando por ello mismo irremediabilmente destinado a colisionar con los intereses y las luchas de los ciudadanos de a pie (Ndlovu-Gatsheni, op. cit. p. 77). Así, en la mayoría de los estados postcoloniales africanos, el poder estatal se ha vuelto progresivamente dependiente de ciertos «performances ceremoniales», “extravagantes por su teatralidad”, que evidencian el sometimiento de los “ciudadanos-sujetos” a vivir realidades sociales que son al mismo tiempo terroríficas y paroxísticas, alienantes y encarnizadamente violentas (Worby, 1995, cit. en Comaroff & Comaroff, op. cit. p. 634). Es cierto que los primeros líderes poscoloniales nunca pudieron o quisieron transformar realmente la composición del Estado y se limitaron solamente a cambiar la composición de sus representantes (Ndlovu-Gatsheni, op. cit.). El Estado poscolonial africano no puede más que asegurar su supervivencia por medios violentos y autoritarios, ajeno a cualquier noción de arraigo

popular no coaccionada (Ake, 1992, cit. en *Ibíd.* p. 77), esto es, no puede dejar de ser una institución de dominación (Lumumba-Kasongo, 1994, cit. en *Ibíd.*).

Desde una perspectiva africanista el Estado poscolonial “se refiere a una formación histórica lábil, un conjunto politético de entidades políticas-en-movimiento” (Comaroff & Comaroff, op cit. p. 631) cuestionada en al menos tres aspectos fundamentales (*Ibíd.* p. 633). El primero tiene que ver con la reconfiguración del concepto modernista de sujeto-ciudadano. El ascenso de las políticas de la identidad: etnicidad, género, sexualidad, edad, raza, religión y clase social. La nación ha dejado de ser esa “fraternidad horizontal” (*Ibíd.* p. 634), si es que alguna vez lo fue. La “fantasía nacional” (Berlant, 1991, cit. en *Ibíd.*) ha cedido ante la “irreductibilidad de la diferencia” (Comaroff & Comaroff, op cit. p. 634). La solución dada a este dilema en la mayoría de las ocasiones ha sido un retorno a las lógicas de la «autoctonía» que elevan “los intereses y conexiones”, materiales y morales, a una condición identitaria arraigada en una definición particular del terruño. Identidades que capitalizan la sensación de impotencia de la comunidades ante lo se percibe como una invasión desde exterior (*Ibíd.* 635) y también como amenazas surgidas al interior.

El segundo está relacionado a lo anterior, tiene que ver con la creciente importancia para las entidades políticas en el continente del tema de los límites de la soberanía del Estado y el control de las fronteras nacionales (*Ibíd.*). La economía capitalista neoliberal ha provocado que los estados postcoloniales vivan una suerte de esquizofrenia estructurada por una relación de doble vínculo. Por una parte, los gobiernos deben abrir las economías de sus países, “desregularizar” en la medida de lo posible el flujo de capitales, mercancías y fuerza de trabajo, y por otra, deben asegurarse de que solamente el tipo de «flujo correcto» transite libremente. Al mismo tiempo que es relegado a funciones administrativas, el Estado poscolonial debe combatir las amenazas que implica abrir y gobernar fronteras ya de por sí porosas (*Ibíd.* p. 636). El tercer predicamento está dado por el proceso de despoltización de la política. Esto es, contextos en los que a las decisiones políticas del Estado y del gobierno se les confiere “un aura de verdad técnica” (Mangcu, 2018, cit. en *Ibíd.*) y donde la política

“se reduce, ya sea a la búsqueda de la «ganancia pura», o a la lucha de intereses y agendas especiales (Comaroff & Comaroff, op cit. p. 636).

Sin poder de desarrollar el debate se apunta la interesante e inquietante hipótesis que Emmanuel Katongole (2010, cit. en Ngwa, op. cit. p. 867) ofrece en su estudio sobre la ética social cristiana en sus intersecciones con la violencia y el funcionamiento del estado-nación. ¿Acaso no es cierto que la historia colonial y poscolonial de África hace que sea necesario cuestionarse qué tanto ha fallado el estado-nación y qué tanto quizá ha tenido un éxito avasallador? Es decir, albergar la posibilidad que todo el “caos, guerra, corrupción, no sean los indicadores de una institución fallida, sino elementos centrales del imaginario sobre cómo debe funcionar el estado-nación” (Ibíd.). Lo anterior partiendo del entendido de que la soberanía colonial (que es la base de la soberanía poscolonial) se estructura en tres formas de violencia (Mbembe, 2001, cit. en Ibíd. p. 868). La primera una violencia fundadora que sostiene el derecho a la guerra y a la conquista, creadora del espacio donde habrá de ser ejercida. La segunda una violencia legitimadora que sirve para darle sentido y significado al orden impuesto, como fue el caso justificación de la «misión civilizadora» del colonialismo. Y finalmente una tercera forma que es la guerra, simple y llana, que esta destinada a mantener, propagar y fortalecer la autoridad legitimadora del Estado.

2.9.2. Fuerza de vida

En su vertiente productiva la violencia biopolítica resultado del fracaso del estado-nación poscolonial africano ha producido lo que ha sido denominado “hermenéutica de la postguerra”, a saber, una praxis cultural basada en “formas de poder que facilitan el acceso a la vida individual, comunal y cósmica” (Ngwa, 2015, p. 856) y que se opone radicalmente a la necropolítica del Estado en su lucha por la supervivencia y de los agentes no estatales le disputan el monopolio de la violencia (Ndlovu-Gatsheni, op. cit.).

Lo que los bafut de Camerún llaman “nchwi-ntə” (“fuerza de vida”) se ha teorizado como un trabajo de interpretación y reinterpretación del mundo que evoca “los dos impulsos

primarios de la formación de identidades a nivel individual y colectivo, supervivencia y memoria: el trauma producto de la alienación cognitiva y material y la amenaza de la extinción” de la vida, en conjunción con ese “impulso comunal hacia la supervivencia, restauración e integración” (Ngwa, op. cit.) que Desmond Tutu (1999, cit. en Ibíd.) ha llamado “Weltanschauung africana”. Un concepto arraigado en las nociones de afirmación de la vida, de hospitalidad y compasión. Una hermenéutica que “une cuerpos humanos, comunidades y geografía” y que “combina ecologías, ideologías y economías de vida” (Ngwa, op. cit.). Las historias de movilidad que se han recuperado en esta investigación dan cuenta de este trabajo hermenéutico propósito de lo que hemos de llamar *ethos de la movilidad africana*.

Por supuesto, se trata de la vertiente afirmativa, pues ya Frantz Fanon (2008 [1952], p. 91) explicó que no se puede entender la formación de esa Weltanschauung sin también examinar el “complejo de inferioridad interdicto en el Otro” del colonialismo y el imperialismo, por ejemplo, el Otro de la modernización. Pero es precisamente en ese trabajo recolección y reinterpretación de los fragmentos y los “miles de detalles, anécdotas e historias” (Ibíd.) que las praxis y los discursos de la movilidad, con relación a las experiencias histórico-traumáticas del pasado (la esclavitud) y del presente (la poscolonialidad necropolítica), encuentran toda su potencia político-ontológica.

Asimismo, la “hermenéutica de la postguerra” no es “comprehensiva” y tampoco puede aplicarse indiscriminadamente o sin tomar en cuenta las intersecciones políticas, de género o religiosas de quienes encarnan las historias de éxodo e impulso a la vida (Ngwa, op. cit. p. 860). Su relevancia como concepto interpretativo consiste en que permite pensar motivos teológicos (bíblicos, mahometanos, etc.), filosóficos o antropológicos con relación a temas de enorme relevancia social por medio de la recuperación ética de los “artefactos de guerra”,⁹⁸ “cuerpos y espacios fragmentados y re-cartografiados” “como lugares

⁹⁸ Modificación del concepto de “artefactos de violencia” (Mandami, 2001, cit. en Ngwa, 2015, p. 861).

interpretativos que proporcionan elementos narrativos y materiales a la memoria cultural” (Ibíd. p. 861). Una “mnemo-historia” (Assmann, 1997, cit. en Ibíd.) y “mnemo-geografía” (Niang, 2005, cit. en Ibíd.) que “convergen en torno al proyecto del colonialismo” y la «poscolonialidad neocolonizada»: imponer en los pueblos africanos un sentido “auto-definición a través de la dominación extranjera” (Ngwa, op. cit. p. 86). Una profunda y dolorosa alienación que ha dado lugar a que, en términos temporales, los Estados africanos poscoloniales sean «naciones extranjeras» (“alien nations”) lo mismo que «naciones de extranjeros» (“nations of aliens”) para las personas que viven en los territorios bajo su jurisdicción (Ibíd.).

La literatura señala que si se parte de una definición de poscolonialidad como el (des)encuentro de dos proyectos, uno euro-occidental y el otro africano, ello debe plantearse en al menos tres sentidos básicos, espacial, temporal y ético-cultural, siendo los primeros “descripciones de las generalidades de una condición y configuración global pasada y presente”, mientras que el tercero “designa una gama de proyectos orientados al futuro que han tomado forma en los confines de esta condición y configuración (Larbi Korang, 2004, p. 38).

En sentido temporal el término poscolonialidad se refiere al periodo histórico sucesivo que compone la serie de “encuentros abigarrados” inaugurada en el siglo XV por la cual las sociedades del occidente europeo, las que encontraban, llegaron establecer dominio imperial y colonial sobre las sociedades no-occidentales y no-europeas, las que eran encontradas, además de impregnarles de su hegemonía cultural. Luego, poscolonialidad es sinónimo de un “mundo post-encuentro” (Ibíd. pp. 38-39). En sentido espacial poscolonialidad “refiere a la configuración del mundo post-encuentro” y las consecuencias de una “reestructuración” deficiente dentro de los lineamientos jerárquicos de la dominación (Ibíd. p. 39).

En su sentido ético-cultural la poscolonialidad denota el legado de la filosofía de las luces y sus efectos en África, o sea, el fracaso de la racionalidad euro-occidental para explicar la

realidad y la creación de «modernidades alternativas» desde «las periferias» que también tienen que vérselas con la reiterada marginación y dominación neocolonial, pero que en última instancia no pueden sino constituirse como un pleno desafío a las epistemologías hegemónicas y de dominación heredadas del colonialismo (Ibíd. pp. 40-41).

Siendo así, puede pensarse que la movilidad de los jóvenes africanos que llegan a Tijuana compone uno más de esos desafíos que “apuntan hacia su reinención normativa” como sujetos globales en paridad de condiciones ontológicas con cualquier otro, o como sujetos “del mismo desierto ético” (Ibíd. p. 42), e incluso como sujetos post-étnicos (Ibíd. 49). Lo post-étnico puede ubicarse en los proyectos que se distinguen «lo étnico» del “pasado continuo”, para adoptar una idea de comunidad nacional que recupere los beneficios de la modernidad (por ejemplo, los derechos civiles y laborales) y que se traduzca en una «búsqueda de la cultura» en lugar de su reificación o cualquier definición monolítica (Appiah 1992, cit. en Ibíd. p. 50), destruyendo de una vez por todas el mito hegeliano que hace de África un apéndice en la historia humana moderna (Larbi Korang, op. cit. p. 53).

Además de la «Weltanschauung africana» que se articula como parte de una biopolítica afirmativa de la movilidad, considero que en varios sentidos las narraciones se componen de elementos conceptuales que responden a lo que ha sido denominado *teoría crítica africana* o *filosofía existencial negra*. En términos muy generales, aquellas “interrogantes filosóficas basadas en inquietudes” relativas a cuestiones fundamentales: “libertad, angustia, responsabilidad, agencia incorporada, socialidad y liberación” (Gordon, 1997, cit. en Bassegy, 2007, pp. 914-915).

La filosofía existencial africana se define por “la demanda existencial del reconocimiento” de todas las personas la «Nación Africana» y su “ser-en-el-mundo” (Ibíd.). Se constituye como una disciplina articulada en un principio de “recolección” de las tradiciones de los africanos y de las diásporas africanas alrededor del mundo (Outlaw, 1992-1993, cit. en Ibíd. p. 915). Un esfuerzo de reconstrucción que además involucra la conformación de territorios y otros espacios, organización de «nuevas» tradiciones, así como la recuperación de las

tradiciones «ancestrales» y lo que se entiende generalmente por filosofía, a saber, sistemas de pensamiento contruidos en un tiempo y lugar determinados. Lo anterior partiendo del entendido que la praxis filosófica está fundamentada en prácticas sociales compartidas y no en axiomas o premisas trascendentales (Ibíd.). Lo que para propósitos explicativos se denominará “pensamiento africano” se encuentra en “las costumbres, creencias, tradiciones, valores, instituciones socioculturales y experiencias históricas de las sociedades africanas (Ibíd. p. 916).

Al margen del debate específicamente teórico, en términos políticos puede afirmarse que la filosofía africana en su conjunto hace de la liberación de todas las personas negras del mundo su piedra angular (Bassey, op. cit. p. 917). Ahí donde el existencialismo se define como una filosofía esencialmente individualista, la filosofía existencial negra no puede sino concebirse en la lucha colectiva de los pueblos negros del mundo contra la deshumanización producto de siglos de esclavitud y colonialismo (Ibíd. pp. 917-918). Aún más, la teoría crítica africana muestra como el existencialismo, la fenomenología y el estructuralismo, al insistir en mantener con vida una cierta y moribunda cosmovisión europea sobre «el resto del mundo», quedan políticamente comprometidas frente a un impulso revolucionario cuyo objetivo es “cambiar el método europeo mismo” (Asante, 1992, cit. en Ibíd. p. 920-921).

La “conciencia de grupo” es un concepto ampliamente difundido en el campo de la filosofía africana que se relaciona con el concepto de “conciencia negra” (Rajiv, 1992, cit. en p. 925), ambos sobredeterminados históricamente por las estructuras del racismo anti-negro difundido mundialmente. La conciencia de grupo hace que las personas negras construyan un entendimiento acerca de los predicamentos que ser negro implica en los órdenes sociales de los que son parte y en los lugares que no pueden separarse de su larga historia de sufrimiento (Ibíd.). Como diría James Baldwin (1984), las personas negras no pueden escapar de su país, que es la nación negra. La diferencia con el planteamiento fundamental de este trabajo es que este «llevar consigo al país», además del sentido afro-pesimista, también significa toda la potencia del comunitarismo de la «Weltanschauung africana» que

describen las narraciones que se han presentado. Así pues, parece que el enunciado duboisiano no ha perdido vigencia, a saber, la de un proyecto por el cual África y sus diásporas se encuentran a sí mismas en una “misión histórica” (Eze, op. cit. p. 888) en todo el mundo: “la lucha de ser arrastrado de un lado a otro entre el reino de lo divino y los rigores de la existencia diaria” (Ibíd. p. 889).

3. La etnografía: de cómo se llega los estudios sobre movilidad humana

En varios sentidos este trabajo comenzó hace ya varios años, en el periodo 2013-2014, cuando empecé a interesarme por temas relativos a la movilidad humana transnacional como objeto de investigación. Debido a que la primera formación académica profesional que recibí tuvo lugar en la escuela de psicología⁹⁹ las preguntas que en ese momento me hacía estaban relacionadas con la fenomenología de los procesos psíquicos que las personas atraviesan cuando se produce su experiencia de movilidad, así como las transformaciones que conllevan procesos socioculturales de resignificación del mundo simbólico y de las praxis a nivel individual y colectivo.

Desde luego, entre estas y otras interrogantes siempre se filtraba insidiosamente la cuestión de cómo entra una persona en movilidad. Es decir, cuáles son los motivos que le llevan a tomar los pasos y riesgos que implica la movilidad, específicamente indocumentada o irregular. ¿Son las circunstancias lo que lleva a que una persona tome esta decisión, o es la decisión la que se sirve de los canales y recursos disponibles a la persona? Una cuestión que mucho más que un divertimento teórico es un problema epistemológico y político primordial.

La forma más eficaz que encontré para no caer en discusiones estériles sobre los conceptos fue pensar la movilidad, el acto de migrar, como un posicionamiento (crítico) frente a algo.

⁹⁹ En mi experiencia ello significó un programa curricular que mezclaba ciencias empíricas del comportamiento, ciencias sociales con una lente marxista y ciencias humanas desde filosofía y literatura hasta teoría psicoanalítica.

Posicionamiento se presenta como un término conveniente porque permite pensar la confluencia de elementos y variables determinantes de las condiciones en las que se produce la movilidad, a la vez producto de procesos macroestructurales que de la agencia social de personas y sus colectividades.

Esta reflexión, vale la pena subrayarlo, no fue resultado solamente de mi formación profesional o de una particular sensibilidad sobre los temas migratorios. Proviene en buena medida de esa clase de experiencia que se ubica preliminarmente en lo que considero apropiado llamar *observación participante no-intencionada*. Pese a que hace falta desarrollar más este concepto apuntalándolo en la teoría concerniente y la experiencia del trabajo de campo, al respecto valdría recuperar los siguiente.

Se relaciona directamente a eso que Malinowski (1986 [1922]) llamó “los imponderables de la vida real”, es decir, a los efectos de las coyunturas y “serie de fenómenos de gran importancia” que no pueden ser aprehendidos mediante metodologías estrictamente documentales, como la entrevista o el recogimiento de textos y otras fuentes de expresión no oral, “sino que deben ser observados en su plena realidad” (Ibíd.). Aunque algunos de los términos que Malinowski utiliza para referirse al imponderable etnográfico pudieran resultar por lo menos impropios en la actualidad, por ejemplo, cuando habla de “actitud mental”, algo que puede ser definido en términos más concretos (como hace Bourdieu con el concepto de *habitus*), es claro que para él este imponderable es susceptible de ser formulado científicamente. Ahora bien, tomando en cuenta la crítica de Johannes Fabian (1983) acerca de la preeminencia (por tanto limitación) de las metáforas visuales para explicar y definir el quehacer antropológico, desde mi punto de vista cuando se habla y se escribe de *observación en términos etnográficos* hay que retomar la discusión a nivel de los significantes que articulan la práctica. Entonces, es posible pensar que *observación* es un significante viene a representar toda una batería de posibilidades relativas a la puesta en juego de una mirada que busca aprehender aquello inabarcable que es la mezcla entre lo meramente coyuntural y las estructuras de lo cotidiano. La imponderabilidad de lo real de la vida social aparece entonces como elemento o realidad asequible al análisis.

En un sentido más metodológico, esto se relaciona con lo que Bourdieu (2003) llamó *objetivación participante*: método, técnica e incluso dispositivo, cuyo objetivo es la objetivación del sujeto de la objetivación. Esto es, aplicar las herramientas más objetivistas de las ciencias sociales a la figura del investigador e incluso al campo antropológico mismo, sin que ello se limite a que el investigador se reconozca a sí mismo como observador observado, como sería el caso de la reflexividad textual Geertz (2003 [1973]). La cuestión está en explorar, no las experiencias del sujeto de conocimiento, sino las condiciones de posibilidad, los efectos y los límites que circunscriben esa experiencia, apuntando a la objetivación de la relación subjetiva con el objeto, cuidando de no llegar al subjetivismo relativista. Se trata de poner a discutir el contexto social que ha producido al científico social y a la clase de antropología que practica: su “inconsciente” histórico y académico. La ventaja metodológica más importante que ofrece la objetivación participante es que permite que la investigación se libere de la violenta relación de ambivalencia que en la que distancia y cercanía respecto al objeto de estudio a veces enturbia sus logros analíticos y descriptivos.

Volviendo al tema del origen de mi interés de los estudios sobre migración. Fue durante una estancia en Los Ángeles, California, entre 2013 y 2016, que por primera vez escuché de viva voz las historias de personas que habían realizado la hazaña: cruzar sin documentos, sobrevivir y alcanzar el objetivo final. Esta experiencia de viaje comenzó con una estadía de cinco meses durante la cual asistía a un seminario teoría psicoanalítica, algo de por sí curioso pues Estados Unidos es un lugar dónde se han desarrollado más las divergencias de la teoría freudiana, como la psicología del yo de Hartmann o el análisis de arquetipos de Jung, que lecturas críticas comprometidas. ¿Qué fue entonces lo que me llevó a decidir por este rumbo? En primer lugar, debido a que ya en ese momento pensaba realizar estudios sobre movilidad humana en el contexto México-Estados Unidos, porque quería vivir en un lugar de amplia tradición transnacional. Es decir, un lugar que desde su origen se hubiera constituido como híbrido, donde la dialéctica de la mezcla cultural fuera tan actual hoy

como lo fue en el pasado.¹⁰⁰ Segundo, porque pude vincularme a Psychoanalysis Los Angeles California Extension (PLACE), asociación dedicada al estudio riguroso del trabajo de Freud y Lacan, la cual me extendió una carta de invitación para facilitar los trámites del visado. Todavía me hace sonreír el recuerdo de la dependiente de la embajada estadounidense, quien tras examinar la carta como si se tratará de un documento escrito en jeroglíficos, me pidió con impaciencia que le explicara *what is this psychoanalysis thing?*

Después de esta primera inmersión quedé prendado a la ciudad. Entre los tacos coreanos con su *side* de kimchi y los deslices de paisanos que a primera vista me tomaban por persa antes que por mexicano, muy pronto me sentí extrañamente en casa. Volví a México por un par de meses solamente para planear el regreso. En esta segunda ocasión pude obtener un visado de estudiante formal (visa B1/B2) al matricularme en un programa de educación continua en periodismo y *media studies*, cosa me permitió permanecer ininterrumpidamente por casi dos años. Durante este periodo comencé a acercarme a las historias de personas migrantes más allá de las conversaciones casuales y esporádicas, pues fue necesario que buscara fuentes *alternativas* de financiamiento para mi estancia. Si bien es cierto que los tiempos en los que una persona llegaba a ciudades como Los Ángeles para al siguiente día encontrarse con un trabajo relativamente estable han terminado, en aquel momento no fue demasiado difícil encontrar un trabajo en la pujante industria de los servicios californiana. Empecé con horarios irregulares como repartidor de comida y *bus-boy* en un restaurante en el centro, entre *Broadway Street* y la calle quinta. Algunos meses después pasaría a laborar

¹⁰⁰ La historia del restaurante "Guelagetza", ubicado en el corazón del área conocida como Koreatown, es un ejemplo preciso de este carácter híbrido y transnacional. Construido según la arquitectura tradicional coreana a mediados de la década de los setenta, el inmueble anteriormente llevo el nombre "Young-Bin-Kwan" y fungió como un importante centro social para la comunidad coreana durante más de diez años. El edificio se construyó como parte de un proyecto diseñado por inversionistas de aquel país en un intento por establecer un barrio más representativo de su creciente comunidad. Más tarde, tras una serie de complicaciones financieras, la bella edificación sería vendida a Fernando López, un inmigrante zapoteco devenido hombre de negocios, quien lo transformaría en lugar de reunión y celebración para la diáspora oaxaqueña y uno de los restaurantes más famosos de la ciudad. Se trata de un caso ejemplar porque ilustra cómo el mismo espacio proyectado para la "invención intencional" de la etnicidad puede transformarse, vía la transgresión cultural producida orgánicamente por la vida social y económica de los inmigrantes, en un espacio de hibridez "vívida" en lugar de reproducir las representaciones del carácter étnico determinado por el capital transnacional (Park, 2005).

en una cocina que brindaba servicios de catering para escuelas charter y eventos sociales en el área del centro y el este de Hollywood.

Aunque fue por un tiempo relativamente corto, vivir, estudiar y trabajar en una de las megalópolis más notables del mundo me permitió construir lazos de amistad con personas en situaciones de movilidad transnacional que, lejos de representar una identidad monolítica y paradójicamente inamovible, a través de sus historias hablaban de la *complejidad de causalidades* que habían incidido en su decisión de ir a buscar el sueño, muchas veces alcanzándolo, para finalmente darse cuenta de que las cosas nunca son como uno se las imagina.¹⁰¹

Al respecto, habría que recordar que de Durkheim a Weber lo que podemos llamar el nudo explicativo de la causalidad representa uno de los desafíos más importantes para las ciencias sociales (Ariza & Velasco, 2015). Primero, elaborar un ejercicio comparativo lo suficientemente congruente en términos de diseño e implementación, ya que nos es dado atribuir al hecho mismo de la pluralidad de las causas la negación del principio de causalidad. Segundo, alcanzar *rigor* de acuerdo a la “validez científica” del método. En ambos casos se parte del “supuesto ontológico de que la realidad existe y que posee pautas de regularidad que es posible inteligir. Así pues, cuando se trata de *causalidad sociológica* el punto crítico es el grado en que permite elaborar una teoría o argumento heurístico, partiendo de que se trata de una relación siempre combinatorial, compleja y contextual, y del entendido que existe una interdependencia irreductible entre el sujeto cognoscitivo y el objeto de su investigación. Esta relación, en la que se ha determinado que una variable posee fuerza causal sobre otra, no es de naturaleza simétrica (como suponen los estudios

¹⁰¹ Esto último me hace pensar en una conversación durante el último periodo de mi estancia, cuando ya estaba perfilándose la posibilidad del triunfo electoral de Donald Trump. Precisamente en un ejercicio de imaginación sobre lo que sucedería si aquel hombre llegará a ocupar la oficina más poderosa del mundo, el debate nos dividía en dos grupos: quienes estaban seguros de que las fortalezas democráticas del sistema estadounidense no permitirían que este hombre llevara a cabo sus peores promesas y quienes efectivamente pensábamos que, como dice la vieja maldición china, días interesantes estaban por venir. “No se preocupe Pedro, que aquí el presidente no se manda solo”. Las palabras de *Meme*, el jefe de la cocina, un hombre risueño originario de una población guatemalteca cercana a la frontera con El Salvador, tienen hoy una resonancia estremecedora.

con modelos estadísticos convencionales) sino al contrario, es completamente asimétrica y está definida por relaciones lógicas de suficiencia y necesidad: una serie de causas puede bastar para que un evento ocurra, lo cual significa que son suficientes, pero también puede tratarse de una serie de condiciones necesarias aunque no suficientes, sino en concurrencia a otras series. Todo lo anterior puede resumirse de la siguiente manera: el nudo explicativo de la causalidad no se desmaraña haciendo inferencias sino interpretaciones (Ibíd.).

Recuerdo que mientras pelábamos papas, empacábamos lonches o aseábamos la cocina, mis compañeros de trabajo (la mayoría hombres centroamericanos) me contaban, a veces con humor, otras con nostalgia y no pocas con asombro, la faena que significó atravesar México y llegar a la frontera norte para luego enfrentarse al río o al desierto. *¿Cómo lo hicieron?* Relatos de algún modo casi siempre articulados en un discurso que toma la forma de una épica o al menos adquiere un potente sentido reivindicador. “No sé de dónde sacamos la fuerzas”, “Fue muy duro”, “Sólo Dios pudo salvarme”, “Si tu eres hombre de Dios tienes que aceptar todo”, expresiones recurrentes, a veces acompañada de una mirada tan perpleja como la mía sobre lo que en ocasiones no puede entenderse como otra cosa que un milagro.

Ahora, después de haber atravesado la experiencia del trabajo de campo, de la cual se ofrecerá una descripción pormenorizada más adelante, pienso que cuando se trata de reflexionar acerca de los motivos que llevan a que una persona decida dejar su lugar de origen siguiendo los circuitos y canales de movilidad a su alcance, la cuestión de fondo no es tanto entender *porqué* sino *cómo* se llega a esa decisión función de un conjunto de factores causales entre los que destaca la violencia necropolítica generalizada y la precarización sistemática de la vida, especialmente cuando lleva consigo la asunción del riesgo y de la posibilidad de la muerte en el viaje. Es en este sentido que la movilidad aparece como un posicionamiento frente a ese riesgo y posibilidad latentes, en el viaje y en el lugar de origen. Una forma de agencia singular, cuando no una verdadera poética de la movilidad, se va hilvanando con las coyunturas y relaciones sociales antes y después de la

entrada en movilidad anunciando una potencia política real que probablemente todavía está por verse.

3.1. Los dos tiempos del trabajo de campo en Tijuana

La experiencia de trabajo de campo que da lugar a esta investigación, cuya duración total fue de seis meses, se produjo en dos momentos bien delimitados, tanto en el sentido de su temporalidad como del clima social imperante en la ciudad. El primero tuvo ocasión en el marco de la práctica dirigida de trabajo de campo en el verano de 2018, entre mayo y junio, durante seis semanas. El objetivo principal de esta estancia era identificar una *comunidad* donde llevar a cabo la etnografía. Cabe señalar que antes de emprender este primer viaje tenía muy poco claro el curso que la investigación habría de seguir, incertidumbre a la cual se sumaba otra causada por los relativamente limitados tiempos del trabajo de campo para las investigaciones de nivel maestría.

Como cualquier otra disciplina la antropología posee peculiaridades que son, hasta cierto punto, difíciles de comunicar a quienes son ajenos a su práctica. Una de las primeras dichas peculiaridades tiene que ver con el hecho de que el campo habla y hay que aprender a escucharle. Se trata de una cuestión de método, pues es cierto que cuando se llega por vez primera a menudo se tiene la impresión de que todo informa, llama o transmite un tema de estudio potencial. Un impulso que hay que aprender a contener y encausar, especialmente en lugares como Tijuana, cuyo ritmo de vida vertiginoso y carácter movedizo en el sentido más amplio hacen de ella un terreno especialmente llamativo a la investigación.

Aquí resulta conveniente detenerse para un breve recuento histórico sobre la constitución de esta urbe fronteriza. Y es que no deja de ser cierto, pese a lo gastado de las expresiones, Tijuana es fascinante en el más estricto sentido de la palabra. Nunca ha dejado de transformarse: oscilación e iteración hasta llegar, en ocasiones, al cliché. Más allá de la fetichización a la que tijuanólogos autóctonos y foráneos la someten, su transmutabilidad se materializa de formas concretas en las transformaciones del espacio público: a causa de la (poca o nula) planeación estatal, de la ocupación del capital transnacional y por el empuje

de la vida sociocultural y económica de sus habitantes. Relacionado con lo que llamamos *gentrificación*,¹⁰² por ejemplo, puede citarse la «recuperación» del inmueble quincuagenario situado en la esquina de la calle séptima y avenida Constitución, muy probablemente a manos de trabajadores migrantes o de trabajadores migrantes deportados. Proyecto del emporio inmobiliario Grupo Bustamante, definido como “un regalo a la vista” por uno de sus agentes, el conjunto de *lofts* residenciales concebido por el arquitecto tijuaneño Ramón Guillot ilustra a la perfección aquel “movimiento [que] está en marcha para transmutar lo viejo a lo nuevo; de un espacio derruido a un espacio anhelado...” (Chinn, De La Garza, Gonzalez, Jofras & Saavedra, 2013). La dura segmentariedad del espacio urbano en nombre de transculturalidad vinculada al *Imperio* (Hardt & Negri, 2000) y sus lógicas depredadoras.

Para entender los procesos que han dado lugar quizá no a una ecología urbana transfronteriza, pero sí a una metrópolis transfronteriza, es decir, a la vecindad de dos ciudades traducida en “unicidad” de perspectivas e intereses (Alegría, 2007)¹⁰³ en el marco de una relación siempre desigual con el poder de la vida económica de California. Relación que se remonta incluso antes de que Tijuana obtuviera reconocimiento oficial como demarcación. Ya desde el periodo 1885-1888 con la llegada del primer ferrocarril

¹⁰² El término *gentrificación* fue acuñado en 1964 por la socióloga Ruth Glass (cit. por Smith, 2012, p. 77) para describir un proceso muy específico, pero altamente generalizable: “Uno a uno, gran parte de los barrios de la clase trabajadora de Londres se han visto invadidos por las clases medias —altas y bajas. Las degradadas y modestas calles flanqueadas por antiguas caballerizas, convertidas en viviendas, y las casitas —dos habitaciones arriba y dos abajo— fueron sustituidas cuando expiraron los contratos de arrendamiento por elegantes y costosas residencias. Grandes casas de la época victoriana que se habían degradado en el periodo anterior o más recientemente —al ser utilizadas como albergues u ocupadas por varias familias— han subido nuevamente de categoría [...] Cuando este proceso de «gentrificación» comienza en un barrio, avanza rápidamente hasta que todos o la mayoría de los ocupantes iniciales, miembros de la clase trabajadora, son desplazados, así se modifica el carácter social del barrio”.

¹⁰³ En términos de la estructura social, la idea de la unicidad de las regiones transfronterizas posee tres grandes aspectos críticos. El primero está dado por la suposición de prácticas sociales equivalentes, el segundo, por la generalización de una cultura y universos simbólicos compartidos, y el tercero por el grado de acceso a “los recursos producidos” de uno y otro lado de la frontera (Alegría, 2007).

transcontinental y la electricidad, la construcción de la presa Sweetwater y la consolidación del puerto de San Diego como punto estratégico de la economía californiana, se dejaron sentir los efectos directos y continuos *del otro lado* sobre lo que hasta ese momento eran unas rancherías propiedad de la familia Argüello. En ese entonces Tijuana era un “caserío” al que se oponía, del otro lado, una población estadounidense llama Tía Juana. Ubicado en lo que actualmente es el área de San Ysidro, el extinto poblado surgió a propósito del descubrimiento de algunos yacimientos de oro en la cercanía y del tránsito de mercancías y personas entre Arizona y San Diego, además de haberse visto beneficiado por el establecimiento de la aduana mexicana a sólo unos metros de distancia (Piñera, 2006).

A la par de la expansión económica californiana, el 30 de enero de 1889 en Ensenada (en ese entonces capital del Territorio de la Baja California), después de un pleito legal entre miembros de la *familia pionera*, el Rancho Tijuana quedó oficialmente dividido en dos. En ocasión del acuerdo entre las partes querellantes el siguiente mapa, obra del arquitecto Ricardo Orozco, fue presentado el primer plano de la ciudad (Ibíd.).

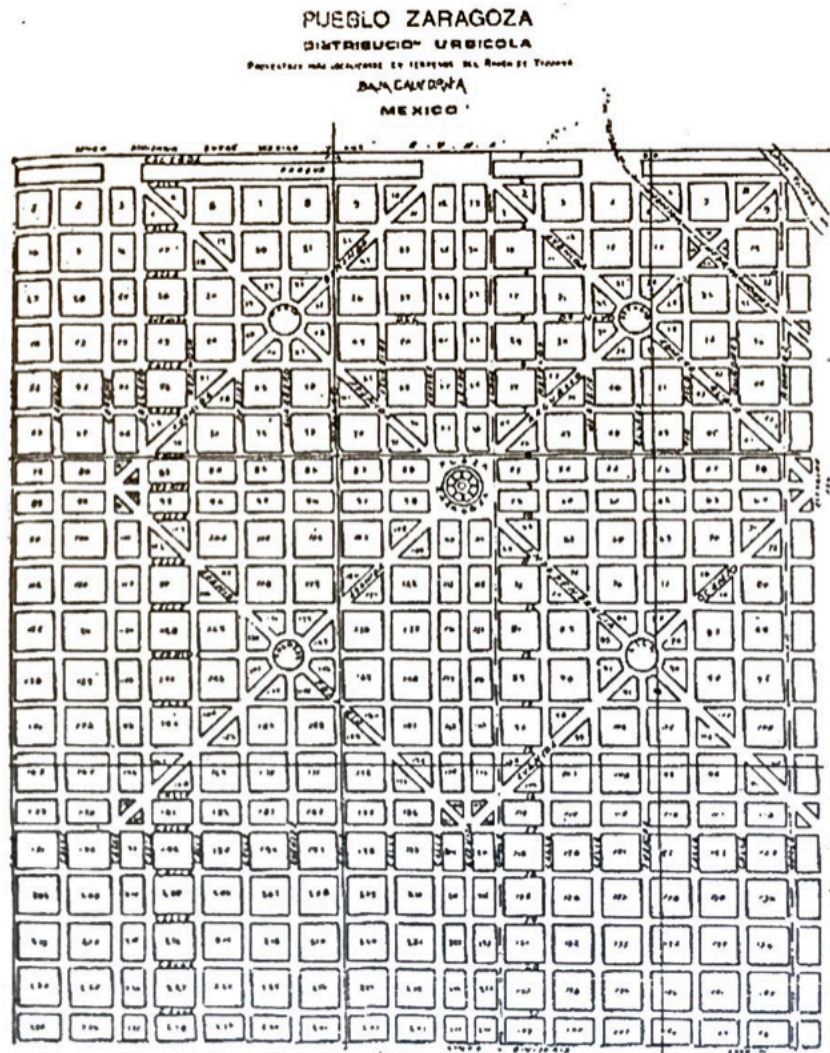


Fig. 15. Imagen tomada de Piñera (2006, p. 73). Inicialmente Tijuana llevó de manera oficial el nombre de Zaragoza.

Tales fueron los hechos que el 11 de julio de ese mismo año el juez de primera instancia de Ensenada se instalaría en el local de la aduana fronteriza, formalizando así el convenio suscrito meses atrás. Tijuana había recibido su certificado de nacimiento. Durante la última década del siglo XIX poco a poco se irían edificando construcciones de madera en la antigua avenida Olvera, hoy Revolución, que “desde ese entonces y hasta la actualidad es una especie de columna vertebral de la población” (Ibíd.). Para los albores del nuevo siglo estaban ya consolidados un conjunto de establecimientos en la incipiente urbanización,

prácticamente todos dedicados al consumo estadounidense de modo que, en aquellos tiempos, el aspecto de Tijuana era el de cualquier pueblo del *wild west*. El censo de 1900, probablemente registrado un número menor de habitantes al que en realidad existía, arrojaría una población total de 242 personas (Ibíd.).

Desde su fundación la ciudad ha estado vinculada a California sobre la base de la agricultura, el turismo y el desarrollo industrial, dinámicas económicas vinculadas a eventos globales como la caída del mercado bursátil en 1929 o la entrada de los Estados Unidos a la segunda guerra mundial en 1941. En lo que compete específicamente a la relación binacional, la serie de acuerdos conocido como *Programa Bracero* (1942-1964),¹⁰⁴ pero también las políticas de deportaciones masivas como la *Operation Wetback* (1954),¹⁰⁵ así como la puesta en marcha del *Programa de Industrialización de la Frontera* (1964), medida del gobierno mexicano frente la desaceleración y las recesiones de la economía estadounidense, fueron factores decisivos que fomentaron la llegada de migrantes y una rápida expansión territorial y demográfica (Dear & Leclerc, 1998).

¹⁰⁴ En el marco de la segunda guerra mundial (1942) los gobiernos de México y Estados Unidos establecieron el Emergency Farm Labor Agreement (como fue llamado originalmente), acuerdo que promovía la contratación de trabajadores mexicanos como mano de obra barata principalmente en la agroindustria, pero que además propició las condiciones necesarias y suficientes para que se instituyeran los primeros flujos migratorios indocumentados. Sobre este segundo aspecto destaca un suceso mediático conocido como *El Paso Incident* (Auerbach, 2008). Básicamente, lo que sucedió fue que ante las violaciones flagrantes de las cláusulas generales del programa, en 1948 los gobiernos estadounidense y mexicano acordaron suspender el acuerdo en todo el estado de Texas. Sin embargo, presionado por las demandas de los productores agrícolas texanos, poco después el gobierno estadounidense toma acción unilateralmente y permite la entrada de miles de trabajadores mexicanos varados en Ciudad Juárez. De este modo, no solamente se puso en ridículo la supuesta cooperación mutuamente benéfica en el programa, además se comprometió la distinción institucional entre lo legal y lo ilegal. El Programa Bracero es un suceso histórico ya que es un ejemplo *par excellence* de cómo la movilidad humana (regular e irregular) es alentada periódicamente por la economía (de guerra) estadounidense (Herrera-Sobek & Maciel, 1999).

¹⁰⁵ En mayo de 1954 el fiscal general de los Estados Unidos Herbert Brownell anunció que en los próximos meses la Patrulla Fronteriza lanzaría un operativo en la región del suroeste cuyo objetivo expreso fue aprehender y deportar tantos migrantes indocumentados como fuera posible. Mediante redadas y retenes en lugares de trabajo, para el final de ese año el fiscal pudo vanagloriarse del éxito rotundo de la estrategia: más un millón de personas habían sido deportadas, la mayoría de nacionalidad mexicana (Hernández, 2006), aunque también hubo varios casos de ciudadanos estadounidenses de origen mexicano expulsados ilegalmente.

Es claro entonces que existen motivos de sobra para afirmar que una de sus principales características (o al menos una sobre la que se ha escrito profusamente) es el aspecto dual que aparentemente atraviesa la mayoría de los procesos sociales que ahí ocurren: una Tijuana “orientada” hacia el norte y los capitales transnacionales, y otra que “ve hacia el interior y se preocupa por los asuntos cotidianos de la vida local y nacional” (Ganster, 2000). Dualismo facilitado por el hecho de que a principios del siglo XX, como la mayoría de las ciudades de la frontera norte, Tijuana tenía una débil vinculación económica con el resto del país, estando más bien integrada a las economías regionales del otro lado ya que en ese momento la península de Baja California en su totalidad era una zona libre al comercio transfronterizo.

A comienzos de los años cincuenta la ciudad era un asentamiento tan “compacto” que podía recorrerse a pie sin mayor dificultad”, pero dos décadas más tarde estaría ya consolidada como una de las urbes de más rápido crecimiento en el mundo. Asimismo, desde 1964 Tijuana tendrá “el porcentaje más alto de migrantes de todas las ciudades mexicanas” (Ibíd.). Ya fuera la posibilidad de trabajar en Estados Unidos (pese a la terminación del Programa Bracero), o el prospecto de encontrar un empleo en la ciudad, personas de diversas partes México (particularmente provenientes de poblaciones rurales del centro-norte) comenzarían a darle una nueva forma. Generación tras generación, los recién llegados establecieron redes de apoyo y sistemas de autogestión que después de algunos años institucionalizarían el factor de movilidad humana como pilar fundamental de su identidad¹⁰⁶ y desenvolvimiento. En este sentido, puede que a pesar de la determinante influencia estadounidense, “fuera de las áreas turísticas, la Tijuana de 1964 era muy mexicana” (Ibíd.). Ese año es particularmente relevante pues, como ya se indicó, en aquel momento el gobierno mexicano lanzó un ambicioso plan económico para toda la frontera norte, sentando las bases del auge de la industria maquiladora actual. Al principio el establecimiento de compañías estadounidenses (y algunas mexicanas) se produjo a paso lento, pero conforme la economía mexicana entraba en un periodo crítico a principios de la

¹⁰⁶ Lo que Rubén Vizcaíno, figura central de la vida cultural de la región, llamó “Tijuanidad” (Berumen, 2009).

década de los ochenta ese ritmo se aceleró de manera espectacular hasta alcanzar 600 plantas de ensamblaje manufacturero a finales de siglo. Lo anterior ha propiciado, una vez transcurrida la primera década del siglo XXI, que Tijuana haya alcanzado una densidad poblacional por encima del millón y medio de habitantes, siendo el municipio más poblado de Baja California (Comité de Planeación para el Desarrollo del Estado, 2013).

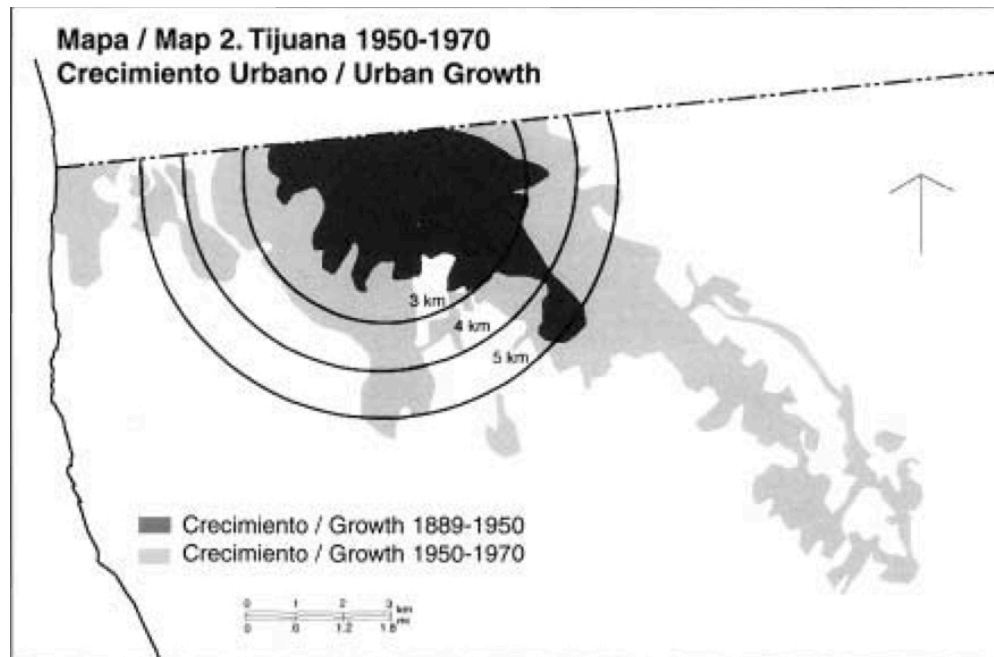


Fig. 16. Imagen tomada de Ganster (2000, p. 10).
Durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX, más del cincuenta por ciento de la población de la ciudad había nacido en otro lugar.

Pero fue antes de la llegada del nuevo milenio, durante la década de los ochenta y los noventa, cuando Tijuana comenzó a ser entendida como una suerte de síntesis de la *mexicanidad* debido al influjo de personas provenientes de prácticamente todos los rincones del país. Antropólogos, artistas y escritores, locales y foráneos, leyeron los procesos migratorios como parte de un proceso mayor de reestructuración de las relaciones entre la gran metrópolis central (Ciudad de México) y las urbes que componen su periferia, particularmente aquellas ubicadas en la frontera norte. En general, esta dinámica fue pensada como flujos creativos que venían a derribar los anticuados cánones socioculturales

típicos del nacionalismo y el centralismo, proponiendo una nueva realidad multicultural desterritorializada. Así, Tijuana se transformó rápidamente en un “emblema” de la promesa de emancipación posmoderna (Montezemolo, 2009). No obstante, como el mismo Néstor García-Canclini hubo de dar cuenta no mucho tiempo después, los riesgos que implica pensar una realidad fronteriza tan compleja como la que se vive en Tijuana posiblemente sobrepasaban los beneficios que el análisis posmoderno ofrece, pues no sólo se trata de explorar los múltiples procesos de desterritorialización que la ciudad experimenta, sino sobretodo las formas a través de las cuales sus habitantes la reterritorializan y la vuelven habitable de acuerdo a sus propias necesidades y capacidades (Ibíd.).

Entonces, lo que líneas arriba ha sido denominado (un poco a la ligera) *naturaleza dual* de sus procesos sociales quizá pueda entenderse mejor (a modo de hipótesis) suscribiendo la premisa de que en Tijuana coexisten *dos mitos* (Ibíd.) que la han convertido en representante arquetípico de lo que anteriormente se llamaba el “tercer mundo”. El primero tendría que ver con la idea de una cierta creatividad indómita y sublime, mientras que el segundo haría referencia a la posibilidad siempre latente de que advenga la violencia materializándose en una estética del horror. La coexistencia de al menos dos grandes versiones de lo que *Tijuana (no) es*, un tema que exige adentrarse en los laberintos reales, simbólicos e imaginarios que esta ciudad plantea, y para ello, es necesario suscribir el rechazo nietzscheano de la obsesión por el origen histórico prístino y más bien formular una historia crítica a partir de lo que sus habitantes experimentan y de los productos socioculturales que surgen de esta experimentación. Asimismo, el concepto freudiano de lo ominoso (*Unheimlich*) aparece como una herramienta analítica potencialmente prolífica para dar cuenta de la versátil cotidianidad tijuanaense: “rechazo denso de atracción que nos da la impureza cuando nos resulta perturbante” (Montezemolo, 2005).

Ante ese panorama, quizá también sería provechoso recordar que las representaciones sociales históricamente construidas acerca de Tijuana no pueden entenderse al margen de los esfuerzos por “producir tradiciones,” labor asumida primordialmente por actores prominentes de “las esferas políticas, empresariales y culturales” bajo “un pretendido

legado moral y social traído del pasado” (Ruiz, 2009). Como ya se indicaba, estas iniciativas se conjugan con “la imagen de que esa condición enajenante también engendra una ciudad vibrante, efusiva, transgresora,” una ciudad “erigida como bisagra entre el primer y el tercer mundo” (Ibíd., p. 132). Desde luego, la cuestión es entender cómo estas agendas hegemónicas interactúan con la “participación de grupos subalternos” y sus “reapropiaciones simbólicas y materiales” del espacio urbano fronterizo en procesos en los que las ideologías y sus productos culturales juegan un papel nuclear. Para ello es necesario prestar atención al entramado de “lo local, lo regional y lo nacional” basado en esa condición fronteriza tan propia de la ciudad, es decir, en los “discursos y prácticas encaminadas a ofrecer, defender, rechazar o formular la identidad nacional en diálogo con lo regional y local,” diálogo que a su vez se articula en intersecciones como la raza, la etnicidad, el género y la clase social. A lo anterior también habría que sumar la perspectiva *emic* de quienes habitan la ciudad y su interpretación de “lo otro” como lo no-tijuanense (Ibíd.).

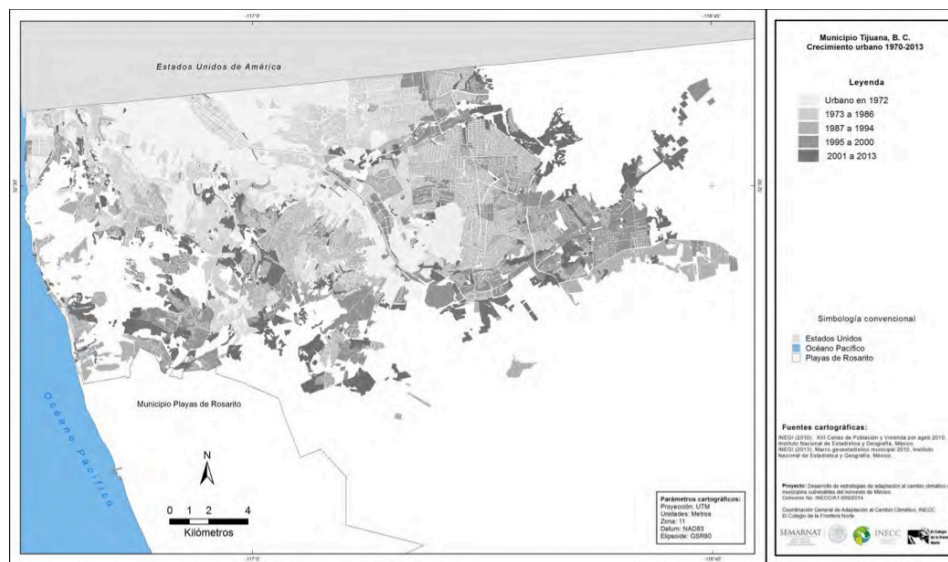


Fig. 17. Imagen tomada de Morales, Rodríguez & Sánchez (2014, p. 36).
Crecimiento de la urbanización a comienzos del siglo XXI.

¿Cómo escribir una tijuanoología que, sin reconfortarse en los recovecos de las genealogías y las historiografías, sea rigurosa al punto de tener la capacidad de nutrirse de las voces que

aparecen en los discursos públicos, de la misma forma en que se lee un texto literario o una obra de arte? Tijuana, es cierto, ofrece numerosas oportunidades a quien busca imágenes icónicas de un “paisaje post-apocalíptico producto del neoliberalismo” (Reiner, 2016). Sin embargo, en los márgenes y puntos de fuga que el poder del mercado en la formación de espacios a lo largo de la frontera, las diferencias se juegan de modos que son siempre, hasta cierto punto, imprevisibles. En este sentido, la invitación es a repensar las representaciones sobresimplificadas acerca de la ciudad y sus habitantes, haciendo énfasis en los encuentros e intercambios que no tienden a la síntesis sino a la divergencia, pasando regularmente por la dislocación más diáfana, característica particular de todas las *ciudades globales* (Ibíd.).

Conceptualmente lo más productivo es pensar a Tijuana como “un conglomerado de múltiples espacios, territorios y lugares” enmarcado en procesos históricos específicos, prestando particular atención al establecimiento de fronteras dentro de sus mismo espacios urbanos, pues es ahí donde hay que ubicar los elementos característicos que la vuelven una “gran ciudad” (Aguilar, 1999). Procediendo de esta manera es posible “analizar cómo se viven las nuevas fragmentaciones y cómo se construyen nuevos territorios” (Ibíd.), es decir, los usos, las trayectorias y los significados que sus habitantes construyen para sí y para los demás.

Pero es en este mismo sentido que la experiencia tijuanaense puede resultar avasalladora. No importa que tan fino sea el bagaje teórico con el investigador esté equipado, nada podrá prepararle para lo que encontrará. Así fue durante el primer periodo de trabajo de campo (mayo-junio de 2018), la ciudad tuvo sobre mí lo que de pleno derecho puede llamarse *efecto cautivador* sensorial, conceptual y afectivo. En primer lugar, como he señalado, porque desde sus orígenes ha estado vinculada a una cierta economía de los apetitos humanos, desde los más turbios hasta la mundialmente reconocida gastronomía *Baja-Med*. Segundo, como ya también señalaba, porque su dinamismo social, encuadrado en condiciones históricas y geopolíticas específicas, ofrece a la investigación un campo tan vasto que la metáfora cancliniiana del laboratorio no deja de ser parcialmente adecuada, si bien tampoco es suficiente para ilustrar la naturaleza de esta primera impresión, no importa

que tanto recurra a la retórica de la hibridez. Finalmente, porque evidencia la tesis (Lefebvre, 1974) de que la estructura, la función y la forma de los espacios sociales están atravesados por las actividades creadoras y las significaciones elaboradas por los seres humanos que los habitan. Estas actividades creadoras pueden entenderse también actos de significado (Bruner, 1991) que son el resultado de procesos cognitivos entrelazados con procesos afectivos y psíquicos en el marco de la experiencia social. Lo que he llamado *efecto cautivador* es un hecho contradictorio, lo mismo arrebató o rechazo que seducción. Tijuana invita y ahuyenta, “atrae y repele” (Apodaca, Contreras & Zavala, 2014) simultáneamente.

Lo anterior probó no ser solamente una vivencia personal a finales de mayo de 2019, ya en la última parte de mi estancia, cuando colegas y profesores del departamento y de otras universidades llegaron a la ciudad para pasar algunas semanas haciendo trabajo de campo. Aquel día, uno de esos viernes calurosos intransitables típicos de esta parte de la frontera, nos dirigimos a la Casa del Migrante alrededor de las dos de la tarde. Además de mi turno usual como voluntario general, ese día estaba programado el taller de lectura de poesía en voz alta que conduje semanalmente de abril a junio.

Para llegar al albergue tomamos una calafía de Playas hacia el centro. Un poco paradójicamente, siempre encontré una paz inexplicable durante estos trayectos, y ello pese a que no pocas veces la afición de los conductores por la velocidad ponía a prueba mi nerviosidad chilanga. Ignorando la posibilidad de una colisión potencialmente fatal, pese a las laderas repletas de basura desperdigada, quemada aquí y allá, la contradicción de la coetaneidad de las *gated communities* y las viviendas improvisadas con materiales de desecho provenientes del otro lado, el muro, el alambrado y las cámaras infrarrojas, en conjunto una estética verdaderamente apocalíptica, la sensación general que tuve la mayor parte de las veces que hice este pequeño viaje fue de un alegre adormecimiento.

Bajamos en la avenida Niños Héroe y caminamos hacia la calle tercera para tomar la ruta hacia la colonia Postal, un par de cuadras nada más. Desde el momento que descendimos la

marejada de estimulación del Centro se hizo notar en todos, aún para mí, habituado como estaba para entonces a realizar esta pequeña caminata. El aroma de tacos de birria y frituras mezclado con la fetidez de las cloacas y los gases de escape de los viejos autobuses escolares estadounidenses ahora sirviendo honorablemente al sistema de transporte público tijuanaense. Los discursos angustiantes de predicadores dantescos, las melodías tragicómicas de cantantes callejeros desafinados e incansables, los artefactos de ensordecimiento que parecen brotar incontrolablemente de cada uno de los establecimientos anunciado ofertas más o menos sin sentido, la insistencia de bocinas y motores coléricos, los gritos ocasionales de la locura inducida por el capitalismo y la metanfetamina. Calles increíblemente anchas para un centro histórico, repletas de gente apresurada, empobrecida y abandonada, pero también de gente cortés, intrépida y generosa. Cuando abordamos la siguiente calafía el alivio era general: por fin habíamos encontrado refugio a la ciudad y sus excesos. Después de unos minutos de espera, salimos. Conforme nos alejamos de los cuadrantes céntricos y el operador acelera el viento fresco entra por la ventanillas aplacando la sensación de sofoco y desesperanza.

La pregunta que rebrota con insistencia cuando alguien ofrece un atisbo de respuesta. ¿Al escribir sobre Tijuana, cómo ir más allá de los estereotipos “de una ciudad posible” (Sarabia, 2009)? ¿Es cierto que todo lo que ocurre en esta esquina de Latinoamérica es una instalación o un performance?

Volviendo a la primera etapa (verano de 2018) del trabajo de campo. Recuerdo que el cabo de unos pocos días en la ciudad me di cuenta de un dato etnográfico poco discutido en la literatura académica, pero del que los habitantes tienen noticia desde siempre: en Tijuana existe un buen número de personas en movilidad de origen estadounidense para quienes, aún llevando consigo la ciudadanía del norte global, las asimetrías de la frontera y del fallido modelo de desarrollo económico neoliberal pueden llegar a ser tan palpables para cualquier otra persona, nacional o foránea. Obviamente, no se trata del ciudadano del norte global de algún modo siempre afluente que busca un lugar cálido y pintoresco para pasar su retiro, o del cosmopolita que derrocha capital social a su paso, sino de personas en

movilidad que, desde distintos puntos de vista, se encuentran en contextos de vulnerabilidad relativos a lo que se denomina «factores de expulsión» en la sociedad de origen y a las condiciones en las que habitan ciertas zonas de la ciudad.

Después de seis semanas y de haber recorrido prácticamente todo el centro a pie, visitando albergues y realizando entrevistas breves, participando de actividades comunitarias y culturales,¹⁰⁷ una pregunta de investigación comenzaba a asomarse: ¿Cómo la precarización de la vida cotidiana al otro lado, una expresión más de la “última ola globalizadora” caracterizada “no ya por la circulación global de mercancías, o la circulación global del capital dinero, sino por la desarticulación del proceso productivo fordista y su diseminación mundial” (Besserer, Gil & Oliver, s.f.), promueve una forma de movilidad norte a sur de ciudadanos estadounidenses desfavorecidos económica y socialmente que ayuda a cuestionar los imaginarios de la doxa académica acerca de los fenómenos migratorios contemporáneos y la esencialización de las personas en movilidad?

Cuando volví de esta primera estancia me dispuse a leer todo lo que pude sobre presencia estadounidense en México y Baja California, animado por el hecho de que se trata de un tema poco estudiado y por los muy diversos testimonios que pude recabar en un periodo tan corto. Desde luego, un trabajo como el que pensaba realizar, enfocado en una población subalterna poseedora de la ciudadanía del norte global cuya situación podría resumirse genéricamente como autoexilio, inevitablemente posee una veta política que lo vuelve todavía más prometedor. Como si con ello pudiera decirle a la cara a *Imperio* (Hardt & Negri, op. cit.) que Tijuana está dispuesta a recibir a quienes huyen, empobrecidos social y económicamente, debilitados psíquica y anímicamente, al sur buscando la vida, defendiéndola, perdiéndola. Siendo que se trata de una forma de movilidad transnacional

¹⁰⁷ Específicamente, durante este periodo hice trabajo como voluntario en el Desayunador Salesiano Padre Chava, ubicado a unos pocos metros la línea internacional en el centro de la ciudad, atendiendo el servicio de comedor de 7:00 a 11:00 de la mañana al menos tres veces por semana. Asimismo, visité repetidamente el albergue Juventud 2000 en la zona norte y la Embajada Migrante en el área de Playas. Además, tomé parte de eventos como la *Sandwichada*, actividad de reparto de alimentos y ropa entre poblaciones vulnerables en las calles de la zona norte, organizada por el colectivo juvenil From Tijuana.

que básicamente no requiere documentación,¹⁰⁸ el tema se anunciaba particularmente fructífero para analizar críticamente el régimen de securitización de las fronteras y el concepto de ciudadanía. Pero además, proyectaba la posibilidad explorar un concepto a la que había estado dando vueltas desde un tiempo atrás: el *deseo de migrar*.¹⁰⁹

El segundo periodo del trabajo de campo comenzó con una visita de dos semanas a comienzos de enero de 2019, cuyo objetivo era resolver el tema de la residencia para el resto de mi estancia, contemplada originalmente de febrero a julio, así como dar cuenta del clima social imperante en la ciudad antes de la llegada definitiva. Esta calendarización y en verdad todo el proyecto de investigación hubo de cambiar debido a una situación inesperada, aunque no necesariamente extraordinaria dado el contexto. Como cabría esperar, había estado dando seguimiento a las noticias sobre los acontecimientos relacionados con el arribo de las caravanas migrantes a finales de 2018 y las contrapuestas reacciones que ello suscitó, así como los reportes sobre el repunte de la violencia, cuyo índice es el número de carpetas de investigación abiertas por asesinato, traducido en un incremento de la agresividad e impunidad con la que opera la policía municipal. Ambos, hechos coyunturales que incidieron de manera indirecta pero decisiva en las condiciones del trabajo de campo que estaba por comenzar.

En aquella ocasión llegué a la ciudad una tarde soleada y fría. Era viernes y el descenso al centro por el Boulevard Cuauhtémoc fue lento, por lo que tuve oportunidad de conversar con Óscar, el conductor del taxi en el que viajaba, un joven muy delgado, de piel oscura y con un marcado acento norteco que seguramente no rebasa los 30 años de edad. Como

¹⁰⁸ En Tijuana, a los ciudadanos estadounidenses regularmente se les permite la entrada con sólo mostrar una identificación con fotografía, por ejemplo, una licencia de conducir o un I.D. militar.

¹⁰⁹ Se trata del concepto que presenta serias dificultades epistemológicas. No obstante, puede adelantarse que no se trata del deseo como lo entiende la filosofía, es decir, como secuela de la voluntad o incluso de la libertad. La teoría psicoanalítica explica que el deseo no se dirige al objeto, sino a la relación que se establece con ello, hecho por el cual sólo puede ubicarse al filo de los dominios de la intencionalidad del yo. Es decir, en el límite de la formación del fondo y forma, en el momento preciso en que “el fondo puede fundar y venir a fundarse en la forma” (Nancy, 2006).

buena parte de los habitantes de la ciudad, es hijo de migrantes, su familia proviene del Bajío y llegó aquí cuando él tenía ocho años. Desde entonces, ha pasado toda su vida aquí.

“Tijuana está curada, mientras no te metas con nadie, no pasa nada. Se matan entre malandros”, responde a la pregunta que le hago sobre la creciente atmósfera de inseguridad. Contrariamente al efecto que sus palabras presumiblemente buscaban causar, siento una tensión peculiar. El incremento de los asesinatos cometidos en la ciudad (tendencia a la alza desde el periodo 2016) para ese entonces ya era un tema que capturaba la atención pública.

Además del grado de objetivación de las muertes causadas por la violencia criminal, como si la vida de un “malandro” valiera menos que la de cualquier otro ciudadano, ¿qué es lo que expresiones como «se matan entre ellos», tan comunes en México, revelan acerca del estado de las relaciones sociales comunitarias? ¿Ha vuelto Tijuana a ser un *ciudad en guerra*? Después de la pacificación llevada a cabo por el ex-militar y fallido candidato a alcalde Julián Leyzaola, quien en 2007 había sido director de la policía municipal y durante el período crítico de la violencia (2008-2010) fungió como secretario de seguridad pública estatal,¹¹⁰ la ciudad experimentó un periodo de calma que permitió que sus habitantes volvieran a reclamar el espacio público. Pero más que hablar *pacificación* habría que referirse a la herencia de aquel periodo crucial en términos de *militarización* de la seguridad pública, que en Tijuana como en otras partes de México ha significado el despliegue del ejército en tareas de vigilancia y enfrentamiento, así como la reorganización de la institución policial a nivel municipal con mando único castrense (Contreras-Velasco, 2017).

No es ninguna sorpresa que para la mayoría de los habitantes de Tijuana exista “una desconfianza hacia las autoridades que se fundamenta en la participación de miembros de la policía en el mundo criminal” (Cortez, Flores, & Niño, 2019, p. 127). Al ser conscientes de este “doble papel”, los ciudadanos desarrollan “estrategias de carácter individual” para

¹¹⁰ En 2013 Leyzaola fue inhabilitado durante ocho años para ocupar un puesto público en Baja California, luego de haber sido acusado de tortura y encarcelamiento de agentes de la policía municipal por supuestos nexos con el crimen organizado (Contreras-Velasco, 2017).

lidar con el tema de la inseguridad pública y “esperan menos de las autoridades policiales en la actuación y cumplimiento de sus funciones” (Ibíd). Paradójica situación que mezcla abandono y embestida por parte del Estado y que Óscar, como tantos otros habitantes, intentan mitigar con narrativas del tipo «Se matan entre ellos».

¿Y cómo ve el tema de los migrantes y las caravanas? El tono de mi pregunta quizá me hizo parecer un visitante poco informado. Al escucharla, lo que yo había interpretado como un gesto de altanero se endureció todavía más. Maldijo la caravana (particularmente a los contingentes hondureños). “Viene mucho delincuente”, “Quieren todo gratis”, “Los manejan desde el otro lado”. Óscar explica de diversas formas su descontento. “El gobierno debería preocuparse por la gente de aquí, porque si no hay trabajo para los mexicanos, ¿cómo está eso de andarlos ayudando a ellos?”.

Está convencido de que los migrantes representan un riesgo para la ciudad y sus habitantes. “Desprecian el frijol, imagínese, ya quisiera yo que en mi casa hicieran frijoles. No son como los haitianos, que llegaron calladitos y a trabajar. Estos llegan exigiendo como si estuvieran en su país”. Dos significantes parecen articular su lógica: el *buen migrante*, estoico y mimético, versus el *mal migrante*, desagradecido y abusivo. Dicotomía que, según pude comprobar más tarde, es un recurso narrativo que permea el discurso público transversalmente, es decir, aparece en distintos estratos y clases sociales. Específicamente, la imagen a la que Óscar se refiere, desde luego, es aquella que circuló profusamente en las redes sociales y se convirtió en un fenómeno mediático: *Lady Frijoles*, una mujer hondureña que tuvo el «atrevimiento» de protestar por los alimentos que le fueron proporcionados a las caravanas al llegar a la ciudad, desencadenando la ira de una parte de la población, como si las personas en movilidad hubieran dejado en casa su sensibilidad gustativa, o simplemente, como si no tuvieran derecho a expresar sus opiniones sobre el trato recibido. Sobre este asunto vale recordar que en México los apelativos “Lady” o “Lord” surgieron para hacer referencia al comportamiento prepotente, arrogante o errático de individuos (regularmente de una posición socioeconómica alta, aunque no siempre) exhibidos en el Internet. Ahora bien, si normalmente estos motes conllevan una fuerte connotación de clase, en este caso, por tratarse de una persona en condiciones de evidente

precariedad, su significación se desdobra para denotar ya no solamente engreimiento, sino para indicar un comportamiento anómalo según un cierto imaginario prevalente en la sociedad, a saber, la percepción de que una persona en movilidad de origen extranjero y sin documentos, al no contar con los mismos derechos políticos y sociales que el ciudadano, no puede tener motivo alguno para reclamar la calidad de los servicios que se le prestan.

Retrospectivamente el discurso de Óscar expone una suma de temáticas relevantes entre las que destaca: (a) la retórica reaccionaria sustentada en el tropo migración-crimen que refleja los procedimientos jurídico-legales y el ímpetu político de la criminalización de las personas en movilidad; (b) la obsoleta y gastada (aunque no por ello menos vigente) narrativa que hace de los inmigrantes una carga social y económica para las sociedades de acogida, y que conduce directamente a lo que a falta de un mejor término podemos llamar «alterofobia» o la otredad percibida como amenazante; y (c) con relación a esto último, las personas en movilidad definidas por el significante *amenaza*, destaca la copiosa mediatización de las caravanas a finales de 2018, representaciones que iban desde el humanitarismo más cándido hasta una clara agenda anti-migrante.

3.2. El retorno de la violencia

Desde el primer día que volví a la ciudad en enero de 2019 pude advertir una sensación de ingravidez y ralentización del tiempo, impresión que indudablemente acrecentada por las lluvias invernales y la inexistencia de un sistema de captura de aguas pluviales. Todo el mundo sabe que Tijuana siempre enloquece un poco cuando llueve. Lo anterior es particularmente cierto para el tránsito automotor, que necesariamente debe reducir su celeridad habitual.¹¹¹

¹¹¹ Rihan Yeh (2017) señala que en Tijuana, tan inevitablemente vinculada a los ritmos de la economía californiana, la fetichización de la velocidad que se expresa en las múltiples y muy variadas formas de flujos de circulación (de personas, culturas, mercancías, capitales, etcétera) que constituyen su realidad cotidiana posee una enorme importancia en la construcción de representaciones colectivas sobre la violencia en espacios públicos. Mediante un sofisticado análisis, muestra las conexiones semióticas entre tres formas de circulación (mercancías e insumos de la industria maquiladora, trasiego de estupefacientes y tránsito automovilístico) y explica cómo

La mirada vigilante de la policía, como no la había percibido durante mi estancia previa, se hizo notar muy pronto. Incluso en las colonias de clase media y media alta como La Cacho o Playas, circulan muy lento las patrullas a la espera de quién sabe qué. Debido a que durante esta segunda visita (del 4 al 19 de enero) el objetivo principal era encontrar un lugar de residencia para el resto del trabajo de campo, estuve visitando distintos vecindarios de la ciudad, hecho que me permitió comprobar que esta disposición recelosa de “la placa” era más bien la regla y no la excepción.

29 de marzo de 2019. Camino sobre la calle tercera rumbo a la base de los taxis de la ruta 2 que va hacia Playas. Casi llegando a la esquina con avenida Miguel F. Martínez, del lado derecho, veo a una persona en situación de calle con la cabeza ensangrentada, un hombre joven tirado frente a una paletería que a esta hora (21:00 hrs.) está cerrada. Cuatro policías municipales le rodean. Me parece que están un poco nerviosos, el charco sangre es muy visible, su presumible víctima no logra incorporarse (quizá se les pasó la mano) y todavía hay demasiadas personas transitando de un lado a otro. Algunos miran de reojo. Otros, como yo, esperamos a que a luz verde nos dé el paso y hacemos como si no estuviera pasando nada. Un esfuerzo que provoca una mezcla entre náusea y confusión mental. Hacer como si no estuviera pasando nada, cuando la violencia brutal, en este caso proveniente de los representantes de la ley, se materializa a menos de cinco metros de donde se está parado, teóricamente a salvo de esa misma violencia siempre que se haga lo que se espera: no intervenir en modo alguno.

El semáforo se pone en verde y la gente sigue su camino. Yo, en cambio, sin saber porqué, me quedo ahí parado. Me vuelvo y dirijo la mirada hacia la escena ruin. Veo que uno de los policías le dice algo a otro. No sé cuánto tiempo estuve ahí (un par de segundos seguramente) observando. Los policías no tardan en percatarse. Uno de ellos parece estarse preparando para abordarme. Antes de que esto o cualquier otra cosa suceda doy media

el capitalismo promueve o restringe, según convenga, la movilidad en la ciudad y con ello da forma al espaciotiempo urbano tijuanense: “[...] un imaginario de la ciudad, habitable día con día, de cómo puede moverse uno, a quién puede encontrarse y qué puede suceder”.

vuelta y cruzo la calle casi corriendo. El semáforo está a punto de ponerse en rojo otra vez. Del otro lado, ya con la sensación de estar a salvo, vuelvo la mirada por última vez y veo que a tres o cuatro cuadras se acerca, lentamente, una ambulancia.

Antes de entrar al tema principal de esta sección, identificar qué significa el *retorno de la violencia* y cómo esta coyuntura afectó la forma en que la etnografía se condujo, quisiera hacer una pausa para comentar algunos aspectos generales sobre la policía en cuanto que agente perpetrador de violencia estatal, con relación a mi propia experiencia como víctima de abuso.

Es cierto que cuando se toca seriamente temas relacionados con una institución como la Policía Municipal de Tijuana es necesario ir más allá de la imagen arquetípica del “ente fundamentalmente corrupto, mal preparado, violento y poco educado” (Contreras-Velasco, 2017). Aunque se tengan todas las razones para argumentar en favor de cada uno de estos adjetivos, no debe pasarse por alto que los agentes policiales son, ante todo y como cualquier otro ser humano, sujetos sociales. En el contexto tijuanaense, su praxis cotidiana se articula en el marco de los altos niveles de violencia asociados a las actividades del crimen organizado, pero también de los “estados de excepción institucional” como las purgas y detenciones llevadas a cabo en el periodo de violencia entre 2008 y 2010. Pensar a los agentes policiales en cuanto que sujetos multidimensionales significa entender que su praxis y su discurso están articulados y funcionan de acuerdo a una “compleja red de instituciones e interacciones, formales e informales” (Ibíd.). Especialmente durante periodos críticos, discurso y praxis, “responden a la incertidumbre laboral y vital” y se basan en “nociones de sentido común” derivadas de ese mismo quehacer cotidiano. Lo que los autores (Tarrés y Blancarte, 2010, cit. en Ibíd.) llaman cultura policial, la cual no equivale en modo alguno a una cultura de justicia, dicho sea de paso.

Considero que admitir que los policías municipales de Tijuana son sujetos sociales no debe hacernos olvidar que su forma de proceder, la brutalidad de su violencia, cumple una función profundamente anti-social. Quizá sería un error, al mirar el rostro y escuchar la voz

del sufrimiento de algunos agentes policiales víctimas de violencia institucional y criminal, terminar humanizando lo que en su mayor parte es una labor des-humanizante. Es cierto, se trata de un proceso que afecta tanto a la víctima como al victimario. Pero hay que insistir, que los agentes de la Policía Municipal de Tijuana vean su ethos circunscripto a un número de hechos de caución¹¹² que tienen el potencial de volverles víctimas no debe suscitar solamente la exaltación de la humanidad que ahí está en juego, además debe conducir una reflexión sobre el hecho de que ese ethos o cultura policial implica siempre un grado de des-humanización necesario para cumplir con las funciones que le son asignadas, particularmente en un contexto híperviolento como Tijuana. Por ejemplo, durante el periodo 2008-2010, cuando “el idioma de la violencia y la muerte” se volvió el argot del quehacer policial en la ciudad. “Teníamos órdenes de disparar sin pensar en cualquier momento de peligro [...] si por salvar la vida tienen que caer inocentes, pues ni modo, estamos en guerra y no nos vamos a dejar” (Testimonio, cit. en *Ibíd.* p. 708). En esta lógica de guerra, para los policías había dos frentes, uno en la calle y otro al interior de la institución: “La ley del que muere y del que mata”, “un habitus policial en el que lo legal no es la noción dominante, sino la supervivencia” (*Ibíd.* pp. 709-710).

En mi opinión sería un desacierto importante hacer de la cultura, el *ethos* y el *habitus* policial, todo ello enmarcado en la «Ley del que muere y del que mata», una suerte de motivo de exención de la responsabilidad que corresponde a cada agente por su participación (aunque sea involuntaria) en la comisión de delitos y abusos. Es decir, el hecho de que los policías sean víctimas de una “cultura del Terror” (Taussig, 1984, cit. en *Ibíd.*) caracterizada por el asedio (“responder obligadamente”) y la amenaza de ser asesinados por la delincuencia organizada, así como por la política de persecución al interior de la propia institución policial, una “doble violencia, externa e interna” (*Ibíd.*), es un tema muy aparte de la violencia que infligen sobre la población en general y sobre poblaciones vulnerables en particular. Reconocer en los agentes de policía sujetos sociales

¹¹² Contreras-Velasco (2017) retoma lo que los policías mismos llaman “las tres garantías”: (a) En cualquier momento pueden asesinarte, (b) en cualquier momento puedes perder tu empleo, y (c) en cualquier momento puedes caer preso.

atravesados por un sinnúmero de coyunturas no debe llevarnos a conclusiones simplistas del tipo «Los policías de Tijuana son violentos porque deben serlo, pues ellos mismos son sujetos de violencia», lectura que se acerca peligrosamente a lo que Boaventura de Sousa Santos (1998) llamó “fascismo societal”.

Ahora bien, para delimitar este carácter *hiperviolento* de la ciudad, además de las cifras a los cuales me referiré más adelante, quisiera remitirme, desde la perspectiva de los estudios sobre gobernanza, al concepto de *seguridad ciudadana* en el marco de las distintas y fallidas estrategias de combate a la violencia y el crimen implementadas en ciudades y municipios como Tijuana a lo largo del país.

El concepto de seguridad ciudadana se relaciona con la seguridad biopolítica “entendida como la gestión de la vida ante el riesgo” cuyo objetivo es “garantizar la vida de la población maximizando el flujo de variables productivas” y disminuyendo la “circulación de elementos de riesgo”. La diferencia entre una y otra estriba en un detalle muy significativo: ahí donde la seguridad biopolítica habla de poblaciones, la seguridad ciudadana habla, precisamente, de ciudadanos. Es decir, “introduce la identidad política como la base de la gestión de riesgos”, acentuando así la división entre quienes no son ciudadanos y los que sí lo son, además de “señalar” a “sujetos activos de las poblaciones” que deberán ser removidos por motivos de seguridad. Es un esquema de gobierno sobre la vida que tiene un carácter eminentemente preventivo y que busca controlar las condiciones en las que el riesgo se produce mediante una reorganización espaciotemporal. De manera similar a la seguridad biopolítica, la seguridad ciudadana “gobierna a través de la contingencia”, pero más que tratarla como “una parte de la vida emergente” la identifica “como la base para manipular las condiciones de emergencia”. Así, la noción de ciudadanía se construye de manera tal que corresponde con la vida de la especie (la población), anatomopolítica (los cuerpos gobernados) y ontopolítica (las condiciones mínimas necesarias para la vida se sostenga) que excluye a los no-ciudadanos, empujados a posiciones de precariedad que les reducen a una definición de objeto-sujeto de la

“vigilancia jerárquica” diseñada para regular su movimiento y “limitar el riesgo” que su presencia supone para la seguridad pública (Emerson, 2019).

Los programas¹¹³ de intervención estatal basados en este concepto van más allá de la noción biopolítica de seguridad constituyendo lo que los autores (O’Malley, 2010, cit. en *Ibíd.*) han llamado “ciencia de la seguridad”, que en términos foucaultianos se traduce como “las racionalidades políticas y las tecnología del poder” comprometidas en la reglamentación de la vida, o sea, el control sobre “la circulación de la vida y la muerte” (Emerson, op. cit.). De hecho, según Foucault en *Defender la Sociedad*, “el Estado percibe una imagen de la ciudadanía que proviene directamente de los requisitos para la gobernanza de la seguridad” (*Ibíd.*, pp. 104-105). Hasta ese punto se trata de biopolítica. Pero la construcción de la noción de ciudadanía desde un enfoque de seguridad va más allá, institucionaliza la discriminación de los no-ciudadanos definiéndoles, ya no por sus “características vitales”, sino como “contribuyentes potenciales a la inseguridad”.¹¹⁴ Si para el Estado “la ciudadanía emerge a través de las capacidades de la vida dentro de un contexto de riesgo”, las personas extranjeras (y a veces también ciudadanos) en movilidad indocumentada son vistos como portadores de la capacidad “para interrumpir la vida del ciudadano”, al mismo tiempo que sus propias vidas dejan de ser “objeto de interés de la gobernanza de seguridad, sino más bien el potencial de la muerte” (*Ibíd.*). Vemos que las categorías liminales de seguridad biopolítica se vuelven más rígidas para la seguridad ciudadana. Las personas en movilidad son a la vez excluidas e incluidas subordinadamente, eliminadas y capturadas. No obstante, hay que adelantar que la territorialidad que el enfoque de seguridad ciudadana ha promovido en lugares como Tijuana no es exactamente análoga a lo que Agamben ha denominado el campo. Técnicamente, en Tijuana no existen guettos o campos de refugiados, pero indudablemente ahí existe más de régimen

¹¹³ Ejemplos de programas con un enfoque de seguridad en México son “Todos somos Juárez, Reconstruyamos la Ciudad” durante la administración de Felipe Calderón y el Programa Nacional de Prevención del Delito (PRONAPRED) en la de Enrique Peña Nieto (Emerson, 2019).

¹¹⁴ En términos prácticos México los enfoques de seguridad ciudadana entienden como un no-ciudadano a toda persona extranjera que carezca de un permiso de residencia temporal o permanente (Emerson, 2019).

espaciotemporal que constituye zonas de excepción en las que “la vida desechable es reproducida” (Ibíd.).

En las condiciones que he venido describiendo, casi por instinto, los habitantes de la ciudad deben emplear una serie de mecanismos de defensa frente a eso que se ha denominado oximorómicamente «cultura policial». Uno de los más básicos consiste en hacer como si el policía que te mira fijamente no existiera. Ignorarlos, como los expertos aconsejan que se debemos hacer frente a fieras salvajes: nunca mirarles a los ojos. La estrategia defensiva, desafortunadamente, no siempre es eficaz. A veces, las coyunturas del espaciotiempo en la ciudad nos alcanzan ineluctablemente. Para quien practica la antropología en lugares como Tijuana lo anterior también significa una oportunidad para hacerse de esa metodología que en el apartado anterior se denominó *observación participante no intencionada*.

13 de enero de 2019. Estoy sentado en la barra en uno de los bares cerveceros abiertos recientemente sobre la Revolución, a un lado del famoso e infame “bar-karaoke” *El Pueblito*. Pese a que es viernes por la tarde, el lugar está casi vacío. El contraste entre ambos establecimientos metaforiza a la perfección los contrastes sociales de esta ciudad y este país.

Apunto de partir, inicio una conversación con Jim, ingeniero texano de 35 años que trabaja en San Diego y reside intermitentemente en el área de Playas. Pese a que su caso no se ajustaba a la población estadounidense con la que pensaba trabajar, me pareció interesante conocer su historia y los motivos que le llevaban a visitar la ciudad, de modo que acepté su invitación para ir a cenar uno de esos restaurantes de comida fusión, sobre la misma avenida Revolución.

Jim me habla sobre sus experiencias en la ciudad. A diferencia de lo que todo el mundo dice, a él no le parece tan peligrosa. Al contrario, habla de un lugar de gente hospitalaria y lleno de vida, estimulante al viajero interesado en el lado “real” de las cosas. Esto último, por lo que pude entender, en el sentido de lo que el escritor tijuanense Rafa Saavedra

expresó en alguna ocasión: “Tj demasiado real para ser un simulacro, demasiado artificial para ser un acto por legitimar [...] Tijuana es el chip y el software para recrear, fingir o vender nuestras propias voces” (Montezemolo, 2005, op. cit. p. 3)

Como tiene un automóvil (una de esas SUV tan estadounidenses) y se dirige hacia Playas, ofrece llevarme. Es temprano, la medianoche apenas se acerca. Vamos sobre la calle tercera porque la idea es tomar la vía Internacional. A la altura del Parque Teniente Guerrero, una pick-up de la Policía Municipal sale como de la nada por nuestro flanco izquierdo, con las luces y la sirena apagadas, nos cierra el paso.

Cuatro policías militarizados rodean el auto y nos exigen descender. Retrospectivamente, al menos uno de ellos me parece haber estado bajo el efecto de alguna sustancia, el más agresivo, que golpeaba con el puño la ventanilla de mi lado. Nos apuntan con sus fusiles AR-15 pero Jim no parece demasiado alterado, quizá porque, como muchos texanos, ha convivido con armas toda su vida y no le resulta del todo extraño que la policía desenfunde las suyas sin mayor provocación. Dice que va a negociar. En lugares como México a veces puede tenerse la impresión de que todo es negociable, sobre todo si se es blanco y rico. Pero no, los policías esposan inmediatamente. El que estaba de mi lado lanza un ultimátum: “Te bajas o te bajo”.

Dos policías nos vigilan mientras estamos arrodillados frente a la pared, como si pudiéramos hacer algo para defendernos. Siento la punta de acero del rifle de asalto de fabricación estadounidense encajarse en mis costillas de lado izquierdo a pesar del grueso abrigo que llevo. Cuando sus secuaces terminaron de buscar en el auto cualquier pretexto para detenernos, al no encontrarlo, nos dejan ir como si nada hubiera pasado.

Cuando volvemos me doy cuenta de que se han llevado mis pertenencias: libros, computadora, teléfono y un poco de dinero. Ingenuamente, se me ocurre que quizá sea posible recuperar al menos la computadora ofreciendo una “recompensa” a quien pudiera “encontrarla”. A Jim le pareció buena idea y ofreció aportar varios dólares para hacer

atractiva la oferta. Vamos a la caseta de la policía turística en la Revolución. Al principio todo parece ir bien. “Sí se puede”, nos dice un policía ya mayor que estaba solo en la caseta, “Espérenme aquí”. Habla en código por su radio. La sensación de que todo va bien desaparece instantáneamente. Dos de los policías que nos habían interceptado aparecen. “¿Así que andas diciendo que yo te robé?” Antes de poder articular cualquier respuesta, en unos segundos nos someten y nos suben a la pick-up de cristales polarizados. Jim y yo nos interrumpimos tratando de explicar que no había ninguna acusación y que sólo queríamos recuperar la computadora. “¿Sabes que es esto?” Silencio. “Es heroína, y te la voy a sembrar pa’ que te vayas bien adentro”. A partir de este momento lo único que se escucha es la frecuencia de los aparatos de radiocomunicación, voces metálicas que parecen venir de otro planeta.

Nos llevan a la delegación, convenientemente situada sobre la vía Internacional, en la zona norte. La celda es bastante amplia, hay al menos una veintena de ocupantes. Enfrente hay otra que está reservada para mujeres. Ahí hay una joven que no deja de gritar que es ciudadana estadounidense y que deben dejarla ir, pero está equivocada. Es mexicano-estadounidense y eso hace toda la diferencia.¹¹⁵

Busco resguardo en una de las esquinas de la celda. En este punto Jim y yo hemos vuelto a ser completos extraños. El siguiente grupo de detenidos llega. Entre ellos está un joven (¿solamente?) alcoholizado que pone trabajar a tres policías, se resiste a ser sometido y recibe el trato protocolario para estas situaciones: una lluvia de patadas y golpes, así como

¹¹⁵ Como es bien sabido la globalización y los flujos de movilidad históricos han contribuido a dar forma a una cultura fronteriza particular desde la cual los ciudadanos estadounidenses de origen mexicano son entendidos como seres inherentemente híbridos. Este proceso de hibridación, que está atravesado por la raza y el género en cuanto que pilares fundamentales de los sistemas de poder y desigualdad, tiene efectos que se yuxtaponen y son cumulativos. De acuerdo con Vazquez (2010), existen dos polos significativos entre los cuales la identidad mexicano-americana se estructura: (a) en términos de racialización como posibilidad de blanqueamiento (ser tomados por non-Hispanic white) y (b) con relación una cierta “flexibilidad étnica” que implica haber sido blanqueado lo suficiente para poder entonces entrar y salir de distintas esferas racializadas, aunque ello, desde luego, sin que exista necesariamente un correlación entre cómo es que los ciudadanos mexicano-americanos desean ser percibidos y como, de hecho, lo son.

una amplia dosis de descargas eléctricas provocadas por esos aparatos llamados *teasers*. Sorprendentemente, el joven entra por su propio pie a la celda y continúa su episodio de agresión delirante, sólo que ahora son nuestros compañeros quienes le ponen a raya. Particularmente un muchacho de cabello rizado, que se ensaña y pateo repetidamente su cuerpo tendido produciendo un sonido hueco. Aquel joven ya no se queja ni gime, sólo respira.

Otro joven muy delgado, de apariencia endeble, pálido y con una evidente dificultad para respirar, se dirige a uno de los dos policías que se pasean indiferentes de un lado a otro frente a las celdas. “Oiga patrón,” una tos extrañamente violenta entrecorta sus palabras. “Me quitaron mis medicamentos, ocupo mis medicamentos.” El policía le mira con absoluto desprecio, pero dándose cuenta de que el muchacho habla con la verdad, responde: “¿Qué tienes pues?” La delgadez del joven es suficiente para causar temor. “Tengo TB”. Su voz es muy débil pero hace que todos a su alrededor, sin excepción, nos alejemos instintivamente. Ninguno de los dos policías dice algo, se miran entre sí, se alejan y desaparecen por una puerta de color blanco. A los pocos minutos el joven comienza a toser nuevamente. Puedo ver que escupe sangre. Imitando a los compañeros, me cubro la boca con el frente de mi camiseta. La tuberculosis es una infección bacteriana que se transmite por esporas que viajan en el aire.

Después de un rato un hombre al que todo el mundo se refiere como “El Juez” aparece acompañado por los mismos dos policías. No sé como describir la expresión en sus rostros: una combinación entre arrogancia, aburrimiento y goce. Quién sabe qué cosas pensaban al ver el espectáculo compuesto por los nuestros. Asustados, como el mío, cansados, como los de quienes están acostumbrados a los encuentros con la policía, o inexpresivos, como los de aquellos que se encuentran bajo el resguardo de la intoxicación. Este hombre de apariencia descuidada leía un nombre a la vez, repitiendo la acusación de los policías que efectuaron la

detención,¹¹⁶ y tras una evaluación visual de aproximadamente uno o dos segundos, dictaba el número de horas que cada uno tendría de cumplir en la Estancia Municipal de Infractores, mejor conocida como “La Veinte” porque se encuentra en la colonia 20 de noviembre, anteriormente apodada “La Ocho” porque se encontraba en la calle octava y avenida Constitución.

He recibido el máximo de 36 horas, probablemente a modo de escarnio. Me acerco al “juez” (en realidad me acerco a los barrotes que nos separan) para decirle que soy inocente de lo que se me acusa, pero lo único que recibo de vuelta es una mirada ausente, como si en lugar de ojos ese hombre tuviera canicas. Uno de los policías que le acompaña escribe un número en el dorso de la mano derecha de cada uno de los que hemos sido nombrados. Una sensación extraña la que producía esa numeración en la piel.

Inmediatamente después de haber terminado su ronda los tres entraron por la misma puerta de color blanco. Como la pared también es blanca, da la impresión de que simplemente se han desvanecido. Después de un rato un policía (que no es ninguno de los dos acompañantes del “juez”) sale y comienza a llamarnos por nuestro número. Tengo que admitir que durante un momento pensé que sería liberado. Así, de la misma manera en que fui detenido, sin explicación alguna. Hacía rato que había dejado de ponerle atención a Jim. Cuando cerraron la puerta y no lo habían llamado a él, nos miramos con resentimiento mutuo. Nunca volvimos a saber uno del otro.

Somos alrededor de diez o doce detenidos. Nos hacen subir a una de esas viejas camionetas rectangulares. Vamos sentados, en cuclillas, el viento helado se cuela por las hendiduras de la carrocería. Cuando llegamos, después de una espera breve, toman registro: nombre, fecha y lugar de nacimiento, biometría y fotografía. Quienes todavía traen consigo alguna pertenencia deben entregarla con la promesa de devolución a la salida. Antes de entregar la

¹¹⁶ A mí se me acusó de tener “residuos” de marihuana. Escuchar la acusación, hecho por lo demás completamente falso, me causó un alivio inmenso dada la seriedad de la amenaza que aquel policía-criminal había lanzado.

pequeña cartera que aun llevaba conmigo, saco la credencial de la universidad, mi tarjeta bancaria y un billete de quinientos pesos que encontré por casualidad.

Me colocan en la sección del segundo piso e inmediatamente me doy cuenta de que estoy en el pabellón menos duro. Somos 12 y solamente 4 tienen que compartir colchoneta. Además de un muchacho de diecinueve años y yo, el resto de los detenidos son personas en situación de calle que descansan sus cuerpos lívidos la mayor parte de su tiempo aquí. No puedo evitar pensar que durante esta época, el húmedo y frío invierno tijuánense, “La Veinte” funciona como una suerte de albergue u hospicio sin duda más acogedor que las calles y la indiferencia de sus transeúntes.

Como he confirmado que no hay peligro, duermo. La voz del talachero¹¹⁷ anunciando el “desayuno” me devuelve a la realidad. Solamente un par de compañeros se quedan tumbados irremediabilmente ausentes, el resto se aproxima a los barrotes para recibir un vaso repleto de sopa inmunda. El muchacho de diecinueve años y yo dudamos, pero Pedro, el más expresivo de todos nuestros compañeros, nos conminó: “Éntrenle, porque al rato van a ponerse muy débiles”. El primero en intentarlo es el muchacho. El gesto que se dibuja en su rostro es suficiente para que yo decida no probar suerte. Al menos por ahora evadiré este forma de *hacer como el nativo*. Encima, como si se tratara de un chiste o de un sueño, el compañero que ocupa la colchoneta de enfrente y yo somos tocayos: doppelgänger lingüístico-simbólico.¹¹⁸ Vuelvo a dormir.

Cuando despierto Pedro está armando un alboroto. Reclama que un par de nuestros compañeros no han recibido su porción de sopa por haberse quedado dormidos. “¡Hey, talachero! ¡Comida!”. Insiste hasta que un joven aparece explicando que el tiempo de la

¹¹⁷ Los detenidos que han obtenido privilegio de servir como auxiliares repartiendo “comida” y agua al resto de los reclusos. También trabajan como chivatos y mantienen al tanto al encargado del pabellón acerca de lo que sucede en las celdas, además de aterrorizar psicológicamente de vez en cuando a quienes son nuevos en esta comarca.

¹¹⁸ Pedro es un hombre que probablemente ronda los 30 o 35 años de edad. Su rostro hinchado y empañado por la vida en la calle hace que sea difícil decir.

repartición de comida ha terminado y que no puede servir más. Pedro continúa: “¡Comida! ¡Comida!”.

El guardia encargado llegó a nuestra celda, un joven policía con el uniforme demasiado ajustado. Pedro le explicó tranquilamente que los compañeros quisieran comer algo antes del siguiente turno. Lo primero que ese joven hizo fue soltar una risotada, burlona e impostada. Un policía de Tijuana. Pero uno de esos que, fuera de las circunstancias en las que nos encontrábamos, lo último que despertaría sería temor. Furioso y alcoholizado, según pude comprobar más tarde, el policía comenzó a proferir toda clase de insultos, apuntando: “Un mugroso, tecato, un loco como tú: ¿qué reclama?”. Pedro dijo lo que cualquier persona podría haber pensado, pero que pocos se atreverían a apalabrar. “Así como me ves, todo mugroso, sin nada, de la calle, tengo derechos. ¡Somos seres humanos y tenemos derechos!”.

Por un momento, aunque quizá esto sea en realidad producto de mi imaginación, algo en el semblante de ese policía ridículamente bravucón quedó transfigurado, fuera de cuadro. ¿Pudo reconocerse en la demanda que Pedro acababa de hacerle, a saber, respeto a los derechos básicos de los detenidos? Si es así ello duro muy poco. El joven policía continuó increpando a Pedro. Una pequeña guerra de insultos se desencadenó hasta que aquel le dice a éste: “¿Quieres que entre a darte reata o qué? Aquí al que le gusta la chinga lo atendemos bien”. Pedro no le teme en absoluto y acepta el reto. “Anda este pendejo, si para eso fui a la academia. Me quito el uniforme y nos damos” es lo único que alcanza a decir el joven policía, pues es obvio que sabe que en igualdad de condiciones, es decir, desarmados, no tendría la más mínima posibilidad frente a la pericia de quien sabe cómo sobrevivir en las calles de Tijuana. Se fue y todo volvió a la calma, pero no hubo sopa.

Después de haber estado detenido entre doce y catorce horas, logro que el joven guardia con el que Pedro peleaba me pusiera atención. Le ofrezco el billete de quinientos pesos a cambio de que me permita bajar a pagar la infracción para poder salir. Su mirada denota desdén pero no deja de interesarse en la propuesta. Me dice que entregue el billete al sujeto

que me abrirá la puerta al salir. Le pregunto cuánto tiempo demorara. Su sonrisa es menos ofensiva que su aroma a licor barato.

Intento volver a dormir. No puedo. Me recuesto con la espalda hacia la pared. Dos de mis compañeros han salido de su letargo. Uno saca un poco de marihuana y una pipa. Sorprendente, los dos están ahí fumando tan tranquilos. Declino cortésmente su invitación. Alguien en la celda de junto: “¡Hey, guacha! Te paso criko y pasas la mota”. Uno le dice al otro: “¡Ora pendejo! ¡Criko!” El muchacho, muy delgado y con marcados rasgos indígenas, duda, pero al final accede. Si la marihuana los había puesto parlanchines, el cristal les dejó sumidos en un mutismo absoluto. Creo que recuerdo haber escuchado sus dientes crujir. El policía que me dijo que tendría que esperar reaparece, está visiblemente exaltado. Quiere saber quién estaba fumando mota. Silencio. Me pregunta directamente y yo le respondo que no sé nada porque estaba dormido.

El jefe del joven guardia aparece, un hombre alto y fornido que claramente disfruta humillándole, pues hace preguntas y exige explicaciones que no obviamente aquel no puede dar. Aprovecho la ocasión para acercarme y preguntarle directamente al jefe acerca de la posibilidad de pagar la infracción para poder salir. El joven policía en el uniforme demasiado ajustado interviene y me acusa de haberle querido sobornar para que me permitiera bajar. El jefe policía me pregunta si esto es verdad. Silencio. Me exige que le entregue el billete. “Ya salió pa’ las pizzas”, dijo mientras sonreía al tiempo que me miraba fijamente. Su lacayo también sonrió, pero la suya era una sonrisa de alivio. No mucho después ordena que baje. Finalmente voy a salir. Antes de dejar “La Veinte” el jefe policía me devuelve el billete que me había quitado y dice, mirándome a los ojos sonriendo otra vez: “Para que veas que en Tijuana no hay corrupción”.

Después de esta peculiar experiencia de observación participante no intencionada, tras haber recuperado el ánimo unos días más tarde, comencé a buscar una explicación lógica acerca de lo sucedido. ¿Porqué era tan diferente el clima de la ciudad? ¿Qué fue lo que cambió con relación a mi visita previa? Por una parte, algunos residentes me dijeron en

tono desenfadado que lo que me había ocurrido no era más que una de las formas del viejo dicho: *Welcome to Tijuana*, o sea, casi un ritual de iniciación. Es cierto, para las y los jóvenes de esta ciudad, particularmente quienes suscriben alguna identidad contracultural (diversidad sexual, uso recreativo de sustancias psicoactivas, etcétera), los encuentros con la policía del tipo que he narrado son una experiencia cotidiana. Por otra parte, las conversaciones con activistas y visitantes en circunstancias similares a la mía, quienes prestan especial atención a las problemáticas estructurales y circunstanciales que se viven en la ciudad, me ayudaron a delimitar dos series de hechos significativos.

La primera tiene que ver con la estrategia de seguridad del gobierno de Andrés Manuel López Obrador ha implementado para confrontar el repunte de la violencia, operativo de vigilancia y detenciones que habrá de ser implementado durante todo el sexenio.¹¹⁹ En este sentido, cabe destacar que tres días después de que el gobierno federal enviara mil elementos de las fuerzas de seguridad (principalmente miembros de la Marina Armada) para su despliegue en “zonas prioritarias” aparecería una manta con una amenaza dirigida al presidente firmada por grupos de la delincuencia organizada local.¹²⁰ Menos de dos meses después de este suceso, el presidente y figuras centrales de su gabinete visitaron la ciudad para anunciar la llegada Guardia Nacional. Pese a que las autoridades han argumentado que esta medida había logrado disminuir los índices de violencia en un 21%, pasando de 5.1 a 4.0 asesinatos diarios, para el mes de junio (2019) se presentaría un nuevo repunte (6.33). Además, la disminución se refería solamente a las zonas prioritarias y no al municipio en su conjunto, de modo que el despliegue de la Guardia Nacional, podría decirse, ha resultado ser “una medida de contención inefectiva en ciertos contextos” (Observatorio Nacional Ciudadano, 2019).

¹¹⁹ Operativo permanente, 11/02/2019, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2019/02/operativo-permanente/>

¹²⁰ Dejan manta en contra del presidente López Obrador, 07/02/2019, El Sol de Tijuana. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elsoldetijuana.com.mx/policiaca/dejan-manta-en-contra-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-amlo-en-tijuana-3026901.html>

La segunda tiene que ver con la serie de ataques dirigidos contra agentes de la Policía Municipal acaecidos entre diciembre de 2018 y enero de 2019, circunstancia no del todo inusitada ante la cual el gobierno de la ciudad respondió de la siguiente manera: “No duden ante la idea razonable de cumplir la ley. Si eso implica sostener el arma y apretar el gatillo, no duden”.¹²¹ Ahora bien, pese a que se trata de un personaje habituado a emitir declaraciones polémicas,¹²² aquellas palabras adquieren una gravedad imposible de ignorar toda vez que significan una autorización de facto para que la policía se sienta cómoda perpetrando abusos, especialmente contra las poblaciones más vulnerables, como personas en movilidad o personas en situación de calle.

En el primer caso se trata de la continuación del modelo confrontativo de combate a la delincuencia organizada heredado de las administraciones pasadas. Aunque desde la campaña presidencial el presidente anunció que la política de seguridad pública seguiría el principio de “Abrazos, no balazos”, es muy claro que será imposible que las fuerzas armadas dejen de realizar funciones que le corresponden a la policía en el corto plazo,

¹²¹ Atacan a policías, uno muere y otro queda lesionado, 04/01/19, El Imparcial. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elimparcial.com/tijuana/policiaca/Atacan-a-policias-uno-muere-y-otro-queda-lesionado-20190104-0031.html>

En Tijuana van 9 policías asesinados; edil pide usar armas contra “malandros”, 09/01/2019, El Universal. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/estados/en-tijuana-van-9-policias-asesinados-en-un-ano-edil-pide-usar-armas-contra-malandros>

Los asesinos de policías, 14/01/2019, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2019/01/los-asesinos-de-policias/>

¹²² “Gobierno Federal debe pedirnos disculpas”, Juan Manuel Gastélum Buenrostro sobre recomendación de CEDHBC, 18/01/2019, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2019/01/gobierno-federal-debe-pedirnos-disculpas-juan-manuel-gastelum-buenrostro-sobre-recomendacion-de-cedhbc-2/>

Le “coartan” libertad de expresión con resolución de juez: alcalde de Tijuana, 28/12/2018, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2018/12/le-coartan-libertad-de-expresion-con-resolucion-de-juez-alcalde-de-tijuana/>

Recoge CEDH declaraciones del alcalde Gastélum, 16/11/2018, El Sol de Tijuana. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elsoldetijuana.com.mx/local/recoge-cedh-declaraciones-del-alcalde-gastelum-2676330.html>

especialmente en plazas estratégicas como Tijuana. En el segundo, se trata de un reacomodo de las relaciones entre las organizaciones criminales dominantes y sus respectivos vínculos con autoridades locales, quienes deben reestructurar sus redes de influencia en función de la “nueva” estrategia del gobierno federal.

Partiendo de estos antecedentes quizá que no es del todo exagerada afirmar que Tijuana ha vuelto a ser un *campo de guerra de baja intensidad*. El concepto en sí, guerra o conflicto (no son sinónimos) de baja intensidad ha estado sumido en la ambigüedad desde que comenzó a popularizarse entre analistas y expertos en temas militares a comienzos de la década de los ochenta. Si bien se volvió habitual después de los conflictos armados en lugares como Afganistán, Líbano o El Salvador, su origen puede situarse en las guerras coloniales en Kenya y Malasia (Segler, 1987).

Es un concepto ambiguo porque incluye un número variable de sub-definiciones con relación a aspectos clave como la duración, extensión y el intensidad misma de los conflictos. No existe una definición única, pero conforme la guerra fría terminó y con ella todas las *proxy wars*, algunas denominaciones importantes surgieron a propósito de conflictos mutantes alrededor del mundo. Entre estos destacan: “guerra limitada”, “paz violenta”, guerra sin fronteras o transnacional. Uno de los aspectos más importantes tiene que ver con el hecho en las guerras y conflictos armados de baja intensidad, por regla general, consisten en operaciones de baja visibilidad, confinadas a espacios y territorios bien delimitados. Otro aspecto fundamental es que los enfrentamientos de este tipo no siempre se reducen a objetivos político-militares, sino que incluyen una variedad de efectos en las esferas de lo económico, lo social y lo psicológico, al mismo tiempo que efectivamente se modifican siguiendo factores políticos como la diplomacia, el estado de las economía, o las características psicosociales de la población (Ibíd).

Cabe señalar que ese carácter escurridizo ha sido capitalizado por las instituciones que, desde el poder, dirigen y administran la guerra. Estratégicamente, su discurso refuerza y amplía, o amaina y recorta, la noción de guerra o conflicto *no convencional* para adecuarla

a sus necesidades. Sumado a ello está otra gran característica de los conflictos de baja intensidad: la creación de un otro, interno o externo, que funciona como catalizador de la angustia que apremia típicamente en sociedades (o en partes de la sociedad) que experimentan altos niveles de violencia, facilitando “los efectos de la propaganda y reacción psicológica” que siempre acompaña los anuncios de la guerra (Ibíd). Luego, es claro que no se trata de guerras o conflictos que reproducen modos convencionales de enfrentamiento a menor escala (no existen las miniguerras) o de etapas preliminares de un conflictos mayores. La guerra de baja intensidad es un complejo de guerras políticas, económicas y psicológicas: “una guerra total a nivel de las raíces mismas” (Ibíd.). Como corolario de este entendido quisiera subrayar lo que ha sido denominado marcos normativos (o marcos de guerra) que establecen de antemano que vidas deben protegerse (porque se trata de vidas dignas de ser lloradas) y que vidas son desechables (Butler 2010, op. cit.). En las “guerras contemporáneas” las poblaciones se dividen entre quienes “representan tipos de Estados” y quienes son percibidos como amenaza (para el Estado), o términos más bien necropolíticos, cuáles y qué tantas vidas deben ser sacrificadas para que otras vidas sean posibles: “La guerra es precisamente un esfuerzo para minimizar la precariedad para unos y maximizarla para otros” (Ibíd.).

Sea cual fuere el caso en términos conceptuales, con una tasa de poco más de 138 asesinatos por cada 100 mil habitantes¹²³ y un conteo que cerró con 2,523 homicidios dolosos para 2018 de acuerdo con cifras oficiales del ayuntamiento,¹²⁴ lo cierto es que Tijuana se ubica (nuevamente) entre los primeros lugares en el ranking mundial de las

¹²³ Cifras de El Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal A.C. Consultado en marzo de 2019, disponible en <http://www.seguridadjusticiaypaz.org.mx/sala-de-prensa/1569-el-consejo-ciudadano-para-la-seguridad-publica-y-la-justicia-penal-emite-respuesta-al-boletin-sspm-rechaza-que-tijuana-sea-la-ciudad-mas-violenta-homicidios-bajan-34-en-febrero-de-2020>

¹²⁴ Incidencia delictiva registrada ante Procuraduría General de Justicia del Estado. Tijuana, Baja California, 2018. Consultado en marzo de 2019, disponible en https://www.seguridadbc.gob.mx/Estadisticas/2018/inci_Tijuana.pdf?id=891216247

urbes más violentas.¹²⁵ Previsiblemente, las autoridades locales han sido las primeras en maquillar e inclusive negar una realidad que puede sentirse hasta en el aire. Considerando que en 2018 se produjeron más de dos mil carpetas de investigación por feminicidio y homicidio doloso, lo cual quiere decir que en promedio 6.17 personas fueron asesinadas diariamente en la ciudad, esta desestimación adquiere un tono todavía más perverso. Se sabe que ese año también terminaría siendo el más violento para el estado de Baja California que sumó 3,159 asesinatos y que de mantenerse esta tendencia (durante el primer trimestre de 2019 se contabilizaron 1,393 asesinatos) el siguiente también se perfilaría uno de los de mayor violencia en su historia (Observatorio Nacional Ciudadano, op. cit.).

Como antecedente a las dos series de coyunturas de las que se hizo mención, desde 2017 puede hablarse “oficialmente” del retorno de la violencia, pues ese año se registraron 1,897 asesinatos, esto es, una tasa de 100.77 por cada 100 mil habitantes. Tendencia a la alza que continuó durante el primer semestre de 2018, periodo en el que se contabilizaron 1,201 asesinatos (Cortez, Flores, & Niño, 2019).¹²⁶ El resurgimiento del clima de violencia generalizada obedece a procesos políticos complejos (por ejemplo, la última elección federal en julio de 2018 y los comicios locales en junio de 2019) y al estado de las relaciones entre los grupos de la delincuencia organizada que dominan la ciudad. El 2017 destaca como el año del “retorno oficial” de la violencia porque fue en ese momento que la ciudad volvió a concentrar más asesinatos que cualquier otra en el país. Según datos de la Secretaría de Seguridad Pública del Estado de Baja California, entre 2016 y 2017 Tijuana

¹²⁵ Oficialmente, Tijuana Es La Ciudad Más Violenta Del País En 2019, 17/12/2019, En Línea BC. Consultado diciembre de 2019, disponible en https://www.enlineabc.com.mx/2019/12/17/oficialmente-tijuana-es-la-ciudad-mas-violenta-del-pais-en-2019/?fbclid=IwAR1-yhSWzdtDKw7qmHYwy7d5C-rvLxqfUbr9p8TER0QpQ_Pito2cfFc5YsA

¹²⁶ En Baja California Tijuana es el ejemplo más claro del incremento crítico de la violencia sostenido al 40,9% cada semestre desde 2017. Las estadísticas indican que los niveles de violencia son más significativos que los que se dieron entre 2008 y 2010. Este municipio, así como el de Playas de Rosarito, se ubica por encima de la media nacional (para municipios mayores de 100,000 habitantes) de carpetas de investigación abiertas por feminicidio y homicidio doloso, ubicando a Baja California como la segunda entidad en el país con más víctimas (Observatorio Nacional Ciudadano, 2019).

vio un incremento de 86% en el número de investigaciones periciales por homicidio doloso, pasando de 872 a 1,618. Desde luego, el número de carpetas de investigación abiertas no es igual al número real de víctimas (Arredondo, Orozco, Rodríguez, & Shirk, 2018).

Debido a su condición fronteriza Tijuana siempre ha estado vinculada a las dinámicas de las organizaciones criminales que controlan el tráfico de drogas ilegales y del involucramiento de las autoridades en esta empresa criminal. La importancia de su economía criminal comenzó a tomar su forma actual durante los setenta, ochenta y noventa, y pese a la oleada de asesinatos que se desencadenó durante este último periodo (destaca la masacre de 19 personas en 1998), en términos generales puede decirse que el número de asesinatos en la ciudad permaneció estable hasta mediados de la década del 2000, promediando de 250 casos por año hasta 2008 (Cortez, Flores, & Niño, op. cit.)

Ese año el número de carpetas de investigación abiertas por el delito de homicidio doloso aumentó casi un 300% alcanzando la cifra sin precedente de 1,250 asesinatos en 2010, lo cual significó un incremento de una tasa anual de 49 a 80 asesinatos por cada 100,000 habitantes. Regularmente se atribuye a hechos clave como el arresto de varios líderes de la delincuencia organizadas y altos funcionarios del gobierno local coludidos con ellos la disminución significativa de estas cifras a partir de esa fecha. Con el paso del tiempo y la continuación de esta tendencia a la baja Tijuana empezó a verse como un modelo de combate a la violencia que podía replicarse en otros puntos del país. Sin embargo, no faltan los señalamientos de quienes aseguran que la disminución del número de asesinatos en la ciudad se definió más por un acuerdo entre las fuerzas en confrontación, una *pax mafiosa*, antes que por una estrategia eficaz y bien implementada por parte de las autoridades (Arredondo, Orozco, Rodríguez, & Shirk, op cit.).

De haber existido, ese pacto parece haberse roto en algún momento durante 2014, año en el que se desencadenó un incremento sostenido de los niveles de violencia de la ciudad hasta llegar a números sin precedente en 2017. Sin embargo, vale la pena destacar que las características de la violencia que comenzó en el periodo 2015-2017 “difieren

significativamente de la violencia de alto impacto social” de 2008-2010, cuando se registraban más incidentes de violencia de alto impacto (balaceras en sitios públicos, múltiples víctimas, cuerpos abandonados en lugares públicos con amenazas), hecho fundamental para que la ciudadanía percibiera un cuasi-estado de guerra. La violencia de este segundo periodo, debido a que se ha concentrado en las zonas marginadas y menos en los espacios de la vida cotidiana de las clases medias y altas, no ha tenido el mismo efecto (Ibíd.).¹²⁷

Los datos desde 2017 indican una tendencia alarmante: en lugar de enfrentar “algunas cuantas” grandes organizaciones criminales, las autoridades ahora deben lidiar con una variedad de “micro-organizaciones delictivas” que se disputan a muerte el dominio de la esquina, de la calle y de la colonia. Es decir, ese trata de un conflicto estructuralmente distinto al de aquella “violencia espectacular” del pasado, pero más mortífero en términos de los niveles reales de violencia, es decir, el número de personas asesinadas (Ibíd.). Para mediados de ese año, ante el continuo deterioro de la seguridad pública en Tijuana, la administración en turno lanzó una estrategia de seguridad llamada “Cruzada Estatal por la Seguridad” en colaboración con el Consejo Ciudadano de Seguridad Pública y el Observatorio Ciudadano de Seguridad Pública. La estrategia implicó tareas conjuntas en materia de seguridad entre autoridades civiles, militares y agencias locales de seguridad pública, y estuvo basada en un modelo “stop-and-frisk y de cero tolerancia”, partiendo del cuestionable principio de que estas medidas mejoraría la capacidad del Estado para detectar armas y drogas, así como arrestar a la mayor parte de los *posibles* delincuentes (Ibíd.).

Así fue como la coyuntura que se ha denominado *el retorno de la violencia* enmarcada en la experiencia personal recuperada el fragmento de la nota de campo provocó que el foco de la investigación cambiara por completo. Al margen de que, en efecto, esta experiencia es más bien un hecho circunstancial, pero atendiendo a la realidad estructural donde puede

¹²⁷ Estudios recientes señalan que pese a que el incremento de la violencia durante 2017 y la primera mitad del 2018 ha alcanzado niveles sin precedente, la población en general no la percibe como igual o mayor a lo vivido durante el periodo 2008-2010 (Cortez, Flores, & Niño, 2019)

establecerse su causalidad, después de pensarlo largamente y de consultarlo con el Dr. Castro Neira decidí abandonar la idea de llevar a cabo el trabajo de investigación con aquellos “migrantes” estadounidenses en habitan Tijuana en condiciones vulnerabilidad.

La etnografía en ese momento (y quizá todavía hoy) parecía suponer un enorme reto metodológico al tratarse de una población dispersa, poco visibilizada y que requería de un trabajo de campo de a pie. Más que la delincuencia común, ser levantado por la policía local era lo que evocaba el temor más grande. Pese al respaldo de una institución como la Universidad Iberoamericana, me fue imposible encontrar la obstinación para continuar con el proyecto tal como había sido planteado después de la primera estancia. Sobre cómo se produjo este giro y las implicaciones que tuvo para el trabajo de campo que llevé a cabo entre febrero y junio de 2019 dedicaré un comentario más extenso en el apartado titulado *Espacios para la solidaridad*.

3.3. Cambios recientes en el panorama de la movilidad

Paralelamente al incremento exponencial de la violencia, en tiempos recientes Tijuana también ha experimentado cambios importantes con relación a los flujos de movilidad humana a los que autoridades y sociedad civil estaban acostumbradas. Específicamente, la llegada masiva de personas originarias de Haití en el periodo 2016-2017 y de las “caravanas del hambre” o “de la esperanza” (Castro Neira, 2019) al año siguiente, además de la llegada continua de personas desplazadas provenientes de estados como Guerrero, Michoacán o Sinaloa, quienes en muchas ocasiones también son solicitantes de asilo en Estados Unidos, y los flujos de movilidad extracontinental procedentes de África y Asia.

Tijuana es una ciudad de migrantes, todo el mundo lo sabe. La clase política local incluso capitaliza este aspecto de la identidad tijuanense para fines de autopromoción.¹²⁸ No

¹²⁸ Tijuana es una ciudad de migrantes, ahí radica nuestra fortaleza: JMG, 17/12/2017, Uniradio Informa. Consultado en marzo de 2019, disponible en

obstante, este discurso cambió sustancialmente con la llegada contigua de casi dos mil personas a finales de 2018.¹²⁹ Asimismo, un segmento minoritario de la población también hizo público su disgusto a propósito de esta situación extraordinaria.¹³⁰

De acuerdo el informe “La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana 2018. Diagnóstico y propuestas de acción”, preparado por especialistas de El Colef, los contingentes más numerosos llegaron el 12 y el 13 de noviembre sumando alrededor de 700 personas. La Dirección Municipal de Atención al Migrante, creada en 2015 para atender el creciente número de ciudadanos mexicanos deportados, fue la instancia que les recibió e inicialmente intentó acomodarles en los distintos albergues y otros espacios (generalmente iglesias) habilitados por la sociedad civil. Pero la mayoría de los integrantes del contingente decidió no someterse a dicha medida, desplazándose a pie hasta llegar al muro fronterizo en la Delegación de Playas de Tijuana. Lo anterior ilustra una de las características sociológicas más distintivas de las caravanas, a saber, que una parte importante de sus integrantes poseía información más o menos precisa sobre los mecanismos de protección internacional. Personas que “han estado inmersos en procesos de politización” (Castro Neira, 2019) o “nuevos sujetos políticos” que cuestionan directamente el “paradigma del

<https://www.uniradioinforma.com/noticias/tijuana/505864/tijuana-es-una-ciudad-de-migrantes-ahiradica-nuestra-fortaleza-jmg.html>

¹²⁹ Alcalde de Tijuana declara crisis humanitaria por arribo de caravana migrante, 23/12/2018, EFE Noticias. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.efe.com/efe/america/mexico/alcalde-de-tijuana-declara-crisis-humanitaria-por-arribo-caravana-migrante/50000545-3821749>

Patás: “La mayoría de los tijuaneños repudian a los migrantes”, según su encuesta en WhatsApp, 29/03/2019, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2019/03/patas-la-mayoria-de-los-tijuaneños-repudian-a-los-migrantes-segun-su-encuesta-en-whatsapp/>

¹³⁰ “Migrantes sí, delincuentes no”, así inició la marcha en Tijuana, 18/11/2018, El Sol de Tijuana. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elsoldetijuana.com.mx/local/video-migrantes-si-delincuentes-no-asi-inicio-la-marcha-en-tijuana-2683225.html>

Se torna violenta marcha antiinmigrante de Tijuana, 19/11/2019, Uniradio Informa. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.uniradioinforma.com/noticias/tijuana/547293/se-torna-violenta-marcha-antiinmigrante-de-tijuana.html>

Estado-nación como narrativa maestra de toda fundación de la sociedad y estatalidad”, “desafiando los límites de la comunidad política y la democracia de las fronteras” (Naranjo, 2016, cit. por Ibíd. p. 27).

Aunado a este proceso de politización de las personas en movilidad, las reacciones contrapuestas de autoridades y sociedad civil se acentuaron a partir de los hechos del 25 de noviembre, ocasión en la que cerca de trescientas personas (niñas, niños, mujeres y hombres) salieron del Deportivo Benito Juárez hacia la Garita del Chaparral con intenciones de manifestarse públicamente y solicitar mejoras en el proceso de recepción de solicitudes de parte de las autoridades estadounidenses. Al llegar a la intersección de la avenida Alberto Aldrete y Revolución, el contingente vio impedido su paso por elementos de la Policía Federal. Las negociaciones con duraron alrededor de 40 minutos. Helicópteros militares y de la Patrulla Fronteriza (CBP) observaban la acción desde del otro lado. La manifestación estaba dispersándose cuando algunos grupos pequeños de personas comenzaron correr por las calles aledañas al cerco policial. Algunas otras personas intentaron cruzar la vía Internacional por la canalización (El Bordo) del Río Tijuana, pensando que al final se encontrarían en territorio estadounidense. Otros buscaron cruzar por la colonial Libertad, pero fueron detenidos por la CBP. La mayoría de quienes intentaron saltar la valla después de haber cruzado el canal fueron repelidos con gas lacrimógeno y armas ultrasónicas (Colef, 2018).

Diametralmente opuesta, decisiva en su nivel de incidencia, fue la reacción de la sociedad civil animada por un espíritu de hospitalidad y solidaridad, con algunas pocas llamativas excepciones. Respecto a esto último, puede decirse que dada la inmediatez y ubicuidad de la influencia estadounidense en la vida de la ciudad, no sorprende que las manifestaciones de descontento (a nivel institucional y «de la calle») se relacionen estrechamente con el pronunciamiento público de la retórica anti-migrante a partir de la llegada al poder del proyecto representado por Donald Trump, aspiración supremacista que ha exacerbado las políticas restrictivas y de persecución iniciadas por gobiernos anteriores, cuyo objetivo explícito es la promoción de los máximos obstáculos posibles al cumplimiento de las

obligaciones internacionales y de la propia ley estadounidense, generalmente sin considerar la legalidad de estas acciones.

Entre las citadas medidas destacan las siguientes. El 9 de noviembre de 2018, el presidente estadounidense firmó una orden ejecutiva (detenida por varias cortes federales debido a que contradice la legislación vigente) cuyo objetivo era impedir que los solicitantes que habían entrado al país “ilegalmente” pudieran acceder a la protección del asilo, de modo que no tuvieran más remedio que esperar en los puertos de entrada a que llegue su turno para exponer su caso en una entrevista de miedo creíble. Si bien es cierto que el sistema de citas comenzó a emplearse desde 2016 ante la llegada masiva de personas de origen haitiano, bajo el actual régimen su funcionamiento se ha “perfeccionado”. Esto es, ha logrado ralentizar el proceso al punto en el que si para los solicitantes que estaban en Tijuana (alrededor de 2,800) hacia finales de noviembre de 2018 la espera para apenas dar comienzo al procedimiento de solicitud (la entrevista de presentación de “temor fundado”) oscilaba entre cinco y ocho semanas, un mes más tarde, cuando ya había en la ciudad cerca de 5,000 solicitantes, la espera se prologaría hasta doce semanas.

Luego, el 25 de enero de 2019, el gobierno estadounidense implementaría un mecanismo para profundizar aún más los obstáculos para acceder al asilo, el *Migration Protection Protocols* o MPP, también conocido como *Remain in Mexico*. Del mismo modo que la dilación de los tiempos de espera, el MPP está diseñado específicamente para operar un efecto disuasorio en potenciales solicitantes y en quienes ya han comenzado el trámite. Lo anterior se vio reforzado por el hecho de que el 11 de septiembre de 2019 la Corte Suprema autorizó al gobierno federal continuar negando asilo a aquellas personas que hubiesen atravesado México u otros países sin haber solicitado medidas de protección. La batalla legal siguió en las cortes federales de varios estados, mientras el gobierno anunciaba que esta sería una política retroactiva al 16 de julio de 2018 (fecha en que las nuevas medidas habían sido anunciadas). Significativamente, el 28 de febrero tres jueces en San Francisco

establecieron una prerrogativa para bloquear el MPP, volviendo a poner la moneda en el aire, apuesta que para tantas personas significa la diferencia entre la vida y la muerte.¹³¹

A nivel retórico el espíritu que anima el *endurecimiento necropolítico* de las leyes migratorias estadounidenses y de su frontera sur se justifica apelando a los miedos más reaccionarios de la sociedad ante la invasión del Otro extranjero, pobre y de piel oscura. En Tijuana, tan proclive como es a la influencia estadounidense, la narrativa que hacía de las caravanas cuasi-ejércitos invasores fue “absorbida y repetida” transversalmente, de las clases desfavorecidas a las clases privilegiadas, se hablaba de “una invasión que apenas está comenzando a ser vista” (Castro Neira, 2019, op cit.). Se entiende por *endurecimiento necropolítico* la exacerbación de los dispositivos, jurídicos e infraestructurales, que buscan acentuar la percepción de una crisis o emergencia que amenaza la seguridad nacional, valiéndose de una ficción del enemigo que debe ser mantenido a raya. Lo anterior constituye una necropolítica en el sentido de que el Estado estadounidense, sin ejercer su derecho soberano a matar, decide dejar morir (posiblemente) a los solicitantes de asilo vociferando al mismo tiempo la (supuesta) protección de la vida de sus ciudadanos.

Esta narrativa, al insistir en que la realidad está fuera de control y que hay una crisis sin precedente, progresivamente avanza hacia “un espectáculo de las fronteras” donde la diferencia entre verdad y ficción se diluye hasta llegar a un punto crítico: “un verdadero espectáculo de la exclusión que esconde un secreto obscuro: la permanente inclusión subordinada de la migración ilegalizada” (De Genova, 2017, cit. en Ibíd. p. 13). Entonces, quizá no sea desproporcionado decir que vivimos una especie de *oscurantismo digital*, un flujo de información tan inmediato que basta una imagen y unas cuantas palabras para desatar las reacciones más xenófobas o racistas en la sección de comentarios de cualquier sitio web que toque temas de movilidad humana. Estas voces y su lenguaje binario evidencian una disociación entre la «figura del migrante» y su proceso de movilidad (Amin

¹³¹ Confusion on the Border as Appeals Court Rules Against Trump’s ‘Remain in Mexico’ Policy, 28/02/2019, New York Times. Consultado en febrero de 2020, disponible en <https://www.nytimes.com/2020/02/28/us/migrants-court-remain-in-mexico-mpp-injunction.html?searchResultPosition=1>

& Redcliff, 2018). Representantes de una forma de alteridad radical, las personas en movilidad que esperan en la frontera de Tijuana existen como separados de sus historias. Simplemente han llegado, no se sabe (ni se quiere saber) de dónde vienen o cuales son sus motivos. Sujetos sin historia y sin derechos. Concretamente, se puede hablar de *oscurantismo digital*, como una expresión de la activa presencia de lo que Umberto Eco llamó el *neomedievalismo*, a saber, un periodo histórico de transición permanente que da lugar a una cultura y una política de ajustes constantes (Holsinger, 2008).¹³²

Además de haberse constituido como fenómenos mediáticos mundiales, las caravanas provenientes de Centroamérica fueron utilizadas para crear una narrativa reaccionaria que anunciaba una invasión de extranjeros criminales, abusadores y holgazanes que sería una carga para la sociedad tijuana. Repetición casi verbatim del discurso de la extrema derecha estadounidense.

De manera similar a la estampa que Óscar¹³³ nos ha ofrecido, para Lucía el problema con los recién llegados es la incompatibilidad entre su cultura y los «valores de la ciudad». Nos conocimos y tuvimos la oportunidad de conversar una ocasión después de asistir al mismo evento literario en el Centro Cultural de Tijuana. Nacida y criada en la ciudad (al igual que su padre), Lucía (de entre 60 y 65 años de edad) se autodefine como “verdadera tijuana”. Pertenece a una familia de clase media-alta a la que ella misma califica como “prominente” (no olvidó señalar que al interior del centro cultural hay un mural donde aparece retratada una de sus tías). Médico de profesión, Lucía trabajó largos años en el sector público, hecho que, según ella, le ha permitido observar de cerca el deterioro social y moral de la ciudad y sus habitantes. “Ya no se puede caminar por el centro como antes”, el tono de su indignación aumentan progresivamente. “El problema es que llegó mucha gente de otros lados, con otra cultura y con muchos problemas. Primero fueron los del sur, de

¹³² Un tema sobre el que habrá que volver siempre es la «otra cara» de este retorno de lo medieval, a saber, aquella que funciona como una biopolítica positiva, lo que Hardt y Negri (2000) denominan el límite de la finitud infinita que vincula lo virtual y lo posible, dirigido al pasaje del deseo al porvenir.

¹³³ Informante presentado en el apartado *Los dos tiempos del trabajo de campo*.

Sinaloa y Michoacán, y ahora los hondureños y los haitianos”. Lucía no puede ni quiere ocultar su “desesperación” ante lo que percibe como una realidad cada vez más insostenible. “No es que sea racista, lo que pasa es que estas personas vienen sin educación, tienen muchos hijos, no los educan. No tienen buenos hábitos de higiene, y además quieren todo gratis”. En algún punto, busca atenuar la animadversión de sus palabras. “Aquí [en México] hay mucha necesidad. A ver, ¿porqué el gobierno, en vez de ayudar a tanto extranjero, no se preocupa por ayudar a los que somos de aquí? ¿Porqué no ayuda a los tarahumaras? Allá la gente es muy pobre y a veces no tiene nada qué comer, y aquí [los migrantes] hasta vienen a despreciar la ayuda que se les da, vienen exigiendo”.

Pese a que insiste en que su reclamo no está motivado por prejuicios raciales o de clase, admite orgullosamente su participación en la manifestación anti-migrante que tuvo lugar el 18 de noviembre de 2018¹³⁴ e incluso lamenta que la convocatoria no haya sido más numerosa. Su postura llama la atención en dos sentidos. En primer lugar porque es un buen ejemplo de la atmósfera de animadversión que se ha producido recientemente en la ciudad, en particular de las personas provenientes de Centroamérica, pero también de los prejuicios históricos sobre personas provenientes de otros estados mexicanos, aquí, «Donde comienza la patria». Segundo, porque ilustra de manera muy clara el mecanismo de desmentida que opera típicamente en los discursos reaccionarios (“No es que sea racista”). En este caso, la supuesta consternación causada por las circunstancias desfavorables en las que los pueblos originarios viven en nuestro país funciona como desestimación de lo que evidentemente es un posicionamiento pletórico de arbitrariedades, como si afirmara: «Soy tan poco racista que inclusive me preocupa la situación de estos pobres indígenas».

Precisamente por la diferencia que establece su posición de clase, las similitudes entre el discurso de Lucía y Óscar resultan muy sugerentes. Coinciden, al menos en el tema de las caravanas, los hondureños tienen otra cultura, no valoran el trabajo y son flojos. A causa de

¹³⁴ “¡No a la invasión!” claman tijuaneños contra caravana migrante, 18/11/2018, Semanario Proceso. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.proceso.com.mx/560082/no-a-la-invasion-claman-tijuanenses-contracaravana-migrante-video>

ello, su asimilación al ritmo de vida acelerado en Tijuana será problemática. Estructuralmente hablando, es viable decir que en ambos casos se trata de una teoría que se sostiene en la oposición del buen-migrante (estoico y mimético) al mal-migrante (desagradecido y abusivo). La pregunta sobre la cual habría que reflexionar es cómo se inserta el ascenso al poder del proyecto racista y nacionalista de la actual administración estadounidense dentro del ciclo político que estructuraba los discursos sociales e institucionales acerca de la movilidad humana en Tijuana hasta los días previos a la llegada de las caravanas. ¿Cómo entender el surgimiento de discursos abiertamente xenófobos y racistas en una «ciudad migrantes»?

Una pista inicial es la omisión deliberada del concepto de raza en los discursos contemporáneos sobre movilidad, debatiblemente, una de las características más notables del orden poscolonial global supremacista que funciona como un mecanismo que invisibiliza la realidad de la subyugación racial, a la vez que fortalece la suposición de que los movimientos racistas y nacionalistas son meras formaciones reactivas impulsadas por discursos populistas a propósito de la llegada de «nuevos migrantes». Esta omisión, ya sea que provenga de un posicionamiento político liberal o conservador, hace que la “sustancia” de la identidad nacional ocupe un lugar central en los debates a nivel político y cultural.

Por una parte, en los discursos humanitarios se trata de encontrar el mejor camino para que los recién llegados se integren a la sociedad. Por otra, desde la retórica reaccionaria, se busca asegurar que aquellos que son percibidos como inasimilables queden definitivamente excluidos (De Genova, 2010.). Ambos puntos de vista coinciden y apelan al concepto de identidad y seguridad nacionales reverberante en las leyes de ciudadanía y naturalización, además de su definición de personhood (*personhood*) como base de la noción de sujeto de derecho: “una mano que acaricia y otra que golpea” (Agier, 2008, cit. en Castro Neira 2019, op. cit.).

En todo caso, ya sea en Tijuana o en cualquier otro lugar del mundo, que los sistemas jurídicos y sus legislaciones, además de las prácticas socioculturales, apunten al vínculo

imaginario entre los indicadores biológicos de los cuerpos y la caracterización de las diferencias culturales no es para nada un tema nuevo. Lo nuevo es que, en el marco de fenómenos globales como los desplazamientos masivos de personas, los discursos reaccionarios contemporáneos tienen a ocultar o desmentir el racismo anteponiendo “diferencias culturales para justificar y producir la sobre-representación de la otredad” (Tijoux, 2014). Como ya señalaba, de manera un tanto paradójica, esta desmentida en realidad no hace otra cosa que recalcar, en el contexto de la producción de discursos nacionalistas y racistas, el concepto de raza y su vínculo subrepticio con la definición jurídica de ciudadanía y la noción de clase social. De este modo, la raza se construye como un lugar común, “un término fisiognómico que busca integrar al mismo tiempo los rasgos biológicos, culturales, sociales, religiosos y económicos” cuyo fin último es “reducir al Otro a una identidad colectiva” (Ibíd.) que permite articular discursos ultra-racistas sin que la palabra «raza» se pronuncie una sola vez.

Lo que anteriormente constituía un binomio fundamental, a saber, raza y cultura, basado en la supuesta paridad entre las personas de orígenes diversos, actualmente se ha vuelto mucho más difuso. Es cierto que ineluctablemente las personas en movilidad “llevan el estigma de las malas noticias del Tercer Mundo en sus rostros y en sus cuerpos” (De Genova 2010, op. cit.). Marcas que para la mirada biométrica del racista o del xenofóbo son indisolubles de las costumbres y de la cultura. No obstante, en sus manifestaciones más recientes, la señal de los cuerpos racializados (la paridad biología-cultura) se vuelve cada vez menos útil. Ahora, la supuesta neutralidad racial y la legitimidad política del concepto de ciudadanía se conjugan con el fantasma nativista de la identidad nacional (Ibíd.), lo cual permite explicar porque como individuo como Steve Bannon, ex-asesor del presidente estadounidense y figura central de movimiento supremacista blanco mundial, puede llegar a decir que la actual política migratoria de Estados Unidos es, de hecho, antirracista.¹³⁵

¹³⁵ Interview with Steve Bannon, 31/07/2019, British Broadcasting Corporation. Consultado en diciembre de 2019, disponible en <https://www.bbc.com/news/av/world-us-canada-49157589/steve-bannon-trump-s-border-crackdown-is-anti-racist>

Las paradojas que el discurso anti-migrante compone en el contexto de Tijuana, basado en la segregación y el rechazo, son las mismas que la de cualquier “sistema de clasificación de las diferencias como tarea política fundamental” y en realidad hablan más de la sociedad tijuana misma, que de las percepciones generales sobre los migrantes que ahí imperan (Castro Neira, 2019, op cit.). Es decir, hablan de cómo el racismo, el estigma y el prejuicio sirven para producir un cierto grado de cohesión social en la ciudad fronteriza *par excellence*: “Convertirla en lo que es y darle un sentido y una identidad a pesar de todas las aporías y las contracción que su propia población representa” (Ibíd. p. 34).

Las caravanas fueron un hito histórico para la política migratoria mexicana en general porque por primera vez distintos niveles de gobiernos se vieron obligados a proveer espacios para el hospedaje y alimentación de grandes grupos de personas extranjeras. En particular, Tijuana se volvió un espacio receptor destacado debido a su condición histórica, anteriormente como ciudad de paso y hoy como lugar de destino (a veces forzado), así como a la infraestructura social y material de lo que en este trabajo se denomina *espacios para la solidaridad*, a la par de su conocido dinamismo económico.

Con relación al tema de la seguridad destaca que desde que los primeros contingentes entraron a territorio mexicano, las instituciones de seguridad de todos los niveles estuvieron altamente involucradas en labores de recibimiento, vigilancia y traslado. La Policía Federal tuvo un papel especialmente importante con relación a las manifestaciones de hostilidad que las caravanas despertaron entre algunos grupos de ciudadanos mexicanos. En Tijuana la Policía Municipal tuvo un papel mucho menos humanitario, pues en coordinación con autoridades del INM lanzaron una nada sutil campaña de detenciones y deportaciones. Notoriamente, durante los sucesos del 25 de noviembre de 2018, cuando varias decenas de migrantes intentaron cruzar irregularmente y fueron repelidos por agentes de la Patrulla Fronteriza (CBP), 98 personas fueron aprehendidas por agentes municipales y posteriormente deportadas a sus lugares de origen. Esta forma de proceder llama la atención no solamente por el número de aprehensiones, sino porque parece contravenir lo estipulado

en la Ley de Migración (2011), a saber, que solamente autoridades del INM pueden llevar a cabo tareas de control y verificación migratoria (El Colef, 2019).

En términos estrictamente numéricos la llegada de más de seis mil personas en las caravanas migrantes no significó una diferencia sustancial respecto a la tendencia previa de los flujos provenientes de Centroamérica que todos los años pasan por México (Torre, 2019, op. cit.). Lo novedoso fue la enorme visibilidad que el desplazamiento masivo de personas, un hecho sin precedente en la región. Esta visibilidad es parte de una nueva tendencia global de éxodos masivos, personas que huyen de la pobreza y la violencia extremas cuya movilidad está circunscripta al endurecimiento de las leyes migratorias y las fronteras nacionales. En este contexto, nuestro país se ha ganado con todo derecho un deshonroso lugar entre los lugares más peligrosos para las personas en movilidad. México es hoy un gran muro bionecropolítico (Castro Neira, 2019, op. cit.).

De acuerdo con la evaluación realizada por especialistas de El Colef (2018, op. cit.), pese a que la llegada de cerca de siete mil migrantes no supuso una carga significativa para los servicios públicos de la ciudad, para los encargados de la seguridad pública el incremento de las tareas que debieron atender sí que fue “sustantivo”. El perfil de vulnerabilidad de los recién llegados, considerando la ubicuidad e impunidad en la que operan las organizaciones criminales en la ciudad, la atención internacional que generaron las caravanas y las implicaciones políticas que los desplazamientos en masa de este volumen hicieron que la proporción de recursos que las agencias de seguridad locales hubo de destinar a la atención de los migrantes fuese mayor que los recursos que requieren otro tipo de operaciones. Lo anterior adquiere mayor relevancia toda vez que la ciudad atraviesa “un contexto de niveles crecientes de violencia”, así como “un crecimiento de la percepción de inseguridad”. Según esta valoración, atender las necesidades básicas de seguridad de un grupo de personas tan número como el que se reunió en Tijuana por aquellos días “implica desplazar recursos humanos y materiales de las instituciones de seguridad”, algo que pudo terminar significando una “reducción de la presencia policial” en zonas conflictivas de la ciudad.

3.4. Espacios para la solidaridad

Las coyunturas significativas discutidas componen una realidad urbana implacable. Específicamente, con relación a temas de movilidad humana se sabe que las ciudades ocupan un lugar decisivo en la disciplinarización de la población local y foránea al enmarcar sentimientos colectivos a través de elementos contextuales como las jerarquías económicas, las políticas de desarrollo urbano, o las condiciones físicas y geográficas del medio (Amin & Redcliff, 2018). En ese entendido, las ciudades fronterizas como Tijuana son espacios en los que es particularmente evidente cómo los procesos de refronterización y desfronterización dispuestos por el Estado y por la economía de mercado producen fricciones (raciales, étnicas, culturales) al mismo tiempo que producen posibilidades de interacción e intercambio.

“Tijuana es el futuro del mundo”, dijo Santiago, joven periodista oriundo de la ciudad, mientras conversábamos en la barra de El Dandy del Sur. “No hay un pensamiento común. O sea, no existe la noción de *Un pueblo*”. La conversación continuó y abarcó los temas más peregrinos, incluyendo su teoría acerca de cómo el nivel del mar es determinante en la economía política de la ciudad. Al final llegamos a una conclusión simple y dura: esta es una ciudad inclemente. No importa que el visitante esté acostumbrado a los paisajes decadentes de las grandes urbes, el efecto anímico no tarda en dejarse sentir. No sin un dejo de paradoja, lo cierto es que con la misma intensidad que se hace notar innumerables variantes de la biopolítica negativa (incluso bionecropolítica) se oponen fuerzas de vida, en la ciudad y sus habitantes, que promueven la (re)constitución de lazos sociales comunitarios. Algo como así una inmensa disposición para encaminar esfuerzos colectivos a propósitos (auto)afirmativos.

Domingo 27 de junio de 2018. En las inmediaciones del Pasaje Revolución, en un local que hace las veces de centro cultural y social, jóvenes del colectivo *From Tijuana* organizan cada tres meses un reparto masivo de alimentos y ropa entre la población más

desfavorecida. A mí me ha invitado a participar Alicia, joven periodista originaria de la ciudad interesada en temas de movilidad humana.

El trayecto comienza en el cruce de la calle segunda (Benito Juárez) y Avenida Revolución. Avanzamos en dirección al oeste, a paso lento, entre la multitud. A esta hora del día (10:00 A.M.) las calles siempre están llenas. A cada grupo se le ha asignado una función (entrega de alimentos, agua o ropa) y se le ha instruido en una metodología: no se trata simplemente de repartir, hay que tomarse un tiempo para conversar con las personas, preguntar sus nombres, acompañarles aunque sea únicamente unos minutos.

Damos vuelta a la derecha sobre la avenida Niños Héroes y nos detenemos frente a la Catedral de Nuestra Señora de Guadalupe. Debido a que en este punto la calle se vuelve peatonal es fácil pasar de un lado a otro según convenga. Hay mucha gente. En la esquina, frente a una tienda de remates, un hombre mayor está tirado en el suelo completamente intoxicado. Un riachuelo de orina recién se ha formado junto a él. Gime y llora. Otro hombre de relativa mejor apariencia y probablemente más joven se acerca, acucilla y dice algo que no alcanzo a escuchar. En la mano tiene un pequeño trozo de papel que trata de ofrecerle. El hombre que yace en el suelo vuelve a su lamento, aún más dolorosamente. Apenas articula unas palabras, algo sobre un corazón o sobre que le duele el corazón. El hombre supuestamente más joven sostiene la mano de su compañero (algo que hace suponer que se conocen bien). El llanto es el sonido de una de las formas más extremas de indefensión, de vulnerabilidad absoluta, como la de un recién nacido. Al mismo tiempo, también es un llamado al otro. Existe, además, un otro que lo observa todo y escribe sobre ello, esa otra clase de testigo que aparece en la etnografía.

Seguimos avanzando en dirección norte, hacia La Línea. La calle sigue una ligera pendiente. Ahora casi todos los locales son bares, hoteles o tiendas. Creo que hay un lugar para jugar al billar. Algunas trabajadoras sexuales, probablemente habiendo terminado una jornada laboral más, aceptan ávidamente nuestra oferta de almuerzo ambulante.

Damos vuelta a la derecha en la calle Baja California y avanzamos hacia el este. De la esquina se acerca un grupo de niños, casi con seguridad centroamericanos. No parecen estar acompañados, aunque tampoco extraviados pues se hablan de tú a tú con los adultos en la calle. Son seis o siete, todos varones. Uno de ellos, más o menos de diez años de edad, no lleva zapatos, sus pies cubiertos con la fina tierra de Tijuana. Otro, después de haber dado un sorbo larguísimo a su vaso, con una expresión difícil de describir, exclama “¡Qué rica la agua” (sic). Cada uno se ha llevado un lonche.

Continuamos hacia avenida Revolución pero en lugar de caminar en dirección sur nos dirigimos a un callejón que se separa de la vía principal y que termina en la calle paralela, Francisco I. Madero. Vamos acompañados de un afamado activista mexicano-americano, de modo que no corremos peligro en estas callejuelas. De hecho, es probable que sean los residentes quienes tienen que lidiar con la peor parte. Después de entregar algunos almuerzos a personas que viven en las mini-vecindades que hay en el área, somos testigos de una *revisión de rutina* de la policía municipal. Cinco uniformados descienden de una de esas camionetas pick-up que tienen una estructura tubular en la parte trasera. Rápidamente, los policías revisan a dos hombres que estaban caminando, nada más. Hasta dónde pude entender eran residentes del callejón, o por lo menos eran bien conocidos en los alrededores. Aparentemente, han encontrado algo. Nuestro guía se acerca a la patrulla. Nosotros le seguimos de lejos, atemorizados de quién se supone representa el garante de la ley. Está decidido, los dos hombres se van arrestados por posesión de una sustancia ilegal. La policía sólo nos permite dar botellas de agua a los detenidos, no alimentos.

Retomando la premisa establecida por la corriente de pensamiento que Santiago representa, menos el ánimo desmoralizante, a saber, que Tijuana es una especie de «No mans's land», podemos afirmar que la ausencia de una identidad monolítica ha provocado que buena parte de sus habitantes cultiven una cierta sensibilidad ante la otredad. Si no hay *Un pueblo*, como afirma el periodista e incipiente novelista, quizá ello se deba a que en realidad hay *muchos pueblos*, porque esta es una *ciudad de migrantes*. Es verdad, hasta cierto punto todas las ciudades poseen un “pasado migrante” (Amin & Redcliff, op. cit.), pero en lugares

como Tijuana lo anterior se manifiesta en una larga tradición de iniciativas de la sociedad civil. Puede decirse entonces que si la frontera es una herida abierta, como decía Gloria Anzaldúa (2012 [1987]); la savia de dos mundos que se fusionan para crear una cultura fronteriza, un lugar indeterminado cuya vaguedad se constituye, más que como depósito o producto terminado, en estados de transmisión permanente donde lo prohibido y lo ilegal habita, pulula; en Tijuana esa cultura son las manos dispuestas a sanar la herida abierta tantas veces como sea necesario, en un acto de rebeldía por “encimita” de la carne o como un osado río de identificación y solidaridad con el otro (Ibíd. p. 36).

La praxis y discursos de las personas en movilidad, de los actores y activistas de la sociedad civil en Tijuana, confrontada y al margen de las acciones de la institución gubernamental, da forma a los múltiples espacios para la solidaridad en la ciudad y recuerda resueltamente a aquella forma de militancia política identificada en el modelo conceptual de la mendicidad de San Francisco de Asís: ante la miseria del mundo, la gloria del ser que va a buscar la vida. Una forma de compromiso político radical cuyo objetivo principal es combatir y contrarrestar las lógicas neoimperiales y neocoloniales del capitalismo tardío (Hardt & Negri, op. cit. p. 413). Cooperación masiva y productiva del intelecto y las redes afectivas colectivas: “la productividad de la biopolítica posmoderna” (Ibíd.). La rebelión como proyecto y acto de amor, en el marco de un clima global de hostigamiento gubernamental y criminalización de las personas en movilidad y de quienes se abocan a su asistencia y a la defensa de sus derechos.

3.4.1. Las praxis activistas

En términos generales las organizaciones de la sociedad civil en Tijuana (OSC), casi siempre con relación a temas de movilidad humana, pueden clasificarse en dos grandes grupos: (a) aquellas cuyo objetivo es básicamente asistencialista y (b) aquellas que llevan sus esfuerzos al terreno de la promoción y defensa de los derechos humanos, teniendo como fin explícito incidir en políticas públicas (Rincón, 2016).

La experiencia de las coyunturas recientes en el escenario de la movilidad humana en la ciudad muestra que “las expresiones emergentes o novedosas se construyen a partir de redes” que están reforzadas por “principios identitarios” (Padilla & Silva, 2020, p. 5) que responden a *lo específicamente tijuanaense*. Para recapitular brevemente. La primera, entre los meses de mayo y junio de 2016, cuando se produjo un flujo masivo de personas provenientes principalmente de Haití, aunque también se documentó entre estos la llegada de ciudadanos de al menos 21 países de África, Asia e incluso Europa del este (París Pombo, op. cit.).¹³⁶ La segunda, cuando a mediados de noviembre de 2018 comenzaron a llegar grupos organizados de varios cientos de migrantes provenientes mayoritariamente de los países del Triángulo Norte de Centroamérica, aunque también había personas procedentes de Sudamérica, África y Asia (El Colef, 2019, op. cit.).¹³⁷

En ambos momentos destacó la actuación de grupos organizados de la sociedad civil para brindar apoyo a los recién llegados y exigir el acatamiento de las obligaciones del gobierno mexicano a todos sus niveles. Dos ejemplos relevantes son la Coalición Pro Defensa del Migrante (COALIPRO) y el Comité Estratégico de Ayuda Humanitaria. La COALIPRO surgió como red de apoyo en 1995 y se ha consolidado como un actor clave para el monitoreo de los derechos de los migrantes en el noroeste de México. El Comité fue creado por ocho voluntarias en septiembre de 2016 para encauzar y coordinar la participación de la sociedad civil en la provisión de recursos materiales y humanos para atender la llegada de las caravanas (París Pombo, op. cit.).

Es evidente que sin la participación de la ciudadanía de Tijuana y San Diego, la operatividad de todos los albergues se habría visto seriamente limitada durante estos dos periodos críticos. En particular, durante el primero los apoyos tuvieron que ser canalizados de formas muy variadas, poniendo a prueba la inventiva de activistas y voluntarios. Al

¹³⁶ Se estima que entre mayo y noviembre de 2016 al menos 8,500 personas en movilidad habían transitado por Tijuana y Mexicali (Padilla & Silva, 2020).

¹³⁷ De acuerdo a cifras del Instituto Nacional de Migración, para el 17 de diciembre de 2018 había 3,610 personas en movilidad en la ciudad y 482 más en Mexicali (El Colef, 2019).

respecto, una de las principales críticas que recibió el gobierno mexicano fue que, al no declararse jamás el estado de crisis humanitaria, se impidió la posibilidad de atraer recursos extraordinarios dentro y fuera del país. El apoyo internacional que llegó a los albergues provino básicamente de iglesias de distintas denominaciones y de organizaciones no gubernamentales en California. La Organización Internacional para las Migraciones (OIM), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y la Cruz Roja enviaron apoyo “en especie”, brindando servicios directamente a los migrantes o con asesoría para la atención de grupos y personas vulnerables (Ibíd.).

Desde una perspectiva sociológica este involucramiento puede identificarse con el concepto de *acción colectiva*: “el resultado de intenciones, recursos y límites” que se orientan y construyen según el estado de las relaciones sociales “dentro de un sistema de oportunidades y restricciones” (Melucci & Massolo, 1991, cit. en Padilla & Silva, op. cit. p. 4). En el contexto tijuanaense, definido por dispositivos estatales deficientes en lo relativo a la atención de las necesidades básicas de la población en movilidad, se producen “formas de participación colectiva” muy flexibles en términos de sus normatividades, operatividad y organización. Lo anterior, además de traducirse en una diversificación de la iniciativas ciudadanas, “facilita la confluencia” de las mismas y la llegada de capitales económicos, sociales, políticos y simbólicos” (Padilla & Silva, op. cit.). La acción colectiva de las prácticas y discursos activistas en Tijuana, precisamente por tratarse de un contexto de infraestructuras precarias, muestra que además de los aspectos estructurales relacionados con la razón pragmático-individualista; para alcanzar un nivel de acción eficaz fue fundamental el hecho de que existieran condiciones socioculturales, identidades, sentimientos y emociones, suficientes y necesarias, para dar lugar a las motivaciones y finalidades de la acción colectiva en “convivencia” con las políticas institucionales oficiales y su implementación tácita (Ibíd. p. 10). Luego, puede decirse que si el panorama de la movilidad humana en Tijuana siempre ha estado globalizado, así también las acciones sociales coordinadas para atender las necesidades básicas de esta población, y más recientemente, defender sus derechos.

Específicamente en lo relativo al tema de la llegada masiva de flujos de la diáspora haitiana en 2016, si antes de esta coyuntura la relación de las OSC con las autoridades locales y estatales (en “términos operativos”) era una de “coordinación sostenida”, para finales de ese año se hizo evidente que existía una “tensión singular” entre sus agencias confluentes. Resumiendo, las OSC señalaron que las autoridades carecían de información fidedigna al punto de semejar una política de desconocimiento deliberado, además de otras omisiones en puntos clave. Ante la “desarticulación de acciones gubernamentales” sería entonces la ciudadanía quien tomaría en sus manos la tarea de responder a las necesidades de los albergues pioneros, en consolidación y emergentes (Ibíd. pp. 14-15).

Sin menoscabo a la invaluable y extenuante labor que activistas y las OSC llevan a cabo ante la incapacidad e indolencia de las autoridades mexicanas a todos los niveles, cabe destacar que existe un alto grado de conflictiva política entre los distintos actores e instituciones dedicadas al tema de la movilidad humana. Pude constatar varios puntos relativos a estas pugnas durante una conversación con activistas de *Border Angels*,¹³⁸ panorama complejo que en sí mismo constituye un objeto de investigación.

Según se comentó en aquella reunión, a nivel local existe un notable problema de rivalidad, específicamente, entre las organizaciones que se disputan una cuasi-potestad sobre las personas en movilidad. A nivel transnacional, no es poco común encontrar tratos discriminatorios y/o patronizantes, un «falso humanismo» según las activistas, por parte de organizaciones estadounidenses. Asimismo, se habló del efecto disruptivo que el financiamiento proveniente de Estados Unidos tiene en las relaciones de colaboración entre las organizaciones en México, hecho que no sólo expone las fricciones y diferencias típicas entre organizaciones y activistas, sino que las potenció hasta llevarlas a lo que podría llamarse «guerra mediática».

¹³⁸ Organización no gubernamental estadounidense fundada en 1986 con presencia en Tijuana desde mediados de la década de los noventa.

Sociológicamente, este tipo de conflictivas son absolutamente normales e incluso constituyen un componente importante en lo que ha sido denominado “acción colectiva”. En Tijuana los conflictos en torno al “objeto” surgen entre las OSC más especializadas, con capacidad de asistencia e incidencia, y aquellas con menos “tradición” pero cuyo actuar fue esencial para aliviar “el peso de la atención” en las primeras, dada la “inmediatez” de su capacidad de respuesta. Negociaciones, alianzas y deslindes, diferencias en los criterios de representatividad o legitimidad, todo ello cambió a propósito de las coyunturas recientes. Ejemplo de ello es la falta de reconocimiento para el Comité Estratégico de Ayuda Humanitaria por parte de muchas organizaciones pioneras (Ibíd. p. 19).

Los cambios en los escenarios de movilidad humana de la ciudad provocaron disputas entre las OSC “por recursos y posicionamiento”, así como señalamientos por la falta de organización y mal manejo de recursos, esto último hasta ese momento un hecho inédito (Ibíd.). En este sentido, una característica particular del contexto tijuanense es que las organizaciones más institucionalizadas tienden a asumirse como “actores-sujetos” cuya forma de acción colectiva sigue el principio de “estructuración, conservación o cambio” de acuerdo a una cierta “densidad histórica” (Garretón, 1985, cit. por Ibíd. p. 19). Mientras que las organizaciones más recientes han encontrado en la flexibilidad y descentralización una ventaja esencial para su quehacer, el cual sin duda posee un alcance distinto a los canales de atención e incidencia más formales. Asimismo, destaca que la participación activa y directa de las propias poblaciones en movilidad, las cuales desarrollaron e implementaron sus propios modos de gestión social y política antes las autoridades y las OSC (Ibíd. p. 31).

Pese a las diferencias las OSC en Tijuana generalmente adoptan un “lenguaje común” (Goffman, 2006, cit. por Ibíd. p. 30) en lo que concierne a la relación con el Estado: demanda de cumplimiento de responsabilidades constitucionales y compromisos internacionales, respeto irrestricto a los derechos humanos y apego al principio de libre tránsito. Luego, se (re)afirma la existencia de una cultura política de la ciudadanía que participa en las OSC, entendiendo por cultura política aquellas iniciativas que provienen de “la objetivación del conjunto de ideas que se tiene sobre la autoridad y el Poder”,

movilizadas por ideas enmarcadas en un “acervo social” históricamente determinado (Heras, 2002, cit. por Rincón, 2016, p. 55). Un “acervo de códigos” que las sociedades construyen con “relación a su orden político vigente”: “síntesis heterogénea y en ocasiones contradictoria de valores, creencias, juicios y expectativas que conforman la identidad política”, misma que corresponde efectivamente a su definición sociológico-interpretativa, esto es, representa, imagina, legitima y proyecta “a futuro en el mundo de la política” (Millán, 2008, cit. por Ibíd.).

3.4.2. La Casa del Migrante

Fundado en 1987 por la Congregación de los Misioneros de San Carlos, mejor conocidos como Scalabrinianos, el albergue acoge todos los años miles de personas en movilidad proporcionando alojamiento, alimentación, acompañamiento para la obtención de documentación oficial, apoyo a la inserción laboral, programas de capacitación y servicios de atención médica primaria. En palabras del director general desde 2013, Patrick Murphy, la labor del albergue obedece al principio de la “Ley de la Misericordia”: “Acoger, proteger, promover e integrar a nuestros hermanos migrantes y sus familias” (SIMN, 2019).

El albergue forma parte de una red internacional con presencia en países como Sudáfrica, Taiwán, Filipinas, Brasil o Guatemala. Además, fue el primero de su tipo en México y Latinoamérica. Se localiza en la colonia Empleado Postal, entre la zona urbana Río Tijuana y la histórica colonia Libertad, considerada por las autoridades municipales como un área prioritaria debido a su alta incidencia delictiva, no obstante su clasificación como zona de bajo rezago social.¹³⁹

De acuerdo con Gilberto Martínez,¹⁴⁰ administrador y encargado general, en sus inicios prácticamente la totalidad de los huéspedes cruzaban hacia los Estados Unidos

¹³⁹ Ver <https://www.seguridadbc.gob.mx/contenidos/colonias/pdfT.php>

¹⁴⁰ La Casa del Migrante cumplió 30 años en Tijuana, 27/04/17, Hoy Los Ángeles. Consultado diciembre de 2019, disponible en

permaneciendo en la Casa en promedio tres días. Asimismo, durante esta primera etapa, al tratarse del primer albergue dedicado específicamente a atender las necesidades de la población en movilidad de este lado de la frontera norte, solía recibir a infantes, mujeres y hombres por igual. Fue a mediados de la década de los noventa, tras la fundación del Instituto Madre Asunta para atender las necesidades de la población femenina e infantil y la Casa YMCA para menores no acompañados, cuando la Casa del Migrante se perfiló como un albergue dedicado exclusivamente a adultos varones. En este sentido cabe destacar que debido a las coyunturas planteadas recientemente, a la cuales ya se ha hecho referencia; la llegada masiva de infantes, mujeres y hombres de nacionalidad haitiana (2016), el incremento de menores no acompañados e incluso grupos familiares completos (2017), así como las caravanas provenientes de Centroamérica (2018); recientemente, desde el segundo semestre de 2019, el albergue ha cambiado nuevamente su política de admisión y ha vuelto a abrir sus puertas prácticamente sin restricciones.

Otra coyuntura importante en la historia del albergue ha sido el aumento de las deportaciones de ciudadanos mexicanos desde el periodo 2007-2008, durante la presidencia de Barack Obama. Desde aquella época el albergue atiende más personas deportadas que en cualquier otro contexto de movilidad. Esta modificación radical en la política migratoria estadounidense se ha reflejado en el comportamiento errático del Grupo Beta Tijuana, que previo al momento de inflexión de las deportaciones operaba el servicio de traslado de personas deportadas por la garita de El Chaparral conforme a horarios establecidos en coordinación con la dirección del albergue, servicio que ahora suele ser irregular no solamente en el tema de los horarios sino también en el número de personas transportadas. La administración del albergue se prepara para esta situación mediante una metodología simple: tener siempre disponibles entre 18 y 24 camas repartidas en dos o tres habitaciones. La llegada de grupos que constan de ocho a quince (a veces más) personas sin previo aviso no solamente altera los horarios de trabajo, desde las encargadas de la oficina de Servicio Social o Psicología hasta algunos voluntarios, sino que provoca un claro efecto ansiógeno

<https://www.hoylosangeles.com/sdhoy-la-casa-del-migrante-cumple-30-anos-en-tijuana-20170422-story.html>

en las personas recién llegadas, quienes en muchos casos han pasado largas horas detenidos antes de ser expulsados en los horarios más inconvenientes.

Técnicamente, el albergue tiene capacidad para hospedar hasta 150 personas, figura completamente variable tomando en cuenta la experiencia de las coyunturas mencionadas. En todo caso, debido al régimen de deportaciones masivas desde hace diez años el albergue recibe entre diez y quince personas diariamente.¹⁴¹ La política de alojamiento establece una duración máxima de 30 días con la posibilidad de extender este plazo a 45 para casos especiales. Quienes así lo desean, pueden continuar haciendo uso de servicios que el albergue ofrece, además de asumir funciones de voluntario y otras formas de vinculación posterior a la salida. Entre sesenta y ochenta ex-huéspedes acuden diariamente a la Casa para hacer uso de los servicios de comedor, atención médica, orientación legal, entre otros. El albergue puede llegar a recibir hasta 250 nuevos huéspedes cada semana.¹⁴²

En respuesta al incremento exponencial de las deportaciones desde 2013 el albergue implementa el Modelo Scalabrini de Reinserción Social, conjunto de medidas enfocadas a atender las necesidades de ciudadanos mexicanos que en muchas ocasiones han pasado largas temporadas (cuando no la mayor parte de su vida) en los Estados Unidos y no cuentan con redes de apoyo en México, siendo el objetivo general inhibir el proceso de victimización iniciado con la deportación. El programa nace de la escasez de soporte que estas personas encuentran a su ‘retorno’ por parte de instituciones públicas, necesidades que en todos los casos van más allá del techo y la alimentación (El Colef, 2017). El modelo de reinserción es “un proceso”, es decir, implica un foco en la persona como un ser singular y no simplemente como una cifra más. En primer lugar, a nivel individual, se trata de un trabajo de reconocimiento y aceptación de la realidad, para entonces comenzar la

¹⁴¹ Casa del Migrante en Tijuana, tres décadas tendiendo la mano al viajero, 05/01/18, Semanario La Hora Voz del Migrante. Consultado diciembre 2019, disponible en <https://lahoravozdelmigrante.com/casa-del-migrante-tijuana-tres-decadas-tendiendo-la-mano-al-viajero/>

¹⁴² Casa del Migrante: Who are we?, 20/08/18, Vinculación Casa del Migrante en Tijuana. Consultado diciembre de 2019, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=0VdiYQAIMOg>

planeación necesaria para reiniciar un proyecto de vida. No es infrecuente que las personas deportadas lleguen en un estado de negación causado por la experiencia traumática de haber sido expulsados de la vida que habían construido por años. En segundo lugar, a nivel social, situarles y proveer información general acerca del contexto local en el que ahora se encuentran, pues en muchos casos los largos periodos de residencia en Estados Unidos provocan un extrañamiento respecto a la sociedad de origen, haciendo que muchas personas se sientan como extranjeras en su propio país. En tercer lugar, a nivel espiritual, proporcionar consuelo para aquellos que así lo solicitan, haciendo de la fe un motor que permita imaginar una vida nueva en México. Debido a que con frecuencia las personas deportadas llegan en un estado anímico (y a veces también físico) muy vulnerable, el personal que labora en el albergue debe encontrar la manera de crear un ambiente de confianza, por ejemplo, con relación al manejo de su información personal. Así pues, una de las primeras funciones del equipo es fungir como una suerte de *kit de primeros auxilios emocionales*. En términos más bien prácticos, los servicios que el albergue ofrece se articulan un modelo de tres tiempos: atención inmediata, transición y autodeterminación (Ibíd.). Hasta julio 2019, consta de seis oficinas comisionadas y dos áreas de servicio a la comunidad.

Oficina de apoyo legal. Se encarga de todo lo relacionado con los trámites oficiales, desde proporcionar orientación sobre cómo iniciar la solicitud y en qué consiste el proceso de asilo/refugio en Estados Unidos y México, hasta brindar apoyo a personas deportadas que tienen un juicio pendiente que resolverá si el gobierno estadounidense les permitirá volver después de cumplido el plazo de sanción estipulado por la corte, o también a personas que, teniendo definitivamente prohibida la reentrada, buscarán la manera de recuperar al menos una parte de sus ahorros del otro lado.

Oficina de apoyo laboral. Coordina la vinculación con empresas y negocios locales para conseguir empleo «formal» a todo aquel que califique, es decir, a quien cuente con documentos de identidad y/o estatus migratorios válidos. Así, la oficina se encarga también de llevar los trámites frente a las autoridades competentes.

Oficina de Trabajo Social. Entre sus labores está llevar el registro de entradas y salidas del albergue mediante una matricula biométrica. Si alguna situación problemática aparece con uno de los huéspedes, o entre ellos, siempre será trabajo social la instancia que tenga la última palabra sobre cómo lidiar con la eventualidad. Asimismo, se encarga de tomar determinaciones frente a casos excepcionales que obligan a que algunas de las normatividades de la Casa deban flexibilizarse. Además, brinda apoyo a aquellas personas que no cuentan con documentos oficiales para hacerse de un empleo, a la vez que funciona como caja de ahorro para quien no pueda acceder a servicios financieros. Finalmente, también brinda apoyo para que las personas que están por cumplir el tiempo límite de estadía puedan encontrar un lugar para vivir una vez que dejen el albergue.

Oficina de apoyo psicológico. Se inauguró a principios de este año como parte de los requerimientos que ACNUR establece para canalizar recursos al albergue. La demanda de asistencia y contención psicológica es alta pues los huéspedes, particularmente quienes han sido, suelen arribar en un estado de gran angustia. La oficina también se encarga de organizar actividades recreativas.

Centro Scalabrini de Formación para Migrantes (CESFOM). Esta oficina está dedicada a la enseñanza de conocimientos prácticos a través de talleres de diversa índole: electricidad, jardinería, repostería, etcétera, así como clases de computo básico e idiomas (inglés y español).

Oficina de atención al refugiado (ACNUR). Dedicada a la detección y asistencia temporal de solicitantes de refugio, beneficiarios de protección complementaria y apátridas.

Servicio de comedor y consultorio médico. Los ex-huéspedes pueden seguir acudiendo al albergue para alimentarse en uno de los dos horarios de servicio, además de que pueden tomar una porción generosa para llevar a casa o al trabajo. El consultorio médico está abierto dos o tres veces por semana, siempre en las tardes, y es atendido por un grupo de médicos voluntarios.

3.4.3. El trabajo como voluntario

Después de haber asimilado la experiencia de abuso policial a la que me he referido en la sección *El retorno de la violencia*, tras haberlo discutido ampliamente con el Dr. Castro Neira, con el respaldo de la entonces coordinadora del posgrado en Antropología Social, Dra. Anne Warren Johnson, decidí continuar trabajando en la ciudad asumiendo como primera labor encontrar un espacio de solidaridad que proporcionara las condiciones de seguridad mínimas para participar de sus actividades y poder llevar a cabo entrevistas etnográficas.

En la mayoría de los albergues que existían en el periodo en el que se llevó a cabo el trabajo de campo, esta garantía de seguridad (o al menos la sensación) se limitaba a sus instalaciones, aunque a veces ni siquiera ahí. Por ejemplo, recuerdo que mientras buscaba establecer contacto inicial con organizaciones y activistas, en las primeras semanas de marzo de 2019, solía visitar un local habilitado como albergue de medio tiempo llamado “Atención Integral a Deportados”. Este era un espacio administrado por una organización cristiana evangélica llamada Ministerios Fronterizos y se ubicaba en la área de El Chaparral, sobre la avenida Alberto Aldrete. El lugar ofrecía distintos servicios, entre los que se contaban: orientación sobre el trámite de solicitud de asilo, café y galletas a la mañana y distribución de alimentos donados por terceros a la tarde, así como actividades recreativas organizadas por voluntarios locales y foráneos, reparto de ropa y medicamentos, y al menos durante un tiempo, debido a que en ese momento se encontraba ahí un joven enfermero venezolano, también primeros auxilios. El local era prestado y según me dijo el pastor Guillermo Navarrete (director de Ministerios Fronterizos) el objetivo era transformar ese par de salones insalubres (visiblemente, en el lugar había ocurrido un incendio) en un mini-albergue para familias. Esta finalidad jamás se cumplió debido, entre otras cosas, a la campaña de hostigamiento que la policía municipal dirigió contra organizadores, voluntarios y personas en movilidad que acudían al lugar. Yo mismo estuve presente cuando tres policías ingresaron con actitud amenazante a preguntar de qué se trataba todo el asunto y porqué había gente reunida ahí.

En el caso de los albergues denominados pioneros, como la Casa del Migrante, que regularmente expiden un documento de identificación para quienes participan continuamente como voluntarios, el acoso policial no es menos frecuente sino que está más acotado y permite algunas opciones.

27 de mayo de 2019. Caminamos sobre una calle aledaña al albergue. Perla, voluntaria que solicitó la transferencia de su plaza en el Instituto Mexicano del Seguro Social en la Ciudad de México a Tijuana debido al poderoso sentido de pertenencia que encontró de este lado de la frontera a través de su labor como voluntaria. Don Benito, voluntario y ex-huésped, quien después de cumplir una condena de cinco años en una prisión federal en el estado de California firmó su salida voluntaria del país, lo cual significa que no apeló su caso en una corte de migración.¹⁴³ Y yo, que para ese momento había recuperado la confianza y me sentía cómodo paseando a pie por lugares como la colonia Postal.

La situación fue la siguiente. Perla le había regalado un juego de sillas y una mesa plegables a Don Benito, quien comparte una habitación con otro ex-huésped en la misma colonia Postal. Yo me había ofrecido para ayudarles a transportarlas a unas pocas cuadras de distancia. Íbamos caminando con absoluta tranquilidad. Creo que incluso tuve tiempo de tomar algunas fotografías de graffitis que me parecieron interesantes.

Debido a que se trata un camino de pequeñas colinas la pick-up de la policía municipal que sale al paso nos sorprende. Traté de evitar mirarles a los ojos pero fue imposible porque eran ellos quienes nos tenían en la mira. Llevaban a dos hombres de aspecto desaliñado esposados en la parte trasera. Quizá les hace falta cumplir su cuota diaria de detenidos y están desesperados por terminar su turno. O quizá acaban de comenzar y estar levantando desafortunados todavía tiene algo de recreativo.

¹⁴³ Argumentando sus más de 27 años de residencia, esperando que una vez terminado el veto de una década que le impuso el juez pueda solicitar residencia en los Estados Unidos, Don Benito se imagina de vuelta en los barrios del sureste de San Diego, lugar al que llegó siendo adolescente y donde se formaría entre las pandillas y el abuso de sustancias, pero esta vez alejado de aquella vida y cerca de sus tres hijos, de quienes el mayor estaba por comenzar su entrenamiento con los marines.

Rápidamente descienden dos policías argumentando una revisión de rutina. Entonces, rutinariamente, nos esposaron y procedieron a revisarnos. Estos policías no guardan reservas heretónicas cuando se trata de buscar drogas escondidas.

Perla, como es chilanga de nacimiento y está acostumbrada a lidiar con la policía de San Juan de Aragón, comienza a cuestionar el proceder de los agentes municipales. El tono de su reclamo es cada vez más alto y así también las respuestas de los policías. Me doy cuenta de que la paciencia se les agota. Perla no deja de hablarles (gritarles) sobre derechos humanos. No puedo contenerme: “¡Perla, entiende! ¡No estás en la Ciudad de México!”. Las cosas desescalan un poco. Por alguna razón, uno de los policías se dirige a mí y pregunta de dónde es y que hace cada uno. Primero le explico con calma quién soy, pero como he olvidado mi pequeña cartera de tela con la identificación que en me entregaron en el albergue, no puedo comprobar que estoy diciendo la verdad. El policía me mira como tratando de convencerse a sí mismo. Deciden dejarnos ir no sin una advertencia dirigida a Perla, quien pese a nuestra liberación sigue haciendo manifiesto su descontento: “Preocúpese cuando les estemos sembrando algo, entonces reclama. En Tijuana se tiene que educar, señora”.

Para romper la tensión en el camino de regreso Don Benito me habla todas las ocasiones recientes en que la policía le ha detenido en revisiones de este tipo. A veces se lo llevan, a veces lo dejan ir. Le respondo traviesamente que debe ser por su pinta endurecida de su tiempo en la gangas. En realidad, Don Benito es una de las personas más afables que he conocido. Conservo con gran estima la camisa con logotipos miniatura de Batman que me dio como obsequio de despedida.

Después de haber visitado algunos albergues en la ciudad a finales de febrero y principios de marzo de 2019, tras no haber encontrado en estos espacios las condiciones necesarias para recuperar la confianza en mí mismo y en la ciudad, llegué a la Casa del Migrante mediante una de las responsables de la oficina de Trabajo Social. María José, quien ocupa

un lugar especial en los agradecimientos de esta investigación, tuvo la amabilidad de recibirme una lluviosa y fría tarde de viernes.

Durante la charla, además de una participación continua en el comedor y disponibilidad para apoyar en cualquier otra actividad fuera de este horario, propuse llevar a cabo un taller semanal de lectura de poesía en voz alta. La propuesta fue recibida de la mejor manera y se fijó un horario, todos los viernes de tres a cinco de la tarde, de modo que muy pronto me hallé haciendo amistades momentáneas y perdurables, conociendo historias y personas extraordinarias.

Antes de pasar a la descripción de que cómo se llevó a cabo el taller y de los hallazgos etnográficos que ahí se produjeron, considero conveniente presentar un recuento breve de mi participación cotidiana como voluntario en el albergue. Como ya se mencionó, esta participación fue posible gracias al respaldo de la oficina de Trabajo Social, cercanía que además produjo un clima favorable y de confianza con el resto de los responsables del funcionamiento del albergue.

En el servicio de comedor que opera en tres horarios; primero temprano por la mañana (de 7:00 a 8:00 hrs.) cuando se sirve el desayuno y almuerzo para llevar, después a la tarde (de 17:00 a 18:00 hrs.) y finalmente por la noche (de 19:30 a 22:00 hrs.); para poder ser de alguna utilidad el voluntario debe familiarizarse rápidamente con el pequeño ritual preparativo de las mesas, los cubiertos, las tortillas o el pan, y las jarras con agua de sabor, el procedimiento de recogida y organización de las labores de limpieza de la cocina y los utensilios, y la procuración del café o los frijoles que se servirán la mañana siguiente, entre otros deberes esenciales.

Además de participar diariamente del horario vespertino del comedor también solía apoyar a la oficina de Trabajo Social realizando las entrevistas estandarizadas que cada recién llegado debe responder antes de su ingreso formal. Estos instrumentos sirven para generar una idea concreta acerca de las condiciones y necesidades de la población que llega al

albergue, al mismo tiempo que permiten canalizarles, en caso de así requerirse, a los servicios de atención psicológica o médica. Las entrevistas son particularmente delicadas en los casos de personas deportadas, quienes suelen llegar en un estado de shock y desorientación generalizada, con una mezcla de emociones difícil de manejar. Debido a que la entrevista es prácticamente el primer contacto que la persona recién llegada tiene con personal del albergue, es necesario seguir un protocolo de toma de datos que sea lo menos invasivo posible, respetando el derecho a la privacidad. Además de producir una base datos, el objetivo de la entrevista también es comenzar a generar una sensación de confianza y apertura. Otra forma en la que participé recurrentemente en el albergue fue asistiendo en actividades interinstitucionales, por ejemplo, la feria de la salud organizada por la Universidad Iberoamericana Tijuana el 24 de abril de 2019.

3.4.4. El taller de lectura: “Palabras en movimiento”

El diseño y conducción del taller de lectura estuvieron inspirados en dos trabajos. El primero titulado *La fuerza de las palabras. Protocolo para una intervención cultural en situaciones de emergencia*, elaborado por especialistas del Centro Regional para el Fomento en América Latina y el Caribe (Isaza, Medellín, Schmidt & Zárate, 2018). El segundo, *Para leer en contextos adversos y otros espacios emergentes*, preparado por la Secretaría de Cultura de México (Rojas, 2018).

En el primer caso se recupera la premisa básica acerca del poder reparador de las palabras, precisamente porque es a través del lenguaje (lo que Lévi-Strauss llamó eficacia simbólica) que los seres humanos son capaces de articular una experiencia en el mundo para sí mismos y para los demás. Especialmente, cuando esa experiencia adquiere un carácter crítico en la inoperancia de las formas de regulación, sociales y psíquicas que hasta la emergencia de la crisis gobernaban la vida en un territorio determinado.

La premisa insiste en que si los seres humanos nacen del lenguaje, entonces es también en el lenguaje donde pueden encontrar los recursos necesarios para reconstruir aquello que ha

sido roto por la violencia o recuperar *algo* que se creía perdido. Específicamente, para las personas que atraviesan experiencias críticas sobre la diferencia entre la vida y la muerte, golpeadas profundamente por violencias que a veces son innombrables, la metáfora poética puede funcionar como eco de la experiencia encarnada: apropiarse de significantes para contar la historia propia, una historia de sufrimiento, pero también de gozo. Una puesta en escena, o mejor, de una (re)escenificación de hechos en el límite de la representabilidad de la violencia que, para ser incorporados psíquica y socialmente, deben necesariamente tramitarse por medio de una práctica de lenguaje. Ponerle palabras al mundo.

En el segundo caso se retoma el principio de que las prácticas culturales y artísticas ofrecen los medios y fines necesarios para que experiencias traumáticas o críticas sean resignificadas y asimiladas en los mejores términos posibles. Guardando todas las proporciones del caso, puede decirse que lo anterior es válido para personas como para sociedades enteras. Por ejemplo, se sabe que el arte y la cultura son herramientas fundamentales para construir un concepto de derechos humanos a la vez potente y preciso, además de ser el *medium* por excelencia en el cual los seres humanos manifiestan esa capacidad casi milagrosa que tienen de entenderse unos a otros. Sobre el tema particular de la actividad lectora en situaciones de movilidad, el texto ofrece un vistazo muy útil al modelo de mediación *Espejos, ventanas y puertas*, desarrollado por la investigadora Evelyn Arizpe con base al trabajo de Simos Bishop. Resumidamente, el programa establece una serie de estrategias para propiciar la reconstrucción subjetiva a partir de la lectura y la escritura, del trabajo con las historias y como parte de un proceso creativo más amplio a partir de la posibilidad de (re)imaginar un proyecto de vida. Las palabras clave son memoria, imaginación, identificación y creación. El argumento que sostiene estas estrategias es que la actividad lectora-escritora puede ser un lugar de recursos significativos para articular creativamente un mundo simbólico que le dé sentido a la experiencia vivida, anudar lo que está desanudado, hacer de la propia vida un objeto autorreflexivo.

Con todo lo anterior en mente, se realizó una selección de textos de autores y autoras latinoamericanas siguiendo algunos criterios básicos. El primero fue la pauta temática: ya

sea por su contenido, forma o imágenes, poemas que figuran una relación particular con actos de movilidad. Nostalgia, sacrificio, soledad, pero también esperanza, alegría y solidaridad. Temas universales pero que sólo pueden ser apalabrados en la singularidad de cada caso. El segundo criterio estuvo dado en términos de extensión. Los textos seleccionados eran breves, no más de cuatro o cinco párrafos cortos, de modo que la lectura resultara lo más amena posible. Finalmente, se favoreció la selección de textos poco abstractos pero ricos en metáforas y lenguaje coloquial. El objetivo siendo que la lectura evocara en los participantes un sentido de familiaridad al mismo tiempo que fomentara un ejercicio conjunto de imaginación, memoria y resignificación.

Las sesiones comenzaban invariablemente con una ronda de presentación iniciada por el facilitador (o sea, yo), todos agrupados más o menos en círculo. Debido a que a la mayoría de los huéspedes del albergue se les conmina a buscar un empleo tan pronto como sea posible, en muy pocos casos los participantes asistían a más de una sesión. La presentación abarcaba tres aspectos: a) nombre y lugar de origen, b) cómo y porqué han llegado a Tijuana y c) proyección del futuro inmediato. Generalmente, en la actividad participaban entre 15 y 20 hombres provenientes del Triángulo Norte de Centroamérica, ciudadanos mexicanos deportados y también quienes atravesaban la experiencia migratoria por primera vez. No hubo participación de personas no hispanohablantes.

Una vez concluidas las presentaciones y tras agradecer su participación, se pasaba un breve recuento de las premisas básicas y del objetivo principal de la actividad, mientras se repartía aleatoriamente los textos. *Guardar silencio* mientras el compañero en turno este leyendo o compartiendo algún comentario: “Aquel que quiere respeto, antes debe dar respeto”. *Levantar la mano* para solicitar una participación: “La idea es que aprendamos a escuchar”. *Tener confianza* al expresar comentarios o hacer preguntas, por ejemplo, acerca de una palabra que resulte extraña: “Aquí todos estamos para aprender”.

La instrucción era tomar el texto y explorarlo durante diez o quince minutos en silencio. Esto es, leerlo pero sin que el objetivo fuera entender su significado. Si una oración o una

palabra era suficiente para evocar un recuerdo, una imagen o un anhelo, se invitaba a los participantes a compartirla con el resto del grupo, evocando así también los cruces narrativos de las historias de cada uno. La instrucción hacía énfasis en que el objetivo de la actividad era “dejarse llevar” y no encontrar el sentido de lo que la autora o el autor quisieron dar al texto. Una especie de asociación libre a partir de la lectura.

Se solicitaba un voluntario para iniciar la ronda de lectura en voz alta, si no lo había el facilitador comenzaba la ronda a modo de ejemplo. En general, después del primer turno siempre había más de un voluntario para continuar. Como cabría esperar, se tomó la precaución de preguntar antes de comenzar la actividad si alguno de los participantes tenía dificultades de cualquier índole para leer en voz alta un texto breve. Cuando la dificultad estaba relacionada con una alfabetización escasa o sencillamente con una fina timidez (cuando las personas simplemente no estaban interesadas solían abandonar el salón), ofrecía leer yo mismo los poemas esperando entonces que el participante compartiera alguna opinión o comentario, pero siempre respetando la posibilidad de que decidiera no hacerlo. Se invitaba a los participantes a reflexionar acerca de la importancia de las palabras en la vida cotidiana de acuerdo al siguiente guión:

«¿Quién sabe para qué sirven las palabras?» (Respuestas).

«Desde siempre los seres humanos han tenido la necesidad de contarse cosas unos a los otros. Incluso se habla de el poder reparador de las palabras, pero también, ¿a quién no le han dicho algo que le ha lastimado? ¿Quién no le ha hecho daño a otros con su palabra?».

«Así como es necesario ponerle palabras a eso que amamos y que nos hace sentir bien, también es importante ponerle palabras a lo que nos causa dolor y nos hace sentir mal. Para eso se inventaron la palabras, para tratar de darle forma a lo que llevamos dentro y que muchas veces ni si quiera nosotros mismos podemos explicar. Todos podemos usar las palabras como el jardinero usa la segadora o como el albañil usa martillo y clavos».

«O piensen en un bebé que acaba de nacer. ¿Quiénes de aquí son padres?» (Respuestas).
«¿Qué es lo primero que se hace con un bebé, además de alimentarle y darle cuidados?»
(Respuestas)

«Un nombre. Lo primero que se hace cuando un niño o una niña nace, o a veces antes, es darle un nombre. ¿Cierto?».

El objetivo de la introducción era propiciar un ambiente de familiaridad entre los asistentes. Con esto en mente, me presentaba como poseedor de una experiencia migratoria propia y regularmente hacía referencia a situaciones que viví en Los Ángeles durante el periodo 2014-2016. La técnica mostró ser adecuada, generalmente mi relato despertaba la curiosidad de los asistentes: dónde vivía, qué hacía, durante cuánto tiempo, porqué. Las analogías, los paralelismos y las conjunciones no tardaban en llegar. Así pues, en el mejor de los casos esta presentación provocaba confianza y una sensación de familiaridad, en el peor indiferencia. Siempre hubo quienes eran incapaces de vincularse a la actividad debido no solamente a su exhaustiva experiencia de movilidad, quizá demasiado cansados para asumir el esfuerzo que esta requería, pero también a lo que puede llamarse aburrimiento e incluso, en casos excepcionales, burla o cinismo. Afortunadamente, debido en parte al apoyo directo de la oficina de Trabajo Social daba a la actividad, nunca se produjo una situación disruptiva incontrolable.

En un sentido diferente, durante la primera sesión (el 29 de marzo de 2019), Joaquín, un joven de 25 años originario del estado de Guerrero, pero criado en Atizapán, Estado de México, puso a prueba mis cualidades como facilitador al mismo tiempo que mostró las virtudes de la actividad.

Joaquín nunca ha vivido en Estados Unidos pero quería probar suerte y ver si podía alcanzar a su hermana en Denver, Colorado. Antes de dejar su hogar en la colonia México Nuevo, Joaquín se desempeñaba como panadero pero la paga era muy pobre, hecho fundamental que motivó su salida. Asegura que volverá a casa y no intentará cruzar nunca

más. La experiencia de haber estado detenido dos días en *La Congeladora* ha sido disuasivo suficiente para él.

Al principio su actitud es dura, acaso pendenciera. Habla con soltura sobre su capacidad para rifársela en el barrio. Como algunos, asistía a nuestra actividad más o menos a regañadientes. Pero después de la ronda de presentación y tras habernos encaminado en una linda senda de lecturas y comentarios, no dudó en tomar su turno para leer. Estaba conmovido y se excusó de antemano si tenía que pausar. El poema que leyó fue *Oración para un Extranjero* de Jorge Boccanegra.

Lluvia, somos dos extranjeros,
mi nombre como el tuyo
es una travesía,
un deambular por puertas
cerradas para siempre.

La gente entra en mi sueño
como por otra casa
y tus breves colores se
deshacen contra el olvido,
pero ya lo sabemos,
no hay nada que tratar con su
navaja,
nada que preguntar en sus
regiones.

Lluvia
somos dos extranjeros,
nos separa una herida.

Claramente, Joaquín puso un gran empeño en la actividad, pero más que la dificultad lectora era el recuerdo de la violencia doméstica a la que estuvo expuesto desde muy joven lo que le obligaba a interrumpirse. Las palabras “navaja” y “herida” le remitieron a su propia historia de abuso y supervivencia. Joaquín comenzó a rememorar capítulos

dolorosos de su vida y muy pronto dejó de hablar para hundir su rostro sollozante sobre sus manos.

Uno de los participantes hace un gesto burlón a su compañero de a un lado, pero cesa cuando le pido respeto y silencio. Otro compañero, un hombre fornido y de aspecto endurecido (le falta un ojo) originario de El Salvador, se acerca a Joaquín y lo abraza. No dice nada, se despide con unas palmadas en su espalda y vuelve a su lugar. Joaquín recupera el temple, sonrío ligeramente avergonzado mientras seca sus ojos.

A lo largo del taller no fueron pocas las ocasiones como esta, cuando más que mi destreza como organizador y conductor de actividades grupales, o la investidura institucional del albergue, era la participación de las personas mismas lo que daba su efectividad a la técnica empleada. Esto es, era la propia actividad de donde emanaba la posibilidad de soslayar los riesgos (por ejemplo, despertar recuerdos dolorosos) que ella suponía: una suerte de introspección mediada socialmente. Recuerdo que durante aquella sesión inicial un joven deportado originario del estado de Morelos, al escuchar el poema *Los amigos* de Dardo Dorronzoro, quedó profundamente afectado al punto de tener que levantarse y abandonar el salón.

Yo tenía un amigo
y otro amigo
y muchos amigos.

Alguno traía su guitarra,
otro su aventura
y otro su soledad y su tristeza.

Aquí, en esta mano, hay alguna lágrima, todavía,
de aquel tiempo;
algún recuerdo
que me llega a veces como un galope de caballos,
como un perfume
o como un dolor
buscando lugar en la sangre.

Yo tenía amigos
que se fueron a buscar la muerte.

Otros se convirtieron en maíz,
en guitarra, en canciones;
otros se convirtieron en ciudad,
en puerto, en mueble de oficina,
y algún otro, como yo,
se convirtió en poema.

Unos minutos más tarde volvería en silencio. Al final se acercó y me preguntó si le podía regalar una copia del poema. A partir de ese momento en la introducción me aseguré de hacerle saber a los participantes que, si así lo deseaban, podían conservar los textos que les hubieran gustado.

A diferentes tiempos, en todas las sesiones nos encontramos encaminados por los textos, motivados para compartir nuestras experiencias y escuchar a otros. Si la actividad podía resultar intimidatoria para algún participante, por ejemplo, argumentando cosas como «No sé si entendí bien» o «Por lo poco que pude entender», el trabajo del facilitador consistía en recordarle a la persona en cuestión que el fin de la actividad no era encontrar el sentido del poema, sino de *sentir las palabras*, dejarlas para que sean ellas las que nos lleven al pasado, al futuro o al presente. Una invitación a abandonar momentáneamente de los imperativos de la racionalidad y aventurarse en ese terreno extraño-familiar del apalabramiento de imágenes y de la imaginación posible en las palabras.

La actividad transcurrió en un ambiente de cordialidad. Con bromas y anécdotas curiosas, los participantes del taller comprobaron que el humor es una magnífica herramienta para tramitar experiencias penosas, al mismo tiempo que las transmite eficazmente a otros. Durante las 14 sesiones llevadas a cabo la mayoría de los asistentes participó con curiosidad y a veces con osadía. Hombres empíricos, expertos y aprendices en materia de supervivencia, que no dudaban en obsecarse en críticas filosóficas y políticas de la más larga urdimbre.

El énfasis del estatuto que las reflexiones surgidas a lo largo de la actividad poseen no es fortuito. Considerando que estas se acoplan perfectamente a lo que Foucault (2000, p. 20) llamó *retornos del saber sometido*, a saber, aquellas formas de saber sobre el mundo que son descalificadas como “saberes no conceptuales” o “insuficientemente elaborados”, e incluso “ingenuos” o “jerárquicamente inferiores” al conocimiento, digamos, científico. El espíritu crítico de estas meditaciones se constituye en un efecto politizador, por oposición al “efecto inhibitor” despolitizante de las teorías totales, pues se trata de un saber “particular”, “diferencial” e “incapaz de unanimidad” (Ibíd. p. 21). Una “insurrección de los saberes” (Ibíd. p. 22).

Por ejemplo, la historia de Juan, un joven mexicano originario de Aguascalientes, quien después de haber trabajado durante largos años en un negocio administrado por miembros de la comunidad iraní en Los Ángeles aprendió a hablar farsi lo suficientemente como para que los patrones le confiaran la supervisión de varios trabajadores. Cuando fue detenido por ICE y llevado a una prisión para inmigrantes, mientras esperaba desazonado por el infortunio, alcanzó a escuchar y entender un poco las bromas y burlas que un par de colegas en movilidad pakistaníes hacían entre sí sobre los estadounidenses y sus extraños hábitos alimenticios. Juan sonrió, un guardia se percató de ello y le preguntó cuál era la gracia. “Nomás lo miré y no dije nada. Pa que sepa que ellos no lo saben todo”.

Considero que una de las virtudes más significativas de la actividad fue precisamente constituirse como una ventana a los *procesos de politización* que, dado el caso, cada persona experimenta a medida que transcurre su experiencia de movilidad, los frecuentes sinsabores y las alegrías obstinadas que se niegan a desaparecer. ¿Es la movilidad, cuando está motivada (como suele cada vez más el caso) por la amenaza constante a la vida, siempre un acto político? Habría que dedicar una investigación a profundidad para llegar a una respuesta satisfactoria en términos conceptuales. No obstante, este trabajo parte del entendido de que sí, la movilidad humana en el contexto mundial actual politiza continuamente y de distintas formas, al punto que puede argumentarse (teóricamente) se trata de un verdadero acto político. Evidencia de que la línea imaginaria de la división

política entre estados soberanos tiene los efectos más reales en las personas que deciden y están conminadas a cruzarla. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado, como dice el subtítulo del libro de Abdelmalek Sayad.¹⁴⁴ En un sentido un poco diferente, recuerdo que en una ocasión (31 de mayo de 2019) se describió la experiencia de movilidad como un “No estar allá, ni aquí, ni ahora”, una forma de desarraigo máxime de la deportación que ocasiones puede zanjarse diciendo “Salí, pero volveré, aunque no sé cuándo”.

Los testimonios que surgieron a propósito de la actividad traslucen dos aspectos significativos para esta investigación: como cavilación crítica marxiana (Tucker, 1978) de la conciencia que, se quiera o no, al despertar del sueño sobre sí misma busca explicarse el significado de sus propias acción en el mundo,¹⁴⁵ y (b) como símil del proyecto foucaultiano para pensar políticamente el presente y al sujeto sujetado (Fortanet, 2009), por ejemplo, al sujeto de la política y la ética de las leyes migratorias en la era de la globalización selectiva.

En la sesión del 24 de mayo de 2019 los participantes examinaron ampliamente el tema de las leyes criminalizantes y lo que esta política significa en la vida cotidiana de las personas que viven sin documentos. Se habló de la violencia de la ley y de la deportación como una violencia más allá de la muerte: “Si me separan de lo que más quiero, ¿qué me importa morir?”. Notablemente, también se señaló la responsabilidad propia frente a esta violencia: es legítimo romper la ley cuando esta es injusta. De manera similar al discurso de la Teología de la Liberación, en esta ocasión uno de ellos hizo referencia al Nuevo Testamento para explicar que la Ley de Dios, que es la justicia perfecta, siempre está por encima de la justicia de las leyes de los hombres, que son imperfectas.

¹⁴⁴ Sayad, A. (2010). *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos Editorial.

¹⁴⁵ En este punto cabe preguntarse si es posible pensar *conceptualmente* la movilidad de seres humanos como un movimiento o clase social.

Ahora bien, si los procesos de despolitización se definen como “sustitución” o “superposición” de lo social y lo político (Esposito, 2013, p. 16), entonces politización puede definirse preliminarmente como la distinción conceptual entre la consumación de lo político, lo meramente social (cultural, ideológico, religioso, etc.) y el poder (lo propiamente político), o también entre vida (bios) y política. De ahí que, en términos de la movilidad forzada a la que habían sido sometidos, los participantes se refirieran a un concepto de violencia más allá del riesgo de muerte. La deportación entendida como violencia política: separación física, ruptura simbólica e indeterminación ontológica. No obstante, para hablar de la movilidad forzada como violencia biopolítica primero habría que delimitar un concepto de lo político que sirva a este propósito.

Por una parte está el concepto schmittiano, el cual “implica un acto de demarcación [...] la defensa de una forma de vida que, necesariamente, se opone –o al menos se distingue– a otra [...]” (Laleff, 2016, p. 64). Lo anterior quiere decir que los asuntos políticos se producen, incluso habitan, en la heterogeneidad: “el mundo es un pluriverso, no un universo político” (Ibíd.). Esta previsión permite distinguir la “politicidad” (la política), que puede llegar a constituir una mera expresión psicológica, y la politización (lo político), que “en su expansión omnicomprendiva” abarca algo de “la propia naturaleza” humana que no puede escapársele. Esa es precisamente la importancia de una antropología política y del Estado “de altura” (Schmitt, 2019, p. 88) que permita afianzar un concepto ahí donde incluso los «mejores teóricos» de lo político (Maquiavelo, Hobbes, Taine, Hegel, etc.) han encontrado su sesgo, saber, la naturaleza de los seres humanos: ¿son los seres humanos criaturas eminentemente agresivas y peligrosas? O al contrario, ¿son seres esencialmente “inofensivos”? La pregunta sirve para delinear lo político como “la intensidad del distanciamiento por el que se orientan las asociaciones y disociaciones que marcan la pauta” en la vida humana, el “manejo táctico” de los mecanismos instintivos y afectivos que constituyen “el núcleo de la naturaleza humana”, entre ellos el amor y el temor (Ibíd.). Entonces, la politización es una de las caras de la politicidad, la otra es la despolitización (Laleff, op. cit. p. 65). La dialéctica de lo político “no puede prescindir de la despolitización”, porque esta es necesaria para que se produzcan procesos de politización,

vinculación simbiótica a la vez autónoma y acotada (Ibíd. p. 63). Un concepto que se constituye en la variabilidad y que niega cualquier cualidad totalizante e inmutable (Ibíd.).

La indisociabilidad de la economía y lo político debe entenderse como una relación que no está dada en el orden de la subordinación funcional o del isomorfismo formal, sino en un orden otro que “hay que poner de manifiesto”, “precisamente” (Foucault, op. cit. p. 27). Así como ocurre desde el punto de vista schmittiano, desde “el análisis no económico del poder” (Ibíd. p. 28) foucaultiano, la cuestión de lo político está en los mecanismos y dispositivos que los seres humanos han inventado gobernarse a sí mismos y a otros: “fondo de toda relación de poder” que no es otra cosa que “el enfrentamiento belicoso de las fuerzas” (Ibíd. p. 30). Según este, el fin de lo político puede pensarse como “una politización” que no pasa por los canales usuales de lo político”, sino que pertenece al orden de la ética y la experiencia: espacios donde todavía es posible demarcar “zonas de resistencia” y de “alternativa crítica” (Fortanet, op. cit. p. 30).).

En el primer caso, con relación a las experiencias y narrativas que aparecieron durante el taller de lectura, la resistencia se vuelve insistencia para un sinnúmero de historias, pese a todas las adversidades y peligros, el objetivo sigue siendo cruzar, como sea. En otros casos estas zonas están delimitadas incluso más duramente por las leyes migratorias estadounidenses. Para muchos la idea de volver a Estados Unidos, “Ir pa’atrás” como dicen, imaginario que antecede a la toma de decisiones, se enmarca en la posibilidad de una sanción carcelaria de al menos uno a tres años. En el segundo caso, el carácter crítico de la reflexión y el debate que la lectura de textos poéticos desencadenó estuvo dado tanto por los temas tratados como los conceptos empleados.

Volviendo sobre el tema de los saberes sometidos. En un par de ocasiones algún participante llegó a nuestra actividad preparado para compartir textos de su autoría. Humor, prejuicios, reflexiones filosóficas, expresiones de fe o posiciones políticas. En ocasiones una sola palabra bastaba para desencadenar una suerte de remembranza colectiva. Una de esas pocas oportunidades, Fernando, un joven de 36 años originario de Querétaro,

deportado después de más de diez años de vivir entre Georgia y Carolina del Sur, trabajando duro en la industria de la construcción, compartió el siguiente texto (editado).

Que si soy valiente:

Solo les contaré algo.

He visto cosas que me han destrozado el alma.
He escuchado cosas que me han matado por dentro.
He visto como han desconfiado de mi,
Cuando más leal he sido.

He vivido la traición,
Cuando más confianza he dado.

¿Pero saben algo?

Aquí estoy de pie con ganas de amar y de brindar mi apoyo cuando alguien lo necesite.....

JTV

Es evidente que Fernando es una persona que posee un carácter seguro de sí mismo, quizá hasta cierto punto intempestivo. Expresa sus opiniones con confianza, rebate cuestionamientos y llega a conclusiones inflexibles. En este tenor, contó al grupo una historia interesante acerca de la apelación al retorno del saber sometido frente al poder y la disciplinarización que las fronteras imponen en la vida de los seres humanos. Esperando en una prisión para inmigrantes a que se iniciara formalmente el proceso de remoción, tuvo un acalorado intercambio de palabras con uno de los guardias, siendo su dominio del inglés suficiente para expresar sus ideas fluidamente. “Yo soy tan americano como lo eres tú”, una mirada y sonrisa burlonas acompañan la respuesta del guardia, “Tú no eres como yo y tampoco eres un americano”. El rostro de Fernando irradia vitalidad mientras le escuchamos embelesadamente, se levanta y dice: “Claro que soy americano, ¿qué no sabes de geografía?”

¿A qué clase de *geos* hace referencia esta retórica? Partamos de una definición de lo político en clave schmittiana, es decir, la distinción amigo-enemigo traducida en la demarcación ciudadano-extranjero correlativa a criterios etno-raciales y establecida por los dispositivos de vigilancia, control y punición de lo que puede llamarse el paradigma de la *frontera inmunitaria* y la *bio-geo-política* de los regímenes de movilidad humana. En clave foucaultiana y benjaminiana, testimonios como el que se acaba de citar muestran que frente al biopoder de la frontera, praxis y discurso, el retorno del saber crítico de la movilidad constituye una nueva y auténtica «tradición de los oprimidos».

Como la mayoría de las personas deportadas, Fernando se encontraba en un estado de gran agitación debido a la urgencia por hacerse de los ahorros suficientes para volver a su vida en los Estados Unidos. Como muchos otros sabe, porque el juez de migración asignado a su caso así se lo advirtió, que si las autoridades lo atrapan sin documentos nuevamente deberá cumplir una pena de tres años en prisión federal. Naturalmente, lo anterior provoca un torbellino de pensamientos y sentimientos en él, pero al final la realidad ineludible se revela en toda su destemplanza: en México “ya no se haya”, o lo que es lo mismo, ya no sabe (ni quiere saber) cómo vivir aquí. Al terminar su periodo de alojamiento en el albergue, Fernando planeaba dirigirse a Mexicali, donde un conocido había prometido conseguirle un buen trabajo y el costo de vida es ligeramente menor que en Tijuana.

Paralelamente a las conclusiones acompañadas de la soltura de su personalidad y la expresividad de sus palabras, *teóricamente* un «saber de la gente» o «saber en común», lo político en casos como el de Fernando también podía tomar forma en enunciados mucho menos genealógicos. Quejas amargas e otras manifestaciones de indignación ante lo que algunos considera un atropello por parte de las autoridades mexicanas: atender las necesidades de personas extranjeras en lugar de ocuparse de las necesidades de sus propios ciudadanos deportados. Como si necesitara aún más legitimidad para demandar al Estado mexicano el cumplimiento de sus obligaciones constitucionales, Fernando encuentra en la figura del extranjero: centroamericano, caribeño o africano, el punto de intensidad por el cual se orienta la «asociación» o «disociación» con respecto la sociedad (*society*) y el

Estado (*government*) se solidifica como fragmento teológico-político (Schmitt, op. cit. pp. 88-89).

Pero esta solidificación en Fernando y en tantos otros como él no pueden explicarse simplemente como un reflejo de una ideología reaccionaria o libertaria, precisamente porque se trata de la “hipérbole como diferencia”, aquella tensión irreductible que puede estallar en cualquiera de sus “destérminos de oposición” (Derrida, 1998, p. 132). Una hipérbole conlleva y tiene que ver la desesperación y angustia provocadas en buena medida por la sensación de extranjería en el propio país. Entonces, aquel discurso combativo también puede leerse como un llamado a la humanización que las personas en movilidad, en este caso ciudadanos mexicanos en «plenitud» de sus derechos, dirigen a la sociedad de y al Estado.

Notablemente, este tema, el retorno forzado al país de nacimiento que en no pocos casos se desconoce por completo, normalmente se conjugaba con una declaración o reconocimiento de la responsabilidad propia frente a circunstancias adversas: “Los migrantes vamos hacia el futuro”, “Estoy aquí tratando de abrirme un espacio”, “Aquí tenemos opciones, hay mucho trabajo”, “Tijuana no es lo que parece, aquí hay oportunidades”. Enunciados que aparecieron repetidamente, normalmente aparejados al tema de la importancia de la fe en los procesos de reconstrucción de un proyecto de vida, evaluación y cálculo de los riesgos y las posibilidades (*reales*, como diría Schmitt) que surgen de un verdadero método experimental.

En este sentido, podría argumentarse (a modo de hipótesis) que el taller de lectura en voz alta se construyó y operó en los dos niveles básicos de toda biopolítica afirmativa (Esposito, 2011-2012, p. 110): como desactivación de los aportes de inmunización negativa y como activación de nuevos espacios de lo común. Ejemplo de ello fueron las ocasiones en las que los “veteranos”, regularmente personas que habían sido deportadas después de vivir una larga temporada en Estado Unidos, o personas que buscaban cruzar por segunda o tercera vez, aprovecharan la oportunidad para brindar consejo a sus colegas menos

experimentados, quienes escuchaban atentamente como tomando apuntes mentales, acerca de la vida de trabajo duro al otro lado, de la violencia de las autoridades y de las pandillas, de cómo evitar caer en el consumo de drogas ilegales o en el sistema penitenciario. No fueron inusuales las expresiones de agradecimiento a la exhortación bien intencionada.

Pero el taller de lectura también se constituyó como fuente documental de la franca lucha, también en sentido schmittiano, o sea, como lucha por la vida, que muchas personas sujetas a deportación encuentran a su «regreso», habiéndolo dejado casi todo atrás: “Tenía vida de rico y ahora tengo las manos vacías”. Para muchos de los participantes vivir en Tijuana entre la inmovilidad y el retorno forzado era una pesadilla que despertaba el terror más natural. Es bien sabido que la ciudad puede volverse inhóspita en cualquier momento. La frontera como un lugar donde los anhelos se derrumban: “Vengo enfadado de Estados Unidos. Ese pinche sueño americano no me deja dormir”.

La cuestión entonces es cómo darle la vuelta al infortunio. “¿Qué busco aquí?” es una meditación que la mayoría de las personas deportadas parecía adecuar a su situación. Para los más afortunados, es decir, para quienes contaban con recursos eficaces, como redes familiares o comunitarias (general pero no exclusivamente religiosas), “Los sueños se llevan de un lado a otro de la frontera” y nada puede destruirlos, ni siquiera los gobiernos con sus injustas leyes y políticas migratorias.

Las tensiones políticas entre conceptos como raza, ciudadanía, pertenencia nacional o cultural, y más recientemente, el régimen internacional de derechos humanos, fueron temas discutidos varias veces a partir de los textos leídos. La recepción de estos debates abarcó un espectro amplio, desde el ánimo conservador-nacionalista que teme la invasión desde el exterior, hasta el espíritu revolucionario que sueña con la abolición de las fronteras y que ve el *acto de movilidad* una manifestación de rebeldía y desafío al poder. Lo anterior, desde luego, es una propuesta analítica que parte de que la formación, digamos objetiva, de las llamadas «clases subalternas» está en función de las condiciones que dicta la producción económica y procesos históricos que se reflejan a su vez en procesos de producción más

amplios (Gilly, 2006). La historia a contrapelo, escrita no por los actos de grandes personajes sino en las pequeñas historias, a menudo anónimas, escritas o contadas siempre desde una posición que representa un límite (Ibíd.).

3.4.5. Las entrevistas

Conforme al paso de las semanas la participación continua de las labores de voluntariado y la actividad del taller de lectura fueron dando lugar a lazos de camaradería con el personal del albergue, voluntarias y voluntarios, ex-huéspedes y, por supuesto, recién llegados. Como ya se hizo mención, aunque los momentos más álgidos habían pasado ya, durante el periodo que compone la parte final del trabajo de campo que sostiene esta investigación, de marzo a junio de 2019, en el albergue no se dejaba de hablar de los grandes cambios que estaban en proceso y aquellos que se vislumbraban a propósito del sometimiento de las políticas migratorias en México a los intereses del actual gobierno estadounidense.

En este contexto, habiendo entonces logrado establecer las condiciones necesarias para llevar a cabo entrevistas de manera segura y confidencial,¹⁴⁶ parecía que me hallaba de vuelta en un estadio que creía superado: la cuestión de qué expresiones de la movilidad humana en Tijuana estudiar y con relación a qué preguntas de investigación orientar el trabajo etnográfico. El asunto realmente presentaba sus dificultades pues anteriormente esta pregunta había sido respondida en el transcurso de la primera estancia de trabajo de campo, casi de forma automática. Sin tratar de ser crítico, en aquella ocasión las cosas ocurrieron de tal modo que no puede correr el riesgo de afirmar que fueron los temas y las interrogantes las que llegaron a mí y no al revés.

En este segundo periodo, a la confusión posterior a la experiencia de abuso policial sufrida, se sumaba el hecho de que la Casa del Migrante constituye un verdadero microcosmos del

¹⁴⁶ Gracias al invaluable apoyo del personal que labora en la Casa del Migrante, para llevar a cabo las entrevistas siempre tuve a mi disposición un espacio adecuado, regularmente alguna de las oficinas de Trabajo Social o el salón del CESFOM. Estas condiciones favorables ayudaron a que los relatos se produjeran en un ambiente fraterno y de confianza.

panorama de la movilidad en la ciudad y quizá en la región. Historias de toda clase, geografías, lenguajes, creencias, imágenes del éxodo, por ejemplo, la movilidad de personas provenientes del Triángulo Norte o del África occidental, pero también de estados mexicanos como Guerrero, Michoacán o Sinaloa (por nombrar sólo algunos), y también de esa otra forma de «movilidad forzada» (en mi opinión la única) que es la deportación.

¿Cómo decidir qué historias ir a buscar? El taller de lectura fue un *medium* inmejorable para este propósito, pues siendo una actividad que invitaba al debate y la reflexión sobre temas significativos a la experiencia de movilidad de cada participante, indicaba potenciales preguntas de investigación, aquí y allá, prolíficos señalamientos provenientes de la experiencia empírica en sus formas más extraordinarias. En lugares como Tijuana es casi como si las preguntas mismas tuvieran vida y caminarán en las calles. Ideas pasajeras, otras que esperan obstinadamente, unas más que gritan asustadas e incluso alguna que ríe sinceramente. Pero las preguntas no dicen mucho hasta que están situadas en las condiciones por las que una hipótesis, es decir, una pregunta un poco más refinada, puede alcanzar a responderse o al menos a comentarse.

Debido al incesante ánimo racista-xenófobo del gobierno estadounidense, las continuas trabas jurídicas para quienes buscan con toda legitimidad, de acuerdo a las propias leyes estadounidenses, protección de la violencia que amenaza sus vidas; los dispositivos del terror diseñados para atacar el modo y las fuentes de vida de las comunidades de inmigrantes ya asentadas (redadas en escuelas, lugares de trabajo u hospitales); *La Congeladora*, la separación de familias y la prisión. Muchos de quienes llegaban a la frontera por primera vez comenzaban a discutir y evaluar opciones alternativas, previendo que sus solicitudes de asilo serían probablemente rechazadas. Buscar otros puntos de cruce clandestino hacia Tecate en el este o más allá, en Tamaulipas, porque la ciudad es demasiado peligrosa, especialmente en el caso de ciudadanos mexicanos desplazados por la violencia interna y los deportados después de largas estancias en Estados Unidos, así como para las personas procedentes de los países del Triángulo Norte. Pero también, en otras ocasiones, vislumbrar un futuro en la ciudad aprovechando su «carácter abierto». Comencé

a interesarme en estas historias. ¿Cómo es que ahí donde algunos perciben (no sin motivo) un lugar verdaderamente inhabitable, hostil al punto de volverse mortífero, otros imaginaban un futuro posible, por lo menos en el corto plazo?

Pese a que en ocasiones las grandes contradicciones de la realidad mexicana, sobre las que se apuntan las contradicciones locales de la realidad fronteriza tijuanaense, colocan a las personas en movilidad que son ciudadanos mexicanos prácticamente en las mismas situaciones que a las personas extranjeras, la distinción que establece el concepto de ciudadanía definido según el paradigma del estado-nación supone diferencias delimitan dos campos de la movilidad en la ciudad. Teniendo en mente esta delimitación, decidí concentrarme en personas no ciudadanas porque a mi entender ellas enfrentan un número de dificultades prácticas, de las cuales la primera es obtener documentos oficiales que regularicen su situación jurídica, que hacen que la decisión de establecerse sea particularmente «llamativa».

Así fue que poco a poco el campo de la investigación se aclaró. En el taller de lectura que conduje todos los viernes, al escuchar las historias de hombres provenientes de los países del Triángulo Norte de Centroamérica más Nicaragua, quienes huían de la violencia de las pandillas, de la pobreza y de la persecución política. Rostros familiares de la movilidad en México, *motivos inagotables y comunes*. Paralelamente, mediante mi servicio como voluntario en el comedor, debido en parte a mi dominio de la lengua inglesa, comencé a trabar amistad con jóvenes provenientes de países del África occidental que huyen de la violencia socio-política, la pobreza y las crisis medioambientales. Rostros «nuevos» pero en modo alguno desconocidos, *motivos particulares e inconmensurables*.

Muy pronto las conversaciones, que más tarde devinieron entrevistas, indicaron yuxtaposiciones significativas. Al parecer, en algunas partes de Centroamérica y del África subsahariana se padecen condiciones de violencia estructural equiparables, hasta cierto punto. La idea entonces era construir una suerte de estudio comparado entre los flujos provenientes de ambas regiones, estudiando en conjunto no solamente los factores

determinantes de la entrada en movilidad, sino también los riesgos, las estrategias y las narrativas de la huida y el viaje. Que el lenguaje del exterminio sea adoptado por lo dos grandes perpetradores de la violencia asesina en estas regiones, en el caso centroamericano el Estado y las organizaciones criminales locales-transnacionales (pandillas y carteles), en el caso africano el Estado y grupos paramilitares, insurgentes o separatistas (en ocasiones vinculados a estructuras transnacionales), no podía pasar desapercibido. De acuerdo a sus propias características geopolíticas, en ambas regiones puede atestiguar el ascenso de una clase particular de regímenes necropolíticos híbridos en los que la administración de la violencia y de la muerte se comparte y disputa entre entidades no estatales como las pandillas o los cárteles, las milicias nacionalistas o fundamentalistas, y gobiernos nacionales que desde la incapacidad y la complicidad avalan el estado de excepción como nueva normalidad. El afianzamiento de regímenes autoritarios con las particularidades que perfilan el primer cuarto del siglo XXI parecen delinear el momento en que distintas sociedades empezarán a considerar seriamente jalar el freno de emergencia de la locomotora de la historia.¹⁴⁷

La premisa que unificaba los dos flujos, *huir para no morir, moverse para vivir*, enmarca un problema epistemológico y político primordial, a saber, la distinción de una forma de movilidad humana forzada, que en el caso concreto de la violencia que amenaza la vida se denomina «desplazamiento forzado», y otra forma de movilidad que se produce en el orden de lo volitivo, esto es, dado por la elección propia de acuerdo a factores de expulsión-recepción macroestructurales. Lo que se hace evidente en los relatos es que aún dentro de la constricción mortal de la violencia generalizada en el lugar de origen existe la posibilidad de que las personas que están apunto de entrar en algún circuito de movilidad aprovechen o produzcan espacios de agencia en términos narrativos pero también de su praxis. La entrada en movilidad puede leerse, al menos en parte, como un trabajo de reivindicación que opera a distintos niveles. Pero sobre todo, como un posicionamiento crítico frente a una realidad

¹⁴⁷ “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin, 2008, p. 70).

social que depara miseria y violencia, como un deseo de vida que se opone a la política de la muerte: un movimiento a contrapelo de la historia, según la analítica benjaminiana.

Se propuso entonces una etnografía de fragmentos. Rasgo básico del trabajo de campo en la antropología actual en admisión de la imposibilidad e inconveniencias de los «estudios totales» a la vieja usanza. Se entiende etnografía de fragmentos una metodología que tiene varias directrices, no siendo la menor de ellas el hecho de que solamente pude llevar a cabo una entrevista “formal” en cada caso, aunque en varias ocasiones el trabajo de complementó con conversaciones que ocurrieron en otro momento.

La orientación de el trabajo etnográfico que llevé a cabo hace que esta investigación se ocupe de la temporalidad en los relatos de manera acorde al carácter fragmentario de la práctica. Retomando a Geertz (2003), quien explicó que habría que comprender la labor de la antropología más en términos de la realización de etnografías en un tiempo intersubjetivo y menos en la enunciación de grandes teorías, desde el principio la idea fue buscar las relaciones sistemáticas que los relatos establecen entre sí, para entonces ir a las variables históricas, sociológicas, culturales e incluso psicológicas particulares a cada caso. Las personas que compartieron sus historias conmigo hablan de su vida antes de la migración como una colección de fotografías. De hecho, en algunos casos las hay. Pero no solamente aquellas avivadas por la nostalgia de lo que se ha dejado atrás, también aquellas que son documento de la actualidad de la amenaza que pesa sobre sus vidas y que se ha inscrito en sus cuerpos como cicatrices y mutilaciones. Metodológicamente hablando, los relatos y sus testimonios son instantáneas que dibujan con palabras mosaicos en los que los temas sociales más agobiantes y extendidos de nuestro tiempo pueden ser estudiados a nivel de sus micro-historias.

Es cierto que los relatos de las personas en movilidad, especialmente aquellas que buscan acogerse a algún mecanismo de protección internacional, están constituidos por una serie de estrategias narrativas y dramáticas cuyo objetivo es legitimar una posición política, la del asilo o el refugio. Pero lo interesante no es eso, más aún lo es el hecho de que en las

entrevistas más intensas, en términos de los afectos evocados en el narrador y en la escucha, usualmente se llegaba al punto del silencio y de las miradas extraviadas, retraídas, palabras que no bastan para describir una cierta experiencia: la diferencia entre vida y muerte.

En las entrevistas, cuando los relatos que ahí surgen conllevan a la remembranza del extremo sufrimiento, propio y de los seres amados, es imposible no toparse con lo que un Lacan llamó, parafraseando a Ferdinand de Saussure, *el muro del lenguaje*. O sea, que es imposible no aceptar el hecho de que cuando se llevan a cabo entrevistas etnográficas en contextos de alta vulnerabilidad y con relatos que testimonian formas de violencia inhumana, existe un grado que el lenguaje descriptivo no alcanza cubrir, incluso en su función de anudamiento simbólico (Pandolfo, op. cit.). Por consiguiente, es en ciertas expresiones-significantes donde el trabajo de escritura, después de volver una y otra vez sobre las conversaciones, encuentra el modo de articular las partes más sensibles de la narración.

Ya se ha mencionado que gracias a la favorable disposición del albergue siempre se tuvo a disposición espacios apropiados para conversar cómodamente, esto es, con relativamente privacidad. Pero el reto de llevar a cabo conversaciones, pensar preguntas y con ello ir a lugares, visitar personas, en el recuerdo doloroso, rememorar la lucha por la vida, cuando “llamar *monstruos* a los que cometen crímenes monstruosos” (Johnson, 2017, p. 29) puede entenderse como el primer pronunciamiento hacia la justicia (en el caso que nos ocupa, por ejemplo, que la solicitud de asilo sea aprobada) y formas de reivindicación del “sufrimiento social” en “*zonas de fricción*”¹⁴⁸ que permiten “fincar responsabilidades” (Ibíd.), pero sobre todo, apuntar testimonios. En varios sentidos puede afirmarse que las historias que surgieron de las entrevistas constituyen documentos de la monstruosidad como “ejercicio

¹⁴⁸ Como la frontera norte de México, la frontera norte de Costa Rica o la frontera colombo-panameña.

moderno de la biopolítica” (Ibíd.), documentos de la cultura y barbarie¹⁴⁹ contemporáneas, del comportamiento de “monstruos” que caminan dentro y fuera de la ley (Ibíd. pp. 28-29).

Siguiendo el protocolo general actual para la investigación antropológica, se notificó a los narradores que su identidad sería protegida cambiando nombres propios, lugares y fechas, del mismo modo en que se solicitó autorización para registrar la conversación en una grabación de audio. En el caso de mis colaboradores africanos, siempre tuve la impresión de que el tema del llamado «consentimiento informado» era de poco interés. Todo lo contrario era el caso de quienes provenían del Triángulo Norte y Nicaragua, para quienes pandilleros y matones a sueldo contratados por algunos dólares representaban a un monstruo con tentáculos en toda la región, capaz de alcanzarlos incluso al interior de los albergues.¹⁵⁰ Lo anterior sin duda fue un factor determinante, sumado a las limitaciones de tiempo, para que al final decidiera trabajar solamente con las narraciones de los primeros.

Las entrevistas tuvieron duraciones muy variables, de acuerdo a la disposición narrativa de cada persona. Hubo algunas que apenas alcanzaron una hora y otras que alcanzaron casi tres horas. La generosidad y el esfuerzo de sus palabras fueron la guía fundamental, pero como cabría esperarse, también había un número de cuestiones básicas que estaban previstas por el entrevistador-etnógrafo y por el narrador. En este contexto, el interés teórico-epistemológico pronto cede paso a la *atención* de la *tensión* en el relato. Sus lugares y personajes, coincidencias y desavenencias, no en pocas ocasiones el narrador parecía volverse él mismo también espectador-escucha de una historia extraordinaria, como si esta tuviera vida propia.

Cuando se llevan a cabo entrevistas etnográficas que inevitablemente conducirán hacia un repaso de episodios incalculablemente penosos, es necesario elaborar “los desafíos teórico-

¹⁴⁹ “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea también de barbarie” (Benjamin, 2018, p. 311).

¹⁵⁰ En una ocasión, César, quien huía de las pandillas y su poderío transnacional, prefirió escribir él mismo su testimonio en lugar de tener una entrevista audio-grabada.

analíticos” de nuestro campo de investigación en sus “retos ético-políticos” particulares (De Marinis, 2017, p. 10). Porque nuestro anhelo, que es producir una investigación antropológica rigurosa a la vez que “abierta” y “crítica” (Ingold, 2015, p. 219), nos conduce a reconocer que “[l]a violencia es productiva y que “construye líneas arbitrarias” que todo lo atraviesan (De Marinis, op. cit.). De la experiencia al relato y el testimonio, de la entrevista a la escritura etnográfica.

Pero el hecho de que la violencia sea productiva, o que se pueda hablar de violencia afirmativa (en el sentido de Benjamin), no significa que hay que bajar la guardia cuando se hacen preguntas y se escriben respuestas. En cuanto “recopilación testimonial”, la etnografía que se lleva a cabo en territorios atravesados por la violencia¹⁵¹ siempre sitúa a la figura investigadora frente a la cuestión ético-política que es ocupar el lugar de “testigo” (Ibíd. p. 11). Un lugar en no pocos momentos requiere de horizontes éticos y epistemológicos capaces de concebir lo inconcebible (Povinelli, 2001). Recordar que, acuerdo con la filosofía del lenguaje, la inconmensurabilidad implica que una traducción sin falseamiento y equívocos es imposible entre dos (o más) textos denotativos, lo cual se relaciona estrechamente con el concepto de indeterminación lingüística, que se refiere a la posibilidad de describir un fenómeno en dos (o más) formas igualmente válidas (Ibíd. p. 320).¹⁵²

Sin querer establecer una notación etnográfica en sentido técnico, a continuación se describirán tres formas de lectura de los relatos e historias que, a partir de mi experiencia llevando a cabo entrevistas clínicas¹⁵³ y del trabajo lector de las más diversas

¹⁵¹ Se entiende por territorio todas aquellas dimensiones a las que conduce la narración, de la ciudad, a la selva y la montaña, el campo o el albergue, y que se relacionan directamente con los actos de movilidad de una persona.

¹⁵² Interesante en este respecto es la propuesta de la lingüística estructural de Roman Jakobson sobre las «distorsiones» producto de la inconmensurabilidad como hechos que pueden ubicarse a distintos niveles de la “conciencia lingüística” (Povinelli, 2001, p. 323).

¹⁵³ Entre 2010 y 2015 colaboré en una institución dedicada al trabajo psicoterapéutico con casos denominados «crónicos» o «indeterminados» según los escuetos criterios psiquiátricos. Debido a

investigaciones antropológicas y etnográficas durante los últimos dos años y medio, en varios sentidos fueron auxiliares al momento de llevar la palabra hablada de las entrevistas, traducida y por tanto necesariamente traicionada en la escritura (ahí la violencia productiva del método), al campo de las ideas y las teorías sobre los procesos sociales globales y locales más acuciantes, de la descripción del fenómenos al análisis (Atkinson, 2013, p. 60). Como sabemos, el trabajo de etnográfico no es completamente una habilidad tácita, como tampoco es solamente un conjunto metodológico transmisible a partir modelos ultrasimplificados siguiendo “versiones crudas” de uno u otro paradigma (Ibíd. p. 58).

Siendo así, se apunta que el primer nivel de lectura, con seguridad el que más difícil resulta al trabajo de entrevista y escritura etnográfica, tiene que ver con el circuito que se establece entre la violencia generalizada en el contexto origen (pero también durante las trayectorias) y la «experiencia traumática» de haber sido víctima y testigo de esta. Puede decirse que, si por una parte este circuito compone una realidad histórica y material concreta que puede someterse al análisis, por otra se trata de un continuo en el cual constantemente se manifiesta el límite de la representación de los actos violentos. Aquel punto de inflexión que recuerda una nueva forma de «pobreza» a propósito de “ese enorme desarrollo de la técnica” (Benjamin, 2018, op. cit. p. 96). La “pobreza de la experiencia” en la riqueza de la (re)producción (Ibíd.), porque lo que se anhela no son solamente «nuevas experiencias», como las que una persona en movilidad continuamente encuentra, buscándolas o no, sino ante todo liberarse de las «viejas experiencias» (la guerra y la miseria) para que entonces sea viable habitar un mundo en el que pueda hacerse valer la pobreza propia (Ibíd. p. 99). Su “reverso”, la “sofocante riqueza de ideas”, “bienes de la educación y la cultura” que han divorciado «la experiencia» de su concepto de laboriosidad en “una especie de nueva barbarie” (Ibíd. p. 96).

que la asociación fundadora del instituto suscribe la ética de clínica psicoanalítica, nuestro «entrenamiento» (supervisión de casos) siempre estuvo dirigido a cultivar aquella forma de escucha que Freud denominó «atención flotante». Esto es, una forma atenta y aguda de recibir o acoger el discurso de otro, identificar los significantes que lo estructuran y le dan sentido, sus deslizamientos, guardando empero una suerte de distanciamiento que dé lugar a que ese discurso siga su curso, que vaya y vuelva, que se detenga o que hablé a través de los silencios.

Pero lo que los relatos muestran es que las personas se valen de toda clase de «lugares comunes» (topoi), no solamente porque, como ya se mencionó, debe hacerlo como parte de la estrategia para convencer (biopolítica afirmativa) al gran Otro de las políticas migratorias y la ley, del humanitarismo, e incluso de las ciencias sociales, sino porque con ello se designa ese tiempo y hechos históricos inenarrables, en uno o más significantes que funcionan como nudos de redondel (según la teoría lacaniana) que se sostienen unos a otros pero que dependen de esa única función de anudamiento. Aunque la «experiencia traumática» siempre tendrá algo de intransmisible y de ahí la importancia del trabajo con la memoria y aquella otra función del lenguaje, “totalidad intensiva” y “totalidad extensiva”, que es el acto nominal (Benjamin 2018, op. cit. p. 27-28). Porque “[...] no hay «privación» de la experiencia, sino sólo experiencia de la privación y como privación” (Esposito, 2003, op. cit. p. 190) y “[...] no puede haber un sujeto de la experiencia. La experiencia es el único sujeto, pero de la destitución de toda subjetividad” (Ibíd. p. 191).

No está de más aclarar que para esta investigación el lenguaje se entiende como medio que se expresa o que comienza en sí mismo, más que en un plano instrumental, un “medio medial” (Ibíd. p. 28) sin “un portavoz”, precisamente porque «la experiencia»¹⁵⁴ “se comunica *en el* lenguaje y no *por medio del* lenguaje” (Ibíd. p. 24). Como el agua a los peces el lenguaje es lo que hace que los seres humanos sean o dejen de ser de un modo u otro. Aunque pudiera existir un punto de impenetrabilidad en el relato con relación a la experiencia de haber estado en contacto con formas de violencia mortífera, el relato mismo, entendido como acto de nombramiento en la dimensión infinita del lenguaje condicionada por “la *inmediatez* de toda comunicación” (Ibíd. p. 25), evidencia que en el nombrar la monstruosidad (Johnson, op. cit.) de la violencia y el sufrimiento, a la par de lo milagroso en la fe o lo reivindicativo en la esperanza, “el ser humano” “se comunica a sí mismo” (Benjamin, 2018, op. cit. p. 26). La barbarie puede entonces convertirse en “un concepto nuevo, positivo” (Ibíd. p. 97), una dirección afirmativa a raíz de la debacle generalizada.

¹⁵⁴ La experiencia proviene (presumiblemente) de lo que Benjamin (2018, pp. 23-24) llama “entidad espiritual o mental”.

Comenzar otra vez desde cero en el terreno de las ruinas heredadas del pasado y volver a la barbarie (Ibíd.).

El segundo nivel de lectura que se propone corresponde al *lugar de testigo* y del documento testimonial. En teoría, aquí es donde el trabajo etnográfico comienza, cuando en la escritura de un texto (no solamente ahí) a partir los relatos se recuperan elementos significativos y se les introduce como «datos formales». Pero debido a que, como hemos mencionado, la antropología hace tiempo que dejó de aspirar “la totalización” (Ingold, 2015, op. cit.), deben guardarse las precauciones necesarias para asegurar que no se llegue a priorizar la «búsqueda de datos» sobre las “ideas” que van a organizar dichas informaciones (Atkinson, op. cit. p. 60). Esto es particularmente significativo dada la distinción, que no obstante habrá que dejar sin problematizar, entre el proceso de «adiestramiento» o aprendizaje transformativo de la observación participante y el trabajo etnográfico propiamente dicho, que es estrictamente documental (Ingold, op. cit. p. 221). La cuestión es que el «arte de describir» (Ibíd. p. 223),¹⁵⁵ junto a las contiendas teóricas y epistemológicas están los dilemas éticos y políticos de nuestro quehacer investigador. Luego, la descripción anhelada, “precisa y desapasionada” (Ibíd. p. 226), parece alejarse rápidamente del terreno de lo factible. Además de las transformaciones en los “modos de pensar y sentir” que durante la investigación se producen y la calidad etnográfica de su metodología, quien lleva a cabo una investigación antropológica necesita cuestionar su propio posicionamiento crítico.

En la presente investigación lo anterior representa una exigencia particular toda vez que se trata de historias cargadas de sufrimiento y violencia. Así pues, su posicionamiento puede resumirse haciendo alusión a lo que Benjamin (2018, op. cit.) apuntara en su *VII Tesis sobre el concepto de historia*. Precisamente porque no existen documentos de cultura que no sean al mismo tiempo documentos de barbarie, los relatos que me fueron confiados en la

¹⁵⁵ De acuerdo con Ingold (2015, p. 224) el propósito de los estudios antropológicos no puede ser la «descripción de las cosas tal como son», porque esa es la labor de la etnografía. La antropología busca constituirse “en un profundo entendimiento de como *es* la vida en tiempos y lugares particulares”. “Porque la observación participante *no es en absoluto* una técnica de recolección de datos. Por el contrario, esta consagrada a un compromiso ontológico [...]”.

entrevista etnográfica conducen, necesariamente, al pasado. Siendo así, se adopta este procedimiento imperecedero sin pretender encontrar y “adueñarse de la auténtica imagen histórica” que “relumbra fugazmente” (Ibíd. p. 310) en la narración, digamos, la verdad de la relación entre movilidad, violencia y biopolítica. En su lugar esta investigación se afana en producir un texto que vaya al pasado, pero no para solamente identificar a los predecesores de los vencedores y vencidos de hoy, o sea, a quienes antes han infligido violencia y quienes la han padecido, sino para poder apreciar mejor los matices y los tonos presentes en la estampa que constituye en relato en su conjunto.

El tercer nivel compone aquello que se ha denominado genéricamente *relato*, *narración* o incluso *discurso*. Como cualquier otro producto del lenguaje y la cultura, las historias que en las entrevistas se fueron articulando muestran las marcas del devenir de la historia, no en el sentido historiográfico de los calendarios y los monumentos, sino en la habilidad del narrador para representar un mosaico de realidades contradictorias que agota metáforas y metonimias, conceptos y otros recursos que sirven para orientar a quien cuenta la historia y a quien la escucha, escribirla y actualizarla al mismo tiempo.

No es posible abordar aquí el debate benjaminiano sobre porqué en los tiempos de la modernidad es cada vez más difícil “encontrar a alguien capaz de narrar algo como es debido” (Ibíd. p. 225). Pero lo que sí puede establecerse es que la experiencia en los relatos presentados, la movilidad, es heredera de “la experiencia que corre de boca en boca” como la de quien “sin abandonar su tierra”, “conoce bien las tradiciones e historias del lugar” (Ibíd. p. 226). De ahí que pueda decirse que nuestros interlocutores son, efectivamente, narradores. Eso y el hecho de que sin duda estos hombres, como los “narradores natos”, poseen una decidida “orientación hacia lo práctico” (Ibíd. p. 228). La narración suele presentarse “en forma de moraleja”, como “indicación práctica o como proverbio o regla de vida” que “tiene consejos para el que escucha” (Ibíd.). Una forma de comunicación que no es solamente información (Ibíd. p. 230), una forma en la que:

“Cuanto menos pendiente de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se graba en su memoria lo que está escuchando. Mientras se deja llevar por el ritmo de su trabajo, puede registrar las historias de tal manera que con ellas, y con toda naturalidad, le es transmitido también el don de narrarlas” (Ibíd. p. 233).

Para cerrar este apartado se apunta que “[e]l paso entre un nivel puramente descriptivo y otro fuertemente interpretativo” (Castro Neira, 2017, p. 67) del trabajo posterior a la etnografía fue una tarea ardua que consistió primero en una suerte de des-aprender de la teoría para entonces “transformar las interacciones en terreno en datos de campo” (Ibíd.). Dejando de lado el debate acerca de lo que constituye un «dato etnográfico», este «olvido necesario» de la teoría puede entenderse como el anverso de un “aprender a aprender” (Ingold, op. cit. p. 220).

Alejarse de la teoría aunque provoque “ansiedades metodológicas” (Marcus, 2001) permite que el trabajo etnográfico adquiera una cualidad fundamental para los estudios sobre movilidad (no del todo algo obvio): que sea “móvil” y permita abordar temas y preguntas de investigación que “desestabilizan” bloques y segmentos completos de los paradigmas anticuados que son más bien declaraciones de lealtad irreflexiva (Atkinson, op. cit. p. 58), como es el caso de la diferencia conceptual “entre mundo de vida y sistema” (Holib, 1991, cit. en Marcus, op. cit. pp. 111-112).

El trabajo etnográfico que se llevó a cabo en el albergue, con las entrevistas y en otros espacios de solidaridad tan específicos a Tijuana puede definirse como un «ejercicio multilocal» (Marcus, op. cit. p. 113) en varios sentidos. En primer lugar, porque no busca llegar a satisfacer ninguna teoría total. En segundo, porque se trata de una labor que desarticula nociones paradigmáticas¹⁵⁶ propias a su campo. Tercero, porque evidencia que “no existe lo global en el contraste local-global” (Ibíd.), sino “interacciones continuas y permanentes que unifican” a pueblos e instituciones a través de las fronteras políticas y

¹⁵⁶ Por ejemplo, la distinción canónica entre «desplazamiento forzado» y migración voluntaria».

geográficas a “múltiples escalas” (Wabgou, 2016, p. 70). En suma, porque se trata de “un diseño de investigación basado en yuxtaposiciones (Marcus, op. cit. p. 116).

3.5. La ciudad de los migrantes

Tijuana posee una auténtica tradición en lo que respecta a temas de movilidad humana en general y a la llegada de personas de huyen de la violencia en sus lugares de origen. Desde el periodo inmediato a su fundación en la ciudad existe en una cierta dimensión global, además de haberse constituido como una frontera-gozne a la promesa neoliberal de desarrollo y prosperidad. Y pese a que en la actualidad se trata de una verdadera “frontera murificada,” es decir, un punto de entrada y salida que funciona como filtro que “separa y conecta” una de las mayores asimetrías geopolíticas mundiales, no se puede obviar el hecho histórico de que esta misma frontera fue una vez “porosa y amistosa” (Meneses, 2017). Ahora bien, si para los Estados Unidos Latinoamérica siempre ha sido el patio trasero y México es recientemente la cerca que mantiene fuera del *hogar*¹⁵⁷ a los no invitados (o sea, a los indeseados), puede decirse que Tijuana es algo así como una puerta que se abre en dos sentidos, según convenga, jamás desvinculada de lo que sucede de un lado y del otro. Una ciudad ambigua donde *el miedo implosiona ante el deseo*, como decía un Rafa Saavedra (Chinn, De La Garza, Gonzalez, Jofras & Saavedra, 2013).

Históricamente ha estado inmersa en una serie de discursos discrepantes sobre “el relato imaginario que debe representar” los ideales de la ciudad y de la sociedad que alberga. Por una lado, está la llamada “leyenda negra,” narrativa que hace de la ciudad un lugar de “vicios y problemas sociales.” Por otro, la “leyenda blanca,” ideario que busca representarla como “una ciudad de hombres y familias honestas y trabajadoras” (Beltrán, 2015). Ambas posiciones constituyen narrativas que explotan “un discurso descalificador y estigmatizante” que ineludiblemente apunta a “la eliminación ideológica e imaginaria de su

¹⁵⁷ Ver Peter Sloterdijk (1999) para un concepto de *Heimat*.

otredad histórica” (Ibíd.), pero que quizá pueda ofrecerse como índice para delinear, desde el pasado, fenómenos contemporáneos.¹⁵⁸

Sea cual fuere el mito (Montezemolo, 2009) que se elija, y a pesar de los esfuerzos de saneamiento de sus representaciones negativas, es muy evidente que la ciudad nunca ha dejado de formar parte “de esa constelación de urbes malditas” (Meneses, op. cit.) en las que la violencia, la decadencia y los excesos de todo tipo constituyen su carácter urbano. Incluso García Canclini ha reconocido que Tijuana no es más aquel productivo laboratorio de la posmodernidad, es decir, el espaciotiempo de una “cierta transterritorialidad o transnacionalismo urbano”, para dar paso a la transformación como en un tubo de un ensaye “de la desintegración social y política” generalizada en el país y que el autor identifica como “consecuencia de una ingobernabilidad calculada” (Montezemolo, 2009 op. cit.).

Retrospectivamente, puede decirse que el problema con el modelo explicativo originalmente planteado en *Culturas Híbridas* (García Canclini, 1989) fue exactamente lo que le confirió su estatus paradigmático: “suficientemente polisémica o ambigua como para prestarse a interpretaciones o semiosis” de casi cualquier índole (Yepez, 2012). La consecuencia más grave de esta lectura, a juicio de la crítica, ha sido la despoltización de los espacios urbanos fronterizos y de sus habitantes. Entonces, ¿es la frontera, “laboratorio o abortorio de la postmodernidad”? ¿Se trata en verdad de un “espacio de unión, amalgama y síntesis de las culturas,” o es más bien un lugar donde se hacen “más evidentes las asimetrías, desigualdades y repulsiones”? ¿Hablamos de “fusión” o de “fisión” cultural? Esta problemática va más allá del debate acerca del nacionalismo metodológico, trata de

¹⁵⁸ Como se aborda indirectamente en el apartado *Coyunturas significativas en la ciudad*, pese a que la leyenda negra es un discurso que permea a toda la franja fronteriza, en Tijuana esta caracterización ha alcanzado una “intensidad e insistencia muy particulares,” constituyendo, por otra parte, “un discurso e imaginario inaceptables” para aquellos que se asumen así mismos como “los verdaderos tijuanaenses.” Partiendo de un nativismo sui generis, un sector de la sociedad tijuanaense acusa (no sin motivos) que la imagen negativa de la ciudad ha sido “conformada por los estadounidenses y los mexicanos no-fronterizos,” es decir, por el colonialismo económico del norte y la hegemonía cultural del centro (Beltrán, 2015).

cuestionar una “estrategia” que desdibuja “las contradicciones entre culturas” que aparecen en contextos de “tensión” económica, política y social. Luego, quizá valdría la pena considerar seriamente la idea de que “lo transfronterizo” es ya un “concepto caduco” incapaz de dar cuenta de que “las fronteras son discontinuidades, fracturas (...) o fallas” y que tal vez es conveniente empezar a reflexionar en términos *post-transfronterizos* (Ibíd.).

Como hemos visto, desde 2016 el panorama de la movilidad humana en la ciudad se ha transformado de manera radical. Ese año, la llegada de (principalmente) grandes grupos de la diáspora haitiana entre los meses de mayo y noviembre (más de 18,000 según datos de la Dirección Municipal de Atención al Migrante), además del arribo (en 2017) de menores no acompañados e familias provenientes de Centroamérica, y también de los “nuevos” flujos de movilidad extracontinental, conformaron coyunturas que propiciaron “cambios muy importantes a la dinámicas de trabajo previamente establecidas y grandes ajustes al espacio y la infraestructura” de los albergues (París Pombo, 2018, p. 62).

La otra gran modificación del horizonte de la movilidad humana en Tijuana y en México fue la conformación de las «caravanas» integradas (principalmente) por personas provenientes del Triángulo Norte, pero que involucraban una multiplicidad de flujos: una nueva modalidad constituida como conjunto de *éxodos* (Torre, op. cit.). Como se ha referido en la sección *Las nuevas formas de movilidad*, las caravanas fueron una “coyuntura nueva y compleja” para autoridades y sociedad civil, trayendo consigo cambios drásticos a las dinámicas de movilidad transnacional en el continente y también de las funciones que las fronteras nacionales cumplen de acuerdo a las características de cada región. En esta serie de coyunturas México ha quedado transformado en una frontera vertical para las personas migrantes que buscan asilo en Estados Unidos, un “país tapón”, un extensión de la frontera de ese país (Agudo & Castro Neira, 2019).

En este contexto la llegada de hombres jóvenes originarios del occidente africano a Tijuana, prácticamente siempre con la intención de solicitar en los Estados Unidos, se produjo dentro de un amplio proceso de diversificación. Además de personas en movilidad

procedentes de Centroamérica (Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua), del Caribe (Haití y Cuba) y de algunos países sudamericanos (Venezuela, Colombia, Ecuador y Brasil), desde hace unos años se tiene noticia del arribo de personas de origen extracontinental que han viajado largas distancias para acogerse al recurso de la protección internacional. Ciudadanos de países que abarcan una geografía que se extiende de Senegal, Ghana, Nigeria, Camerún, Congo-Kinsasa, Etiopía, o Somalia, hasta Siria, Irak, Afganistán, Pakistán, India o Bangladesh.

¿Porqué y cómo es que han llegado a la ciudad? ¿Cómo logran hacerla habitable? Existen varias formas de ir respondiendo a estas y otras interrogantes que se plantean a partir de las historias que ya han sido presentadas y que ahora enfocaremos con el tropo «la ciudad de los migrantes», pero antes de ello quizá convenga detenerse un poco para volver a su historia.

Se ha mencionado ya que Tijuana es una ciudad cimentada en el devenir social y económico de la movilidad humana local y global. Pasó de ser un conjunto de ranchos más o menos organizados a principios del siglo pasado hasta convertirse en una metrópolis que “acoge una gama amplia y mutidimensional de estilos de vida y prácticas culturales”, “una plasticidad humana” que se refleja en el hecho de que la ciudad haya quedado convertida, incluso antes de la publicación de *Culturas Híbridas* (García Canclini, 1989), en una suerte de *poster-girl* de la cadena de ciudades transfronterizas que constituyen las zonas metropolitanas de confluencia representativas de lo que Saskia Sassen (2009, cit. por Meneses, 2017) llama “procesos y dinámicas sub-nacionales” organizadas según la “lógica multiescalar de la globalización.” Una región fronteriza que combina asimetrías y conflictos con cruces e intercambios que nunca se detienen.

La “canclinización de la frontera”, término satírico del escritor tijuanaense Heriberto Yépez (2012, op. cit.) para referirse críticamente al paradigma de la hibridez cultural y el “laboratorio de la postmodernidad”, proceso explicativo que descansa sobre un “mito conveniente” cuyo mayor logro ha sido “glamourizar la región fronteriza” transformándola

en una suerte de apología del derrumbe de las identidades nacionales, colapso beneficioso al incremento de los capitales simbólicos de nativos y tijuánólogos foráneos por igual.

Es indudable que en muchos aspectos la ciudad ha estado históricamente más influenciada por la cultura y la economía del sur de California que por la hegemonía centralista de la capital mexicana. No obstante, es necesario manejar con cuidado la hipótesis que sostiene una cierta “relación simbiótica” (Dear & Leclerc, op. cit.) entre Tijuana y San Diego, por nombrar sólo un ejemplo. Es posible hablar de *simbiosis urbana*, pero solo a condición de examinar detalladamente las contradicciones inherentes a la metrópolis transfronteriza: una ciudad sobredeterminada por la «cultura nacional» pero también integrada a procesos económicos, sociales y culturales transfronterizos, tectónicamente movedizos, que constituyen los puentes y pasos que unen dos realidades dispares. Quizá sea conveniente entonces pensar esa “relación pragmática-ladina” de Tijuana y California en su “[a]simetría, interdependencia [...] familiaridad, desencuentro”, no como un choque de culturas sino como una “amalgama”, como confluencias en un enclave móvil (Sarabia, op. cit.).

Específicamente con relación al tema de la movilidad extracontinental, se encuentra como antecedente a las familias armenias sobrevivientes a la política de exterminio de un Imperio Otomano en descomposición, quienes llegaron a la ciudad hace poco menos de un siglo con la intención de cruzar (con documentos) hacia Estados Unidos. De acuerdo a lo que el Dr. Carlos Antaramián expuso durante la primera sesión (27/02/19) del Seminario de Estudios sobre Inmigrantes, Gremios y Lugares emblemáticos de Tijuana, organizado conjuntamente por El Colegio de la Frontera Norte y El Instituto Municipal de Arte y Cultura (IMAC), fue a partir de la promulgación e implementación de la “ley de cuotas” (Immigration Act de 1924), legislación que buscaba limitar la llegada de personas procedentes de naciones asiáticas imponiendo una cuota máxima (150,000 personas para cada país) a todo el «hemisferio oriental», que a estas familias¹⁵⁹ se les negó la entrada al país temporalmente.

¹⁵⁹ La mayoría tenía lazos de parentesco en California, donde ya se estaba consolidando la presencia de la comunidad armenia, hecho manifiesto en la organización de un evento de recaudación de

El problema era que la población armenia no se ajustaba a la clasificación de la ley de cuotas. Al tratarse de personas caucásicas y cristianas, pero también herederos de la cultura asociada a los grandes imperios multiétnicos del este, la pregunta era saber que tan europeos o asiáticos eran. En 1927 el gobierno estadounidense decidió que se trataba de una población lo suficientemente blanca y occidental para integrarse su sociedad.

Otro ejemplo lo constituyen las personas provenientes de Asia también a principios del siglo pasado. Durante la cuarta sesión (23/05/19) del seminario mencionado Francisco Ishino (Tijuana, 1936), hijo de inmigrantes japoneses y activista social que en 1973 se involucró directamente en el Proyecto Nacional Fronterizo para la canalización del Río Tijuana,¹⁶⁰ y Genaro Nonaka García (Tijuana, 1930), hijo de Kingo Nonaka, también inmigrante de aquel país quien fuera campesino, buzo, capitán durante la Revolución Mexicana, policía y finalmente fotógrafo, siendo este último oficio por lo que es recordado como un símbolo tijuanaense. Ambos hablaron de la llegada de familias japonesas y su forma de vida en la incipiente urbanización transfronteriza. Atraídos por la vecindad con el sur de California, las familias japonesas rápidamente se posicionaron como miembros destacados de la sociedad tijuanaense en áreas como el comercio, la vida cívica y cultural. Para esta migración extracontinental se identifican factores socio-culturales y no necesariamente motivos económicos, aunque en general estaba compuesta por familias trabajadoras o dedicadas a la agricultura. Asimismo, la relación con la comunidad japonesa en Los Ángeles fue un elemento decisivo, había comunicación e intercambios de toda clase, un ir y venir constante entre fronteras hasta el inicio de la segunda guerra mundial. En este contexto cabe destacar que, paralelamente al desplazamiento forzado y confinamiento al que el gobierno estadounidense sometió a los inmigrantes japoneses, en muchos casos ciudadanos estadounidenses por nacimiento, en Tijuana algunas familias japonesas también

fondos entre las familia de San Diego para sus compatriotas que esperaban del lado mexicano el 15 de julio de 1926. Se tiene registro de personas de origen armenio que llegaban a Tijuana para cruzar hacia Estados Unidos hasta mediados de la década de los treinta.

¹⁶⁰ Obra de urbanización fundamental que puso fin al enclave irregular de personas en extrema precariedad apodado *Cartolandia*.

se vieron obligadas a dejar la ciudad (la familia Ishino por ejemplo se trasladó a Guadalajara) en muy pocos casos volviendo finalizado el conflicto.

Hasta qué punto la historia de Tijuana es la historia de la movilidad es un tema demasiado complejo que constituye en sí mismo un proyecto de investigación. Debido a ello en este trabajo se asume que estas historias al menos se confunden en formas cotidianas que no acatan modelos predecibles: Tijuana existe entre “vivir el sueño americano” y “cumplir el destino mexicano” (Sarabia, op. cit.).

Entre los testimonios que pude recabar solamente en dos ocasiones (Camden y James) se dio inicio al proceso de la solicitud de asilo en Estados Unidos. El resto había decidido establecerse de manera definitiva (Jericho y Jerome) o al menos temporalmente (Karim y Mohamed) en Tijuana. Así, para quienes esperaban la decisión de las autoridades estadounidenses prácticamente no había sentido de futuridad en la ciudad, la cuestión era confiar en que la aprobación se resolvería favorablemente en un tiempo no tan prolongado y sobrevivir. Para quienes habían decidido establecerse definitivamente sí que había una idea concreta de un proyecto de vida con prioridades, objetivos y obstáculos, de los cuales la regularización de su estatus ante las autoridades mexicanas era probablemente el de mayor trascendencia. Finalmente, para quienes «probarían suerte» en Tijuana, aunque delimitada (como en el caso anterior) por la inviabilidad del asilo en Estados Unidos y por las dificultades para obtener documentos mexicanos, el proyecto y la noción de porvenir eran un poco más abiertas, aunque siempre apegada a un horizonte de futuro después de la huida.



Fig. 18. Fotografía propia (27 de febrero de 2019).

Intervención sobre el muro de Playas de Tijuana obra de Robenz, originario de Zacatecas pero vecindado en Houston, Texas. Ahora jubilado, trabajó desde muy joven en la industria de la construcción (sus padres lo llevaron «al otro lado» cuando era niño), hecho que le permitió perfeccionar su multitécnica artística. Viajó desde Honduras con las caravanas que llegaron a finales de 2018. Después de unos días de arduo trabajo, la intervención fue destruida por agentes de la policía municipal, quienes además le «recomendaron» no buscarse problemas.

3.5.1. «No man's land».

Todas las personas a quienes pude entrevistar, con excepción de Jerome,¹⁶¹ llegaron a la frontera norte buscando presentar su caso en una entrevista de miedo creíble. Después de atravesar experiencias extraordinarias, ante al reto de convencer con su relato al monstruo frío (Castro Neira, 2015) de la burocracia de migratoria estadounidense y aprender a lidiar con sus subordinados de lado mexicano, algunos renunciaron a esta aspiración y pronto tomarían una decisión que les situaría ante una serie de condiciones no contempladas originalmente.

El relato de Jerome es particularmente clarificador de las condiciones en que las personas de origen africano habitan la ciudad, ya que para la fecha de la entrevista (13 de mayo de 2019) residía aquí desde hace un año con cuatro meses. Cuando llegó encontró refugio en una iglesia evangélica. Mediante las amistades en la congregación, poco tiempo después se mudaría a una casa en el área de Santa Fe, a unos diez kilómetros en dirección sureste del centro, y comenzaría a trabajar como ayudante general en un negocio de mercancías para la construcción. Al momento de la nuestra conversación rentaba un pequeño departamento en la colonia Postal con un muchacho procedente de Ghana.

¿Cuáles fueron las razones por las que llegó a Tijuana si no buscaba asilo en Estados Unidos?

“Yo sólo buscaba un lugar donde estar. Todos mis amigos [en Tapachula] querían ir allá pero yo no veo porqué. Incluso los oficiales de migración, cuando preguntaron si iba hacia E.U. y les dije que no, se quedaron sorprendidos. Vine directo desde Chiapas. Un autobús por tres días sin parar. No se puede dormir y tampoco te dejan bajar. Tienen diferentes

¹⁶¹ Otra diferencia sustancial es que Jerome nunca fue huésped de la Casa del Migrante. Lo conocí dentro de sus instalaciones porque él suele hacer uso del servicio de comedor y de los programas de capacitación de CESFOM.

conductores. Tienes que permanecer adentro por tres días. Sólo se detienen para que puedas comprar comida, pero ellos deciden cuando no para no tú”.

¿Piensa establecerse aquí?

“Sí, el problema es que obtener un buen trabajo es difícil porque los empleadores creen que todo el mundo se está moviendo buscando los dólares, no pesos [risas]. Además, no tengo papeles mexicanos. Ahora estoy trabajando en la construcción, pero primero empecé en un lavado de automóviles. Quiero alejarme de estos trabajos, cuando no tienes papeles es lo único que queda”.

“Tengo algunos amigos aquí en Tijuana y también otros en Estados Unidos que estuvieron en este albergue. A mí no me importa cruzar, simplemente estoy buscando obtener mis documentos. Si obtengo los documentos, obtengo mi libertad. No me importan las dificultades de vivir en un lugar nuevo. Lo único que me importa es que si obtengo mis documentos puedo acceder a un mejor trabajo, hacerme cargo de mí mismo, sin depender de nadie”.

“Tijuana es un lugar donde se puede encontrar trabajo. Lo escuché mientras esperaba en Chiapas, porque ahí no hay nada, no puedes encontrar trabajo. Entonces tuve que pensar: «Si México es así, entonces es igual que en Ecuador, no podré quedarme». Pero alguien me dijo: «No, hay un lugar. Tijuana, la frontera, ahí puedes encontrar mucho trabajo». Así fue como llegué aquí”.

Que esta información llegara a oídos de Jerome y otros como él no tiene nada de fortuito. Tijuana es una de las ciudades de mayor expansión demográfica y económica del país. Crece en promedio a una tasa anual de 35,000 personas, o sea, cerca de 96 nuevos habitantes por día. Asimismo, se trata de un “destino turístico histórico” que actualmente se presume como el cruce fronterizo más dinámico del mundo, pues se estima que alrededor

de 190,000 personas pasan de un lado de la frontera al otro diariamente (Arredondo, Orozco, Rodríguez, & Shirk, 2018).

Como se ha podido comprobar, la ciudad ha seguido una tendencia hasta convertirse en un verdadero polo urbano de la movilidad humana transnacional a nivel global. Al respecto, es pertinente hacer una distinción. Mientras que la ciudad global se define a partir de la creciente “insignificancia de las fronteras nacionales, las zonas fronterizas y las identidades,” el concepto de ciudad transnacional sirve para explicar cómo estos fenómenos se encuentran en constante interacción con acciones sociales (comunidades, circuitos de movilidad y praxis socioculturales) concretas, en particular aquellas ejecutadas desde «posiciones subalternas» (Besserer, 2016). Específicamente, un problema que se reitera en el concepto de ciudad global es que usualmente termina siendo “una descripción incompleta de los procesos de globalización del capital” centrada en aspectos macroeconómicos que pasa por alto, o al menos relega a un plano secundario, las prácticas transnacionales que de hecho constituyen la base de estos procesos globales. Si estas “acciones humanas” no son tomadas en cuenta la metáfora del “transnacionalismo urbano” pierde su sentido empírico y termina por no ser mas que una abstracción tecnocrática (Ibíd.). La historia de Tijuana recuerda que la dimensión transnacional debe ser entendida, además, a propósito de una “escala de ciudades,” es decir, el “grado de globalización” de una ciudad y su integración a redes urbanas globales, pues en un sentido general todas las ciudades son globales en la medida en que están más o menos afectadas por los procesos de expansión del capital y la (re)estructuración de la economía neoliberal mundial (Ibíd.).

¿Pero acaso movilidad humana y ciudad no son temas que de una y otra manera siempre guardan alguna clase de conexión? ¿Puede pensarse la segunda sin la primera? Lo cierto es que cuando se examinan las intersecciones de procesos urbanos globales y transnacionales las interrogantes sobre esta relación hacen que sea necesario delimitar los territorios específicos en los que esas intersecciones se producen. Por ejemplo, los procesos de trabajo que las economías de mercado explotan, las “dinámicas de la violencia” provenientes del Estado y agentes no estatales, así como “las acciones de empoderamiento” (Ibíd.) que las

poblaciones desfavorecidas inventan y construyen para hacer de la ciudad un lugar habitable.

¿Cómo ha sido la vida en la ciudad?

“Tijuana está bien, pero aquí es difícil ver africanos porque los que llegan van para E.U. o Canadá. Los africanos no se quedan aquí, quieren ganar dinero allá. Yo decidí quedarme, pero el problema, el reto aquí es obtener los documentos. Si estuviera en Chiapas tal vez, para este momento ya podría tener la residencia permanente. Pero aquí migración no te trata bien porque reciben a mucha gente”.

¿Cree que el trato de parte de migración fue mejor en Tapachula?

“Sí, mucho. Ellos hablan contigo, son cordiales, incluso te dan consejo acerca de dónde puedes quedarte, te llevan. Incluso cuando estás trabajando y te han dado el asilo, ellos te dan una tarjeta con dos mil pesos al mes. Aquí eso es imposible”.

Los flujos migratorios que entraron por la frontera sur en tiempos recientes fueron gestionadas de manera diferenciada por las autoridades mexicanas de acuerdo a coyunturas temporales, como las amenazas arancelarias por parte del gobierno de Trump, o según la región del país en la que los migrantes se encontraran. Por ejemplo, se sabe que en la frontera sur, al mismo tiempo que las autoridades conminaban a los recién llegados a que solicitaran refugio, se toleraba el tránsito irregular, mientras que en la frontera norte (Tijuana) la estrategia fue proporcionar un buen número de tarjetas de visitante por razones humanitarias (Torre, op. cit.). Específicamente, Jerome se refiere al programa “Estás en tu casa”, lanzado por la Secretaría de Gobernación como medida de emergencia para atender

(o retener, según se quiera ver) al creciente número de personas que entraban por la frontera sur hacia finales de 2018.¹⁶²

En general, la respuesta de las autoridades mexicanas en términos de gubernamentalización y control de tránsito migratorio puede calificarse de “inadecuada”. En términos prácticos, su política ha transformado al país en “una extensa frontera” equipada con diversos métodos de detención y expulsión. Una “frontera vertical” cuyo objetivo principal es regular los flujos migratorios históricos y también coyunturales, a propósito del aumento significativo de la importancia política de México como “país de tránsito y receptor de migrantes”, en el marco de un régimen global en el que las fronteras nacionales funcionan cada vez más como filtros para la exclusión de los indeseables y la inclusión subordinada de los indispensables (Torre y Yee, 2018).

“Ha sido difícil aquí en Tijuana porque si no hablas español aquí te tratan diferente, no les interesas, no saben lo que estás tratando de decir. Si les hablas en inglés te miran como diciendo «Vete de aquí» [risas], excepto los mexicanos que han viajado. Esas personas que han ido a E.U. entienden, cuando te ven te aprecian, saben lo que significa estar en un país que no es el tuyo. Ellos saben cómo te sientes, cuando te ven te tratan diferente, hablan contigo, te hacen sentir bien, pero el resto que nunca lo ha experimentado, no sabe cómo es. Te miran como si les estuvieras rogando por algo. Yo digo que a veces hay que hacer entender a la gente que el dinero que tú ganes aquí como inmigrante, con eso vas a contribuir a la sociedad. Yo estoy seguro de que seré un «big guy» si me quedo en esta ciudad. Cuando viajas dejas mucho dinero en el camino: avión, hoteles, comida, todo el tiempo pagas como extranjero”.

A pesar de que Tijuana pueda considerarse la epítome del gran muro que hoy es México, en narraciones como la de Jerome hablan también de una ciudad de oportunidades, abierta y

¹⁶² Reciben migrantes primer pago del programa “Estás en tu casa”, 17/11/2018, El Universal. Consultado enero de 2020, disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/reciben-migrantes-primer-pago-del-programa-estas-en-tu-casa>

multicultural. Un lugar en donde alguien que llega sin nada puede convertirse en un “«big guy»”. Una ciudad ambigua, global en un sentido que va más allá del “poder de las corporaciones transnacionales y de la comunicación” inmediata, donde las prácticas sociales de sus habitantes que “constituyen la globalización económica” son causa y no un mero efecto de lo que puede llamarse la *nueva ciudad global*. Con relación a esto una conclusión puede extraerse: la ciudad global debe entenderse siguiendo la “construcción de procesos de inequidad” que tiene lugar al “interior” de sus espacios (por ejemplo, los albergues o los lugares de trabajo) y en el “entorno” (por ejemplo, geopolítico), a través de los encuentros y contradicciones entre el capital y la fuerza de trabajo transnacionales: procesos culturales que se enmarcan en paradojas político-económicas, relaciones que se producen dentro otras relaciones que componen procesos de globalización más amplios, y articulación con otras ciudades en sistemas globales. Además de “las estructuras, lógicas y actores del capital”, es la “agencia” y las “microrredes” de los nuevos habitantes de la ciudad, acciones sociales que no se limitan a su posicionamiento político o su comportamiento económico, la materialidad que constituye el quehacer cotidiano (Besserer, op. cit.). Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que las ciudades (particularmente las ciudades fronterizas como Tijuana) no son “contenedores” sino “lugares de entrada”, “fluidos” e “históricamente diferenciados”: “un nodo local pero interconectado” (Ibíd.). En este sentido, la nueva ciudad global no deja de ser transnacional pues se constituye como “un conglomerado de relaciones sociales que producen urbes locales y territorializadas”, al mismo tiempo que producen una suerte de plus-valía reterritorializante que forma un “tercer espacio” que articula aquellos “territorios discontiguos en un gran ensamblaje de dimensiones globales” (Ibíd.).

¿Porqué decidió quedarse en la ciudad?

“Tijuana es un lugar como [...] Nosotros tenemos un lugar parecido. Lagos, una ciudad comercial e industrial que está cerca de la frontera con Benín. Una «No man’s land» que, como Nueva York, nunca duerme. A la media noche hay gente caminando en las calles, mercados abiertos, gente ocupada las 24 horas, así que estoy acostumbrado a esto. Aquí en

Tijuana hay una gran mezcla de gente de distintos lugares. Todas las personas a las que ves: «¿De dónde eres?» [...] ¿Me entiendes? [...] «Soy de Honduras» [...] Incluso ves a un mexicano, «¿De dónde eres?» «¡Ah, soy del sur!» [...] «Soy de aquí» «Soy de allá». Es muy difícil que alguien te diga «Soy de Tijuana» [risas] ¿Ves? Es como [...] ¿cómo llamarle? Cuando traes a gente de diferentes países, los pones todos juntos, se vuelven hermanos. Eso es lo que está pasando en Tijuana. Cuando las personas llegan aquí con intenciones de cruzar a los E.U. pero la mayoría no tiene posibilidades, como con los haitianos, mucha gente que no puede cruzar, son muy pocos los que pueden cruzar la frontera para tener mejores oportunidades. Debido a la situación que les toca vivir tienen que quedarse, hacer una vida aquí, ¿me entiendes? Se vuelven parte de Tijuana, crían a sus hijos aquí. En unos años ellos dirán «Somos de Tijuana» [risas]. «No man's land» [risas]”.

Con la llegada de inmigrantes a Tijuana en unos años [...]

“Sí, sí, mexicanos negros [risas] ¡Muchos! [risas]”.

¿Cómo piensa que será este proceso?

“Yo no veo conflicto en realidad porque los E.U. fueron así una vez. Sí, los inmigrantes construyeron a los E.U. con ideas. Tú traes ideas de México, este otro trae ideas de un lugar distinto, diferentes cosas. Esta ciudad va a vivir muchos cambios porque va a tener gente de muchos orígenes diferentes. Es como un metal que se funde con otro metal para ser más fuerte y trabajar mejor, ¿me entiendes? Cada uno puede aprender del otro y también al revés: enseñar el conocimiento que trae de su área, diferentes ideas [que] construyan una mejor ciudad. En cualquier ciudad donde hay inmigrantes sabes que va haber mucho desarrollo. Como ciudadano puedes negarte a hacer ciertos trabajos, pero los inmigrantes no, ellos están condicionados para hacer cualquier trabajo, porque su situación así lo requiere, por eso pueden hacer lo que hacen”.

Es casi como si Jerome hubiese leído a García Canclini.¹⁶³ Retoma la metáfora de la amalgama de metales para construir un relato fundamentalmente promisorio en la ciudad. Se ha discutido ampliamente sobre la paulatina dificultad para explicar Tijuana, su “historia polifónica” y su diversidad “que ninguna homogeneización globalizante suprime” (Aguilar, 1999). En estrecha relación con el afianzamiento del neoliberalismo en la década de los noventa, la frontera México-Estados Unidos y las producciones y expresiones simbólico-culturales que ahí emanan se volvieron una especie de parangón de la “nueva condición global” (Yépez, 2016).¹⁶⁴

Es cierto, en Tijuana los procesos de la globalización siempre han sido locales, es decir, han sucedido más o menos al margen de lo que sucede en el resto del país: una ciudad que ininterrumpidamente experimenta “la reconfiguración de sus procesos culturales, políticos y económicos de tal manera que sus territorios reflejan, de manera local, dinámicas que van más allá de sus fronteras” (López, 2008, p. 122). Lo que se ha denominado ciudades posmodernas, adecuado quizá para al contexto tijuanense, compone lógicas de espacialización urbana extremadamente diversas. Sin embargo, prácticamente todas sus formas implican “un detrimento de los espacios públicos” que da por resultado “espacios desvinculados de su entorno” en los que la “fragmentación y la polarización” de sectores sociales y económicos se agudiza de manera acelerada. La ciudad aparece entonces ya no como espacio comunitario de interacción social organizado por el Estado, sino como territorios urbanos segmentarizados, caóticos y de manera decisiva gestionados por agentes privados dentro y fuera del orden de la legalidad (Ibíd.)

“Había escuchado que es un lugar peligroso. De hecho, estaba viendo la televisión cuando estaba en el campo en Tapachula y vi arrestos por todas partes, policía. Todas las noticias

¹⁶³ “Durante los dos periodos en que estudié los conflictos interculturales del lado mexicano de la frontera, en Tijuana, en 1985 y 1988, varias veces pensé que esta ciudad es, junto a Nueva York, uno de los mayores laboratorios de la posmodernidad”. (García Canclini, 1989, p. 293).

¹⁶⁴ Por un lado, trabajos como el de García Canclini celebraron la supuesta caída de las barreras nacionales y la emergencia de un transculturalidad híbrida. Por otro, textos como Juárez: The Laboratory of Our Future, de Charles Bowden, mostraban el lado opuesto de este optimismo y señalaban las consecuencias catastróficas del experimento neoliberal en las ciudades fronterizas mexicanas (Yepez, 2016).

sobre Tijuana [...] Yo pensé «¡Ah! ¿Qué es Tijuana? ¿Qué está pasando ahí? Todos estos problemas, asesinatos y crimen, pensé: «Este lugar es muy peligroso. Voy a ir allá» [risas]”.

Una lógica interesante...

“Desde que llegué aquí jamás he visto algo como lo vi en la televisión. Tal vez suceda en algunos lugares alrededor, pero yo nunca lo he visto. He escuchado acerca de las historias de lo que pasa. Siempre escucho a la gente decir: «Pasó esto, pasó aquello». Pero yo no he visto nada de eso. Me muevo libremente en las noches [risas]. Incluso en mi país, no suelo dormir mucho, me gusta salir por las noches. Ese soy yo. Cuando sabes que con tu actuar no ofendes a nadie, eres muy libre, puedes ir a cualquier parte. Cuando sabes que estás metido en asuntos turbios siempre tienes que estarte escondiendo: «¡Ah! Ofendí a este hombre, seguramente me está buscando». Cuando no tienes esos problemas eres libre. Incluso si me encuentro con un mal tipo. Lo miro diciendo: «¡Eh, yo no quiero nada contigo!» [risas] y sigo mi camino”.

¿Ha tenido alguna clase de problemas con relación a las autoridades, la policía por ejemplo?

“La policía no, incluso cuando me he perdido me he acercado a la policía para preguntar por direcciones. Sí, incluso si tienes un problema con alguien más puedes ir con ellos. La policía ha sido amigable aquí”.¹⁶⁵

“Sólo una vez. Cuando ellos te ven, ¿sabes? No sé que había pasado con unos haitianos. Cuando te ven ellos piensan que eres haitiano, por el color. Esa ocasión, un policía se acercó y comenzó a decir muchas cosas. Gritaba: «¡Eh tú, haitiano!»». Ellos tienen

¹⁶⁵ Siguiendo su camino a la Casa del Migrante, el día en que casi fui detenido arbitrariamente por segunda vez en Tijuana (el 27 de mayo de 2019), fue testigo de como la policía nos tenía esposados y mientras hacían una revisión exhaustiva. Recuerdo que Jerome, a quienes unos segundos había saludando, me miró tristemente, consternado, pero sabiendo que lo mejor era alejarse lo más pronto posible de la escena.

que saber que no eres haitiano, cuando lo saben sus modos cambian. No sé qué es lo que decía, pero sé que eran palabras duras porque gritaba. Tienes que decir: «No soy haitiano». Entonces te dejan en paz. Cuando eres haitiano te tratan mucho peor.”

Cuando las ciudades fronterizas experimentan transformaciones sustanciales a los flujos de movilidad regulares, se produce toda una nueva teorización acerca de la ciudadanía y la identidad (Heyman & Pallitto, 2008). Por una parte, lo que las personas producen (economías, culturas, ideologías, etc.) a partir de su movilidad. Por otra, los modos en que el poder del Estado, a través de sus instituciones, influye en la formación de identidades (pero también estigmas) dentro y fuera de los márgenes que dictan criterios como el de ciudadanía o raza. Una suerte de «panóptico clasificatorio» (Ibíd.) construido a partir de las categorías sociales de las que dispone el Estado. El relato de Jerome ofrece un ejemplo de la escala de clase y los mecanismos de racialización de los agentes de la Policía Municipal.

¿Imagina su futuro en Tijuana?

“Eso realmente no lo puedo saber. Ahora, mientras hablo contigo sólo creo en una cosa, que es Dios. Creo que Dios tiene un para todos los seres humanos, ¿ves? Eso es lo que he aprendido. Tú puedes hacer todos tus planes, pero definitivamente vas a terminar haciendo otras cosa. «Ah, Voy a hacer esto mañana», «Voy a ir a este lugar y a este otro». Haces planes por adelantado, ¿cierto? Imagina que un día despiertas y no estás en esta ciudad. «¿Cómo llegué aquí?» Sí, eso es el ser humano. No puedes hacer planes, lo único que puedes hacer es encomendarte a Dios. Él se encarga del resto adonde quiera que vayas”.

3.5.2. Cuando la solicitud de asilo se vuelve inviable

Es sólo natural que las personas en movilidad deben contar entre sus herramientas fundamentales una cierta plasticidad respecto a los planes que se disponen a poner en marcha. Jericho, por ejemplo, que llegó a Tijuana a mediados de marzo de 2019 después de casi cinco meses de viaje (nuestra entrevista tuvo lugar el 9 de abril), había abandonado la

idea de obtener asilo en E.U. al poco tiempo y en su lugar había decidido iniciar el trámite de regularización ante en Instituto Nacional de Migración por medio de la Comisión Mexicana de Ayuda al Refugiado.

“Bueno, de hecho esa situación se volvió un punto de debate para mí. Decidí cambiar mi plan porque las cosas estaban yendo muy mal. Número uno, necesitas a alguien, un sponsor, que viva en Estados Unidos y que pueda recibirte. Yo no conozco a nadie, los amigos que tengo allá no tienen papeles. Eso fue lo primero que pensé: porque si no conoces a nadie, ¿cómo puedes sobrevivir? Incluso si te dejan salir pronto de la detención, aunque también pueden dejarte ahí por más tiempo, meses incluso. Número dos, incluso después de que te han dado una oportunidad para entrar, ¿cómo vas a pagar por tu casa y tu comida si no tienes dinero? Quedarse aquí en Tijuana sin papeles también es un problema: no puedes encontrar un buen trabajo. Es por ello que decidí pedir asilo aquí, para poder encontrar un trabajo y hacerme cargo de mi familia. Si después puedo ir a los E.U. quizá lo haga, pero después, ahora sólo estoy pensando en cómo vivir aquí”.

“Cuando llegué mi intención también era ir a los Estados Unidos, pero al ver la situación en la que me encontraba: sin documentos, sin dinero, nada [risas]. Me di cuenta de que mi única opción era quedarme, pero antes de eso una hermana [religiosa cristiana] fue quien me dijo que había un lugar en el que podían ayudarme. Le dije que no tengo dinero para pagar por un lugar donde dormir o comprar por comida. Así fue cómo pude llegar a este albergue”.

¿Porque es cada vez más inviable la idea de cruzar para las personas que huyen de la violencia y la pobreza? Además de los obstáculos que pueden ubicarse en situación particular de Jericho, el panorama para todas las personas solicitantes de asilo en Estados Unidos se ha ido deteriorando sostenidamente desde que la actual administración tomó posesión en enero de 2017. Basta recordar que exactamente dos años después, Trump dio un mensaje en cadena nacional donde abordó específicamente el tema de la inmigración, en el marco de la crisis provocada por el cierre administrativo del gobierno federal más largo

en la historia del país. Con el estilo grandilocuente que es su marca personal, en aquella ocasión el presidente habló de una crisis humanitaria y de seguridad nacional desencadenada por la “migración ilegal incontrolada”, además de atribuirle también el desvío de recursos públicos necesarios en otras áreas, la pérdida de empleos y bajas salariales. Más grave aún, haciendo uso de la retórica de la guerra contra las drogas y de dudosas cifras acerca de los índices de criminalidad en las comunidades inmigrantes, retrató a quien intentan escapar de la muerte como potenciales asesinos de estadounidenses, cerrando su mensaje preguntando al televidente, “*How much American blood must we shed before Congress dos its job?*”¹⁶⁶ Verdadero discurso inmunitario entre el derecho (leyes migratorias más restrictivas) y la biología (el cuerpo social estadounidense), “entre procedimiento médico” (que evita el derramamiento de sangre) y “protección jurídica” (Esposito, 2012): *biopolítica del American way of life*.

A la par de esta retórica organizaciones y abogados defensores de derechos humanos en Estados Unidos y México han denunciado un incremento sustancial de solicitudes rechazadas bajo premisas ilegales o inadecuadas en varios puertos de entrada. En la garita de San Ysidro, la situación ha sido particularmente complicada debido a la proliferación de abusos como la desinformación deliberada, incluso llegando a la intimidación de los solicitantes y voluntarios (Isacson & Meyer, 2017). Un ejemplo de estos abusos que rompen la propia ley estadounidense,¹⁶⁷ de acuerdo a la cual si una persona solicita dar inicio a un proceso asilo en algún puerto de entrada oficial la Customs and Border Protection (CBP) está obligada a referir el caso a los servicios de inmigración, pues no cuenta con la jurisdicción necesaria para determinar si una persona puede ser admitida o no. Sin embargo, se tiene noticia de que agentes de la CBP sistemáticamente quebrantan el orden de sus facultades al efectuar detenciones de solicitantes induciéndoles a no iniciar o continuar con los trámites (Ibíd.).

¹⁶⁶ Full text: Donald Trump's immigration address, 01/08/2019, Politico. Consultado diciembre de 2019, disponible en <https://www.politico.com/story/2019/01/08/trump-immigration-speech-full-text-1088710>

¹⁶⁷ La *Immigration and Nationality Act* de 1952 y la *Refugee Act* de 1980.

Sobre la legislación cabe destacar los siguientes puntos. Primero, un refugiado es “toda aquella persona que no puede o no quiere regresar a su país” debido al “temor fundado” de ser víctima de alguna forma de persecución basada en diferencias étnicas, religiosas o políticas. Segundo, existen dos vías de acceso al estatus de refugio o asilo, una es la vía afirmativa, que se produce cuando una personas ha entrado al país con una visa válida y ha solicitado asilo a través del Servicio de Ciudadanía e Inmigración (USCIS). La otra es la vía defensiva, cuando “las personas se presentan por voluntad propia ante un oficial de inmigración en alguno de los puertos oficiales de entrada” para ejercer su “derecho a solicitar el asilo” manifestando “temor fundado” de que su vida o su integridad está en riesgo en caso de ser sujeto a una remoción expedita (El Colef, 2018, op. cit.).

Hasta hace poco dentro de los motivos para conceder el asilo estaba la violencia generalizada en el lugar de origen, sin embargo, a principio de junio de 2018 el entonces fiscal general de Estados Unidos “emitió una orden para que los jueces de inmigración rechazaran las peticiones de asilo” de personas que alegaban que su vida corría peligro a causa de la violencia de las pandillas o violencia doméstica, pues al tratarse de “delitos privados” no son sujetos de la protección del asilo. Cabe destacar que las solicitudes de asilo (por vía defensiva) han tenido un incremento exponencial en años recientes, pasando de 65,218 casos en 2016 a más de 733,000 para julio de 2018. El tiempo promedio de espera para que la corte de inmigración llegue a una resolución es de 721 días (Ibíd.).

Asimismo, no hace falta ir muy lejos darse cuenta que el actual gobierno estadounidense ha implementado un esquema de *externalización de fronteras* que incluye la coerción o colaboración de otros gobiernos nacionales para prevenir la llegada de personas solicitantes de asilo. Por ejemplo, el 31 de mayo de 2019, cuando el presidente estadounidense amenazó con imponer aranceles a las importaciones mexicanas si el gobierno mexicano no tomaba medidas efectivas para contener los flujos migratorios que entran por la frontera sur

(Torre, 2019).¹⁶⁸ Amenazas similares han sido lanzadas a los gobiernos de Guatemala, El Salvador y Honduras.

Esta política de contención de las autoridades mexicanas contrasta con el sistema de protección que la legislación contempla para personas que huyen de sus lugares de origen, a saber, el derecho a solicitar protección en el país sin importar su estatus migratorio. Destaca el hecho de que el número de solicitudes de asilo se ha incrementado de manera sostenida, entre 2013 y 2018 la cifra total de solicitudes de refugio en México se multiplicó ocho veces, pasando de 3,424 a 29,631 (Ibíd.). El camino al asilo tampoco es fácil de este lado.

“Todavía no lo obtengo. Lo único que quiero obtener los papeles para buscar un mejor trabajo y dejar los trabajillos esporádicos. Eso ayudaría a mi familia, porque con lo que gano ahora, veinte dólares al día, ¿qué puedo hacer con este dinero? No sirve de nada, así que tengo que iniciar el proceso. Es tardado, siempre hay demoras. «Venga en quince días». Luego otra vez, quince días más. La fecha límite [de su estancia en el albergue] es este viernes, eso un gran problema para mí. Pero tengo fe en que las cosas saldrán bien. Si obtengo mis papeles en México podría ir a mi país y después volver. Con la experiencia que tengo, puedo aplicar para una visa de E.U. y de hecho obtenerla. Puedo volver aquí, trabajar y encontrar la mejor forma de cruzar. La decisión depende de mí, pero ahora los papeles están tardando y eso complica las cosas. Entre más tiempo pase aquí [sin papeles] más dinero pierdo. No gano lo suficiente. Por ejemplo hoy, trabajé de ocho de la mañana a cinco de la tarde por trescientos pesos: muy poco, casi nada”.

El incremento sin precedente de las solicitudes de refugio y asilo,¹⁶⁹ aunado a la incapacidad, incompetencia y indolencia de las autoridades mexicanas, hace que el escenario sea bastante desalentador. Los tiempos de espera para ser atendido se hacen más

¹⁶⁸ A principios de septiembre de ese mismo año la estrategia del gobierno estadounidense probó ser altamente efectiva pues el gobierno mexicano anunció que la política de contención se mantendría pese a que el periodo inicial establecido en el acuerdo se había cumplido.

¹⁶⁹ Peticiones de asilo crecerán al doble de 2018, prevé la Comar, 05/05/19, La Jornada En Línea. Consulado enero de 2020, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2019/05/05/politica/008n1pol>

largos, hecho que sume al solicitante en un limbo legal y le introduce de lleno a condición de vida donde la precariedad extrema es la regla. Específicamente, a nivel institucional está el problema de la insuficiencia de recursos humanos y materiales para la Comisión Mexicana de Ayuda al Refugiado (COMAR), instancia a la que el gobierno anterior congelaría el presupuesto, mientras que, notablemente, la actual administración lo reduciría en más de un 25 por ciento (Torre, op. cit.).

Con relación al tema del asilo en Estados Unidos el relato de Jericho apunta otra cuestión crucial: contar con un contacto o red de apoyo que pudiera fungir como *sponsor*, para lo cual es necesario ser ciudadano o residente legal. Pese a que lo anterior no es una condición dictada en términos de la ley,¹⁷⁰ la oficina de asistencia legal del albergue me informó que en la práctica los agentes de migración (USCIS) encargados de examinar la solicitud, las cortes y jueces de migración, última instancia a la que el solicitante puede apelar la deportación, toman muy en cuenta este factor al momento de aceptar o negar una solicitud.

Con relación al panorama «local» de la movilidad, si Tijuana se ha constituido como una ciudad de migrantes es porque también es una ciudad de trabajo. Desde hace al menos dos décadas posee las tasas de desempleo más bajas en el país y hasta hace poco nueve de cada diez personas en “edad productiva” que vivían ahí estaban empleadas (Enríquez, 2009). El tema del trabajo está absolutamente determinado por hecho de contar o no con documentación en regla, circunstancia que en no pocas ocasiones puede significar la diferencia entre la vida y la muerte.

El experiencia de Jericho ilustra fielmente la volatilidad de las condiciones de vida en las que personas en movilidad (nacionales, deportados o desplazados, y extranjeros) se encuentran generalmente. Después de que le fuera dada una extensión total de 90 días de alojamiento en el albergue, como muchos otros ex-huéspedes, comenzó a vivir en un pequeño apartamento que compartía otros viajeros en la misma colonia Postal. Las cosas

¹⁷⁰ Asylum or Refugee Status: How to Apply. Consultado diciembre de 2019, disponible en <https://www.nolo.com/legal-encyclopedia/asylum-refugees>

iban bien, su empleo en la industria de la construcción le daba los medios mínimos para asegurar su manutención y ahorrar un poco. Sin embargo, al cabo de un mes después de su salida un accidente de trabajo que casi le cuesta la vida le dejaría incapacitado para trabajar durante varias semanas. La convalecencia le obligó a abandonar el pequeño departamento compartido y buscar alojamiento a las afueras de la ciudad. Lo encontraría en la colonia Mariano Matamoros, un lugar en el que se puede vivir pagando una renta ínfima.¹⁷¹ Felizmente, su suerte volvería a cambiar. Tras haber sanado sus lesiones consiguió trabajo como encargado del aseo en la Iglesia Central del Nazareno, ubicada entre la zona del Centro y la colonia Independencia. No tardaría en ganarse la confianza de los administradores y pronto se encontró viviendo cómodamente en su propia habitación dentro de las instalaciones del recinto. Hasta septiembre de 2019 su proceso de asilo en México todavía no ha sido resuelto favorablemente, de modo que regularmente tenía que visitar la oficina de atención al refugiado de ACNUR en el albergue para dar seguimiento al trámite.

Desde su ajetreada vida económica, su infraestructura material y social traducida en albergues y organizaciones de ayuda humanitaria, o su tradición como ciudad de migrantes, Tijuana continua atrayendo personas en muy distintos contextos de movilidad. Para quienes forman parte de un segmento minoritario dentro de grandes flujos, como es el caso de las personas de origen africano, la circulación de información y los conocimientos que se transmiten en microrredes es particularmente importante. A partir de lo que les ofrecen los medios en los que se mueven, las personas en movilidad se procuran a sí mismas las herramientas y elementos necesarios para llevar a cabo un análisis de riesgos y ventajas. Jericho, que ha decidido establecerse en Tijuana (algo que seguramente cambia la forma en que se percibe a sí mismo en la ciudad y en el país), también refiere una paleta de contrastes sobre un telón de fondo en general afable.

¹⁷¹ El sitio constaba de un cuarto con piso de tierra, techo de lamina, un colchón viejo, una mesa y un par de sillas. También tenía una de esas cocinetas eléctricas. Afuera había una letrina que se compartía con el resto de los residentes.

“Cuando entré a México lo primero que me encontré fueron sonrisas. Incluso la gente encargada [los agentes de migración] respondían atentamente y de buen modo a las preguntas que les hacía. Todo el mundo sonreía, nunca viví algo como discriminación con la gente”.

“Puedo decir que la gente de México es buena, porque desde el momento en el que di el primer paso en este país, el 95% de las personas han sido buenas conmigo. Las conversaciones, los encargos, en pocas palabras, las personas en México han sido buenas, sin odio. A veces vas a un lugar donde no te conocen y te tratan mal. Aquí el recibimiento ha sido tan cálido. Estoy feliz aquí. Si sólo pudiera encontrar un buen trabajo, te aseguro que nunca iría a los E.U. En general puedo decir que la gente en México me ha tratado bien, no he tenido problema con nadie”.

¿Específicamente en Tijuana, ha sido víctima de tratos discriminatorios?

“En la ciudad no realmente, pero en el albergue sí. Recuerdo que había un muchacho mexicano en la misma posición en la que estoy yo [huésped de la casa]. A todos se nos permite cargar nuestro teléfono en el patio. Nadie tiene poder sobre nadie. Una mañana que estaba descansando en la cama le di mi teléfono a un muchacho [compañero de habitación] que iba a bajar a poner a cargar el suyo. Cuando bajé mi teléfono había sido desconectado. No lo robaron. Cuando bajé el muchacho me dijo que alguien lo había dejado conectado. Yo le pregunté «¿Estás seguro» y él dijo que sí, entonces tomé el teléfono y lo volví a conectar. Había un cargador muy grande, lo desconecté para que el mío pudiera enchufar. Un muchacho mexicano se acercó y me dijo: «Ese es mi cargador, yo lo puse ahí». Yo le contesté que mi teléfono estaba conectado primero. Él lo volvió a desconectar. Yo lo volví a conectar. Esa no era la primera vez en que este muchacho actuaba de ese modo. Para mí eso fue [...] Yo respeto a todos: jóvenes, mayores, todos, pero dejar que alguien me quite mi derecho, eso no lo concederé. El muchacho se molestó pero no dijo nada, después otro mexicano vino, desconectó mi teléfono y conectó el suyo. Yo le dije: «¡Eh, qué estás haciendo!» y desconecté su teléfono. El muchacho dijo: «¡Eh tú, extranjero! ¡Nosotros

somos mexicanos, este es nuestro país!». Yo le dije: «¿De qué hablas?! Si este es tu país, ¿porqué estás aquí? ¿Porqué no te vas a tu casa? Si estuviéramos en mi país yo podría tomar las llaves de mi casa, abrir la puerta y entrar ¿Tú porqué estás aquí?». Estaba muy enojado. Hablamos con Jacobo [responsable del turno de la noche en el albergue] sobre el asunto. El muchacho le dijo no sé qué cosas en español, una historia larga seguramente”.

Este incidente hace que me pregunte cosas, porque si voy a vivir aquí, quiero ser feliz. ¿Porqué tendría que vivir en un lugar donde no soy feliz? ¿Un lugar dónde me discriminan, porqué haría eso? Por la gracia de Dios, en Honduras había un tipo que se portó así, un cubano. Ellos creen que son de primera clase, no les gustan los negros. Recuerdo que había un muchacho de Camerún con el que casi inicia una pelea, pero antes la policía intervino. Sí, fue muy malo, muy malo. Ese tipo de incidentes hacen que piense en cambiar mis planes. El problema es que si no me dan los papeles aquí no puedo volver a mi país”.

“En general no ha habido situaciones similares. En el trabajo estoy bien. Nos reímos juntos aunque ellos no hablen inglés y yo no hable español. Algunos sí hablan inglés. Recuerdo que el jefe me dejaba encargado del teléfono. Yo respeto a todo el mundo. Yo soy negro, tú eres blanco, no hay ninguna diferencia. A veces la gente se deja engañar por el color, pero realmente no entiendo porqué deberías de ver un color y hacerlo inferior”.

Se sabe que las prácticas de discriminación racista y xenófoba dependen directamente de la capacidad discursiva de una sociedad para promover y exaltar sobre cuerpos determinados una cierta “transparencia” subjetiva y política articulada en el eje raza-etnicidad-cultura, a partir de la cual se construye la gran paradoja de un “Otro” indiferenciado aunque perfectamente elucidado por la “operación de lenguaje” que es un discurso sobre la alteridad racializado (Viego, 2007). Asimismo, hay que tomar en cuenta que es cada vez más común que los discursos contemporáneos en torno a los temas migratorios a nivel global suscriban lo que Loïc Wacquant (1997, cit. por De Genova, 2010) llamó “el nuevo orientalismo urbano”, esto es, discursos supuestamente des-racializados que en realidad no hacen otra cosa que reforzar o reinstaurar viejos cánones que ignoran (al mismo tiempo que aprovechan) las iniquidades de clase y la subyugación racial para construir la figura de un

sujeto marginal (“underclass”) como un ente “amorfo, heterogéneo, indeterminado” que, sin embargo, está plenamente esencializado en términos raciales, étnicos y culturales, como representante de la alteridad radical.¹⁷²

“¿Porqué tendría que vivir en un lugar donde no soy feliz?” Con esta frase Jericho denota uno de los dilemas epistemológicos más escurridizos en los estudios sobre movilidad humana: el asunto de hasta qué punto la movilidad siempre es un asunto de decisión propia, siguiendo circunstancias socio-históricas que inciden pero no la determinan completamente. Es como si Jericho estuviera diciendo: «Aún en las circunstancias que me constriñen a permanecer en Tijuana puedo decidir si existen las condiciones mínimas para vivir». La felicidad como medida universal de habitabilidad de un espacio dado. *Felicidad* entendido como signifiante que representa la fuerza de las actividades creadoras que hacen de la sociedad global “craterizada” un sitio lleno de vacíos (valga la expresión) que en modo alguno son producto del azar (Lefebvre, 1978). Al contrario, se trata de “lugares de lo posible” en los que elementos “flotantes y dispersos” se accionan por una potencia “capaz de conjugarlos”: la fuerza de la acción social y política de las clases subalternas, brío contenido (en el sentido de la intensión) por las “acciones estructurantes y el poder del vacío social” (Ibíd.).

3.5.3. Los apátridas

Inicialmente Karim también había llegado a la frontera con el objetivo del alcanzar el asilo en Estados Unidos. Como Jericho, atribuye su cambio de planes a la falta de una persona que pudiera actuar como *sponsor* de su solicitud.

“El mismo día que llegamos a Tijuana fuimos a migración [en El Chaparral]. Hoy es viernes, cinco días, el domingo pasado [31 de mayo de 2019]. Cuando llegué mi idea era cruzar, tenía un amigo de mi país, él vive en Nueva York desde hace 15 años. Cuando

¹⁷² En este sentido, quizá no sea una exageración decir que nos encontramos frente a lo que lo que Étienne Balibar (1991d, cit. por De Genova, 2010) llama “complejo de inmigración”, esto es, un entramado socio-político en el que el origen, o el agravamiento, de cualquier problema social puede atribuírsele a la migración y a las personas migrantes.

estaba en Burkina hemos hablado. Le conté que tenía un problema y que iba a viajar a América. Me dijo que cuando llegara él me puede ayudar. Y bueno, el día que llego a México yo le he llamado, pero ahora él dice que como no tiene papeles, no puede ayudarme”.

“Tú sabes que si vas a migración, cuando vas terminar tu entrevista, te van preguntar: «¿Tienes a alguien en los Estados Unidos?» Si tú dices que nada, entonces no puedes ganar el permiso. Está muy bien que él me diga que no puede ayudarme, no hay problema. Si es así, si no puedo entrar, voy a quedarme aquí en Tijuana. Si aquí yo tengo un papel, también puedo encontrar trabajo poco a poco.”

¿Ha encontrado trabajo ya?

“Sí, poquito. Dos días he trabajado con este señor [me muestra un número telefónico con un nombre] fabricando camisetas en una máquina. Pero como hoy fui a migración, no pude trabajar”.

Antes de este empleo Karim trabajó largas horas en un lavado de automóviles ubicado sobre la calle Carlos Lazo y la avenida Defensores de Baja California, a un par de cuadras del albergue. El trabajo era muy duro. A veces, cuando la demanda así lo establecía, ni siquiera había tiempo para que los trabajadores comieran. Los turnos podían durar hasta doce horas para quien fuera capaz de tal faena.

¿Porqué decidió venir a la frontera de Tijuana?

“Bueno tú sabes, nadie me dijo nada. Cuando estaba en Tapachula sacando mi papel, yo quería quedarme en México. Cuando llegué a la ciudad grande, ahí todas las personas no tienen tiempo [risas]. Sí, yo quería un trabajo. Pero tú sabes, para un extranjero es mejor un lugar no tan grande, sin muchas personas. Por eso decidí venir a Tijuana, aquí encontré otros africanos. Personas de Costa de Marfil, de Camerún, como somos africanos todos, nos

ayudamos. Cuando estuve en Ciudad de México, no había africanos. Tampoco cuando fui a Monterrey. África es un continente grande. En Tapachula había personas de Camerún, Burkina Faso, Guinea. Más de ciento y pico personas en migración allá. Cuando se han terminado diez días nos han dado este papel”.¹⁷³

Pese a que durante la entrevista (5 de junio del 2019) Karim aseveró que si las autoridades mexicanas le facilitaran el acceso a documentación para poder obtener un trabajo legal no le importaría quedarse en el país, un par semanas después, movidos por la esperanza y el rumor de la posibilidad de un cruce más rápido a los Estados Unidos, él y cuatro jóvenes togoleses volverían a emprender el viaje, esta vez con rumbo a Tamaulipas. Por esos días había estado corriendo la voz en los albergues de Tijuana de que estaban resolviendo más rápido solicitudes de asilo de aquel lado de la frontera. Según me informía en una conversación con la oficina legal del albergue, es cierto que el procesamiento de la solicitud en términos de aceptación o rechazo puede llegar a tener distintos tiempos de espera de un puntos fronterizos. Pero el tiempo para que, en caso de ser admitida, la solicitud terminé por traducirse en un permiso de residencia generalmente varía de acuerdo a las características del caso sin que importe mucho el puerto de entrada en el que se haya solicitado el asilo.¹⁷⁴

Karim también confirma lo que fue una constante en los jóvenes africanos con los que pude conversar, a saber, que el tránsito por México, al menos en comparación con otro lugares, no fue una experiencia tan penosa. “La gente de aquí está bien. Son gente que hacen el bien, cuando te acercas a preguntar algo te dan tiempo para explicar. Aquí en México la gente no nos ha molestado mucho, no han robado ni nada. Los países que están peligrosos

¹⁷³ Karim me muestra la copia del registro de ingreso que le dio el INAMI, documento cuya validez no era ni de un mes y que lo reconoce como “apátrida”.

¹⁷⁴ El proceso de solicitud de asilo en Estados Unidos suele tardar alrededor de seis meses pero también postergarse varios años. Ver Fact Sheet: U.S. Asylum Process, National Immigration Forum. Consultado diciembre de 2019, disponible en https://immigrationforum.org/wp-content/uploads/2018/08/Asylum-Fact-Sheet-Update_Final.pdf

son Panamá, Guatemala, Nicaragua, ahí está peligroso. La gente sufre mucho. Como africano en México, muy bonito, está bien”.

3.5.4. “«La mano que da es la misma que recibe»”

De manera similar a los casos que se han presentado, para Mohamed la posibilidad de asilo en Estados Unidos se diluyó conforme a la ruptura del lazo que suponía un probable apadrinamiento de la solicitud.

“Yo te digo una cosa. Tengo un amigo. Él me ha ayudado muchas veces desde Brasil, ahora vive en Estados Unidos. Él me ha bloqueado, yo no tengo su contacto, porque esa era otra esperanza también. Yo tengo amigos que están allá, pero no me gusta pedir siempre así, no, no. Yo me respeto. Así andar detrás de la gente, yo prefiero morir. Y yo y mi propia palabra que está conmigo porque, ¿cómo? Aunque tú no me quieras ayudar contesta la llamada. Mejor que la gente hable claramente: «Yo sólo te hablé para ver cómo estabas, tranquilo, ¿todo bien? Qué bueno». Pero decir [...] él me ha bloqueado todo. No sé, ahí es una experiencia para mí, pero eso no me importa. Un día vamos a encontrar amigos, yo lo sé, yo lo creo en Dios. Un día los vamos a encontrar, no importa lo que pasa, lo importante es que Dios me ayuda”.

¿Entonces la idea original era llegar a los Estados Unidos?

“Sí, llegar ahí, pero andando despacito, con cuidado. Mi destino era Estados Unidos, pero ¿cómo voy a entrar? Complicado, si vas a entrar tú necesitas conocer a alguien ahí, si no tienes a nadie te van a deportar. Si me deportan me voy a volver loco porque el tiempo que yo estoy pasando sin nada en las manos. Prefiero como aquí [...] desde la frontera en Tapachula hasta aquí yo [...] aquí en México puede haber una oportunidad para mí. Por eso yo no me gasto la cabeza con mucho pensamiento de que voy a ir allá o voy acá. No, aquí y allá son iguales, sólo el dinero que hay es diferente. Si yo vivo mejor aquí, ¿cómo que voy allá? Es difícil allá cuando no conoces a nadie. Por eso yo doy gracias a Dios de que estoy

aquí. ¿Adónde más voy a ir? ¿Adónde voy? Me ganaré muchos problemas también. Si te dan la vida aquí ¿Adónde mejor? ¿Qué es lo que buscas tú? Tú tienes que vivir sin buscar problemas. Si tú gustas de problemas, los problemas te van a encontrar. Yo no estoy pensando en ir para allá, ahora no. Un día tener documentos y visitar, pero vivir ahí no. Desde el tiempo que yo estoy aquí en México nadie me ha preguntado: «¿Cómo se llama?» «¿Porqué tú sales?» «¿A dónde vas?» Nadie, ni la policía. Y de cómo es allá en Estados Unidos yo no puedo hablar porque no he estado, las personas que viven ahí te pueden decir algo, yo no sé nada. Sólo las palabras que he escuchado: «Pasa esto, pasa aquello». Si es verdad o mentira yo no sé”.

¿Ha iniciado ya el trámite de asilo en México?

“Todavía no. Yo quería empezar el trámite allá en Ciudad de México, pero como vi la vida ahí no pude aguantar. «¿Dónde voy a encontrar trabajo?» Me senté a pensar. Preferí venir aquí a la frontera porque yo supe que aquí puedo encontrar gente que tal vez puede ayudarme, otros africanos”.

¿Cómo fue que decidió venir a Tijuana?

“La gente que me ha dicho ahí que Tijuana tiene algo, que puedo establecerme aquí, que tiene mucha gente que viaja. Yo te voy a hablar una verdad. Tengo un hermano de mi país, él estaba por ahí en Estados Unidos, pero ahora está allá en Ciudad de México. Tiene residencia permanente. Él me ha dicho: «Amigo, ¿para qué quieres cruzar? Aquí tienes mucho por lograr». Yo lo he hablado con él, que me ha dicho: «Si quieres cruzar, vas a cruzar, pero si quieres quedar, quédate». Él es conductor de Uber, me ha dicho que participa en el crédito social aquí en México desde hace dos años y medio. Siempre trabajando ahí. Él me ha dicho que quería ir a E.U. pero cuando ha encontrado una oportunidad aquí, mejor aquí. Así fue que cambie. Primero yo voy a intentar aquí en Tijuana, porque me han dicho que aquí hay muchos servicios, puedes trabajar aunque no tengas documentos, además puedes intentar tu trámite. No importa si no encuentro trabajo

de mi profesión, yo voy a seguir trabajando poco a poco para conocer a la gente. Con el tiempo tú vas a tener mucho conocimiento: «Por allá dicen que no, mejor aquí». Sí, porque en Tapachula me han dicho que aquí puedo hacer mucho por mí mismo”.

Mohamed llegó a Tijuana la primera semana de mayo de 2019. Como no tenía dinero ni conocía a nadie en la ciudad, comenzó a preguntarle a la gente en la estación de autobuses por albergues y casas de asistencia. “Preguntando tú puedes saber todo”. Después de una caminata de diez minutos y quince pesos menos en su bolsillo, encontró el número 239 de la calle Galileo. Pese a las enormes contradicciones que Tijuana y México encarna para ciudadanos y extranjeros que no tienen acceso a documentación oficial, a diferencia de lo que pude constatar en casi todos migrantes centroamericanos con los que pude conversar en el albergue, para quienes atravesar el país y permanecer en la ciudad era solamente un poco menos peligroso que haberse quedado en sus lugares de origen, las personas los jóvenes africano hablaron de su experiencia en territorio mexicano en términos relativamente positivos, específicamente con relación al trato recibido por parte de activistas y otros agentes de la sociedad civil.

¿Cómo describiría su experiencia en México?

“Aquí como lo he sentido [...] Yo sé que la vida no es que encuentres cosas negativas y eso marque todo. ¿Me entiendes? Si tú colocas bananas, puedes encontrar bananas que están mal, muchas. También hay bananas que no están mal pero eso no se mira, se tira eso, se va. Así, no todo mundo en México va a ser buena persona. Pasa tiempo y te das cuenta de lo que ocurre. El tiempo que yo he estado aquí lo veo más o menos bien. No puedo hablar más porque hace un mes que llegué, no llega a un mes. Pero lo que encuentro, como te he dicho, si te encuentras fruta, diez mangos o manzanas, puede ser que uno o dos que no se miren bien, pero tú no tomas eso en cuenta. La mayoría que domina, si ocho están bien, de los dos que tiras a la basura, no miras eso. Si tú quieres mirar eso vas a perder mucho tiempo y te vas a engañar. Yo no puedo juzgar lo que la gente hace, si está bien o está mal. Si yo me comporto bien, la gente de Tijuana me va a tratar bien. A veces dicen que no, que van a echarte. Tienes que perdonar primero, aunque te miren mal, tú perdónalos. «No te conozco,

te veo en la calle». Te están mirando, pero no te importa, tú seguís hacia tu destinación. Si tú quieres mirar todas las cosas que te pasan, vas a perder tu vida y no vas a ganar nada. Tal vez hay personas que están mirando como andas, como hablas, qué quieres hacer, qué buscas, qué te gusta en la vida. Si encuentras cosas que no te gustan, no sirve de nada quejarte. Hay dos cosas, Dios dice: hay mal y hay bien, como hay hombres y mujeres. Si no hay eso, el mundo no puede vivir. No me detengo a juzgar lo que me encuentro en la vida. Lo que importa es que yo me comporte bien. Primera cosa, todas las cosas que me encuentro, bien o mal, yo soy responsable. Si yo me comporto bien, me van dar muchas posibilidades para vivir. Si yo me comporto mal la gente va a decir: «¡Ah, ese chico! ¡Ba! Ese es un borracho. Un chico de problemas. ¡Un cabrón!» [risas]. Así te van a decir. Pero si tú te comportas bien, te vas a ganar la vida. La vida no te va a engañar. Tienes que hacer lo posible para ganar la vida. ¿A perder el tiempo a ver lo que te pasa? No, no. Tú no mires eso, sigue tu destino. Dios te va a ver, sí”.

¿Ha tenido algún problema o dificultad seria?

“No, no, yo no puedo mentir. Este es un país federal, muy grande. Pero una cosa que me ha marcado aquí en Tijuana primero es que el conductor respeta a las personas que andan a pie. Mira, desde el primer día me ha impresionado mucho, tanto que he pensado que es mejor vivir aquí. Todos los amigos que encuentro yo les digo que si fuera que yo no pudiera ganar la vida aquí, entonces pensaría en salir. Pero mejor quiero quedarme aquí. Si un día no hay inspiración voy a tomar decisión para salir”.

“Mi amigo está viviendo en otro lado. Él quiere salir de ahí también, es un paisano. Está pagando cincuenta dólares. Queremos encontrar un cuarto por \$ 1,500 y dividirlo 750 cada uno. Aquí en el albergue es poco tiempo, un mes. Pero yo no quiero salir de aquí para ir a otro lugar igual. Yo quiero salir de aquí y buscar un cuarto para vivir bien. Aunque no tenga nada, sólo un colchón. Poco a poco, voy a tener otra forma para vivir mejor”.

¿En qué partes de la ciudad ha buscado vivienda?

“Por aquí en la colonia Postal y también la Miramar. Uno dijo que me iba a llamar a las cinco y hasta ahora nada. Él me ha preguntado: «¿Dónde trabajas?». Te puedo asegurar que he gastado mas de ciento cincuenta pesos en transporte. El domingo pasado fui allá por Casablanca. Tú sabes que el transporte, diecisiete pesos, es caro. Yo todavía no tengo un trabajo fijo. ¿Si aquí en el albergue no me ayuda para comer? ¿Adónde voy a sacar algo para comer? No quiero ir a otro albergue. Yo prefiero vivir en la calle, como los borrachos que están bajo del puente. A veces no tienes otra forma en la vida, las circunstancias te obligan. A tu corazón no le gusta, pero lo acepta [...] Yo sé que aquí se ayuda pero eso no es solamente para mí. Es para mucha gente que necesita, que va y que va. Tienes que salir para que otra persona entre. Yo estoy pensando eso. Tú no puedes quedarte aquí para siempre, aunque eso fuera posible yo mismo no podría aceptar porque este es un lugar para pasar un tiempo, no para seguir toda la vida. Es una ayuda. Durante un mes, vas a tener una mano para que tú puedas salir de aquí y otra persona entrar. Otra persona o un amigo puede llegar. Yo mismo puedo traerle aquí, porque la gente me va a recordar que yo me comporto bien”.

“Una vez un hombre me dijo que rentaba un cuarto por ciento cincuenta dólares. Yo dije: «No puedo pagar eso». «¿De dónde eres?» [...] «Yo soy de África» [...] «Te voy a llamar si está libre pero, ¿usted está sólo tiene acompañantes?». Esa es la pregunta. Yo no pude responder porque los africanos nos ayudamos. Por ejemplo, ese muchacho que me ha ayudado hasta acá en México desde Panamá, si él viene aquí a Tijuana, no conoce a nadie y yo tengo cuarto, ¿lo voy a dejar en la calle? ¡No! Yo lo voy a ayudar también. La vida es así, ayudas a otras personas y otras personas te ayudan. Así es la vida, tienes que ayudar. Un día tú vas a necesitar que la gente te ayude también. Hoy andamos bien, estamos fuertes pero mañana vas a andar así, mal. ¿Quién te va a ayudar si tú no ayudas? Como decimos los africanos: «La mano que da es la misma que recibe». Si tú no das, nunca en la vida podrás recibir”.

“Cuando tú estás en un país como extranjero, tienes que hacer un trámite para tener un documento. Ahí puedes encontrar fuerza para defender las cosas. Si me preguntas ahora si

tengo residencia permanente yo no puedo decir nada. No tengo. Lo primero que tú tienes que buscar en un país es un documento, porque tú quieres establecerte aquí, ¿quién te va a confiar algo sin documentos?”.

Entonces, ¿usted ha decidido establecerse en Tijuana?

“Esa es otra cosa, porque la vida puede cambiar en cualquier momento. Esa idea hay que tenerla. Si algo viene eso es asunto de Dios. Yo no puedo decir a Dios: «No me gusta eso». Tienes preguntarte de donde vienes, desde que estabas en el vientre de tu madre, hasta ahora, tienes que preguntarte: «¿De dónde vengo?». Ahí está. Yo no puedo sentarme a pensar acerca de lo que pasó: «¡Ya pasó! ¡Deja eso!». En lo que está siguiendo pide a Dios que te ponga una persona mejor, porque en mi pensamiento, yo no guardo cosas en mi corazón. Por eso mis amigos dicen que yo soy un loco. ¿Tú crees que yo voy hablar mal de ti? ¡No! Tú eres una persona como yo. Si tú me haces cosas malas yo te voy a decir tienes que respetar, lo que pasa después es otra cosa, pero primero respeto. La vida no es complicada, la vida es muy simple. Tú mismo, si tú quieres problemas, o si tú quieres complicar tu vida con las personas, se complica. Pero en mi propia imaginación, la vida no es difícil. Tienes que saber vivir. ¿Cómo se sabe vivir? Ponte bien, aceptar lo que te pasa, lo que va a llegar es otra cosa. La vida, tú ya estás viviendo bien o mal. Si no llega también, si llega, a vivir”.

¿Qué le diría a un africano que planea venir a la ciudad?

“Tijuana es un lugar que ha dado una oportunidad. Como la forma en que la gente está aquí, esperando número. Tú puedes demorar uno o dos meses. Si tú respetas a la gente [...] Los inmigrantes saben una cosa. Lo que en tu país no está bien hacer, lo que no puedes hacer en tu casa, tu propia casa, no vas a hacerlo a otra casa. Cuando llegas tienes que preguntar cuál es la ley del país. Primero tienes que respetar la ley, evitar mucho los problemas. El problema no te busca, tú buscas el problema, porque tú sabes que si te preguntan: «¿En tu país se puede vender droga? ¿Y porqué tú lo haces aquí?». Es una falta

de respeto al país. Aunque los nativos lo hagan, no te importa. Sólo date prisa en salir de ahí porque si la policía te encuentra ahí te van a querer cargar, aunque tú no hagas nada. La policía tiene razón de estar en todas partes, el país no está para bromas. Se puede bromear si tú no tienes problemas. Como inmigrante tienes que evitar problemas, es tu propia responsabilidad. Eso es lo que yo le digo a todo el mundo. Pero tampoco le puedo decir a la gente: «Aquí es mejor». Cada persona toma su decisión. Si tu no buscas problemas no importa que los problemas te encuentren, te vas. Tienes que aprender a vivir como extranjero, tienes que tener eso en tu cabeza. Tienes que respetar primero la ley del país, para que el respeto te dé oportunidades”.

“Si yo sigo mi corazón, trabajo aquí, puedo tener algo. Si trabajo bien, como dicen. La cosa que más cuenta en la vida es la paciencia. Si tú no tienes paciencia [...] La vida no es como el deporte, en la vida hay que tener mucha paciencia, pasito a pasito para llegar a tener algo en la mano. Por eso mismo he decidido quedarme en Tijuana, pero yo no sé cómo es el trámite aquí, no sé nada. Necesito que alguien me ayude, si es posible. Porque no se puede obligar a la gente que ayuda. Te voy explicar una cosa. Si es posible, te ayuda. Si no es posible, ya está. Yo quiero intentar, porque en la vida se intenta. Si tú no intentas no puedes saber lo que está dentro”.

“Yo quiero intentar mi suerte. Pasé muchos países. Puedo quedarme en México, Honduras, puedo quedarme allá en Guatemala, Panamá. Aunque no era el plan quedarme aquí en México, porque yo mismo, mi corazón dice: «A ver aquí, vaya ahí para ver». Yo quería quedarme en Ciudad de México [risas] pero después dije: «No, no, no» [risas]. Tú tienes que hablar claro, ¿sí? Hoy yo estaba caminando, había un señor que estaba trabajando, me llama hasta el segundo o tercer piso, me llama. Yo estaba con mi amigo, estábamos buscando casa. El señor dice: «Ven aquí». En la entrada el guardia de seguridad no nos dejaba pasar: «Dile al señor que baje» «No, no, dice que suban». Me preguntó: «¿Buscas trabajo?» Yo dije: «Sí, busco trabajo». «Ven por la mañana». Tenía que recoger la camisa para trabajar en la construcción”.

Considerando, como ya se mencionó, que las acciones recientes del gobierno mexicano han convertido al país en una suerte de tapón o frontera vertical, cediendo por completo ante las presiones del gobierno de Trump y su política de externalización de fronteras, se entiende que las trayectorias y la experiencia de lo que, parafraseando a un Ingold (2000), puede denominarse actos constitutivos del *dwelling de la movilidad* africana,¹⁷⁵ hagan referencia a un panorama lleno contradicciones, ambigüedades y singularidades en el cual es preferible concentrarse (como explicaba Mohamed) en el lado positivo antes que los obstáculos y los peligros. Pienso que esto puede explicarse, en parte, tomando en cuenta que las entrevistas se llevaron a cabo antes de sucesos como los del 21 de agosto de 2019 en Tapachula, a saber, las protestas que un grupo de personas originarias de África, Haití y Cuba habían organizado afuera de la estación migratoria Siglo XXI y que fueron reprimidas por elementos de la Guardia Nacional,¹⁷⁶ o también como lo ocurrido el 9 julio en Tijuana, cuando un grupo de aproximadamente 200 personas de origen africano organizó una manifestación para denunciar que personal del INAMI y la policía municipal estaban cobrando entre 700 a mil dólares para registrar nombres en la parte superior de la lista de espera,¹⁷⁷ hecho que provocó la destitución del representante del INAMI en el estado.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Se parte del entendido de que el “dwelling” (habitar) incluye aspectos como el trabajo, las actividades de esparcimiento, la poética o la ética de cualquier “operación práctica” en la vida cotidiana de una persona. Una temporalidad en la que los actos (“tasks”) adquieren significado según su posición en una red de relaciones, un “ensamble” de actos que se realizan paralela y/o simultáneamente (Ingold, 2000).

¹⁷⁶ VIDEO: GN somete a migrantes que se manifestaban frente a INM, 21/08/19, El Imparcial, Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.elimparcial.com/mexico/VIDEO-GN-somete-a-migrantes-que-se-manifestaban-frente-a-INM-20190821-0131.html>

¹⁷⁷ Denuncian migrantes africanos extorsión de autoridades migratorias y policiacas de Tijuana, 09/06/19, Semanario Zeta. Consultado septiembre de 2019, disponible en https://zetatijuana.com/2019/07/denuncian-migrantes-africanos-extorsion-de-autoridades-migratorias-y-policiacas-de-tijuana/?fbclid=IwAR32HqmLjPK93w8RfxbDdLyfG48d7Bww4KE4aobK0PgkOjNK_QkMgiaITGA

¹⁷⁸ Representante del INAMI en BC renuncia en medio de protestas de migrantes africanos y caribeños, 09/07/19, A los 4 vientos. Consultado en agosto de 2019, disponible en <http://www.4vientos.net/2019/07/09/representante-del-inami-en-bc-renuncia-en-medio-de->

3.5.5. Cuando la solicitud de asilo se resuelve favorablemente.

Camden, quien antes de ganar el asilo en Estados Unidos seguramente tuvo que esperar en Tijuana largos meses a que su solicitud fuese procesada y finalmente aprobada¹⁷⁹, describió de manera precisa las ambivalencias del tránsito por distintos puntos de México.

En términos generales, ¿cómo ha sido su experiencia desde que llegó a la ciudad?

“Tijuana ha sido un buen lugar. Hay gente muy buena. Por lo que entiendo, en Tijuana hay muchos inmigrantes, también hay gente de México. Eso es lo que me sorprendió más. Algunas personas son mexicanas pero son como inmigrantes aquí en Tijuana. He hablado con ellos, me han contado que vivieron diecisiete, veinte, quince años en Estados Unidos, y que ahora están de vuelta, deportados. Yo les preguntaba porqué no volvían a sus lugares de origen. Si yo no tuviera el problema que tengo, si me deportaran, podría volver a mi casa, no me quedaría en Lagos o en cualquier otra ciudad. Eso es algo que no puedo entender. Pero aquí en Tijuana la gente ha sido realmente maravillosa. Por ejemplo, siempre se aseguran que entiendas adonde vas cuando tomas un bus, se preocupan que entiendas, cuando te dan direcciones, hablan contigo. Una vez, cuando estaba buscando casa, conocí a unas mujeres que estaban con sus hijos. Los niños querían jugar conmigo pero yo estaba ocupado en mi teléfono buscando la dirección. Una de las mujeres se dio cuenta y preguntó qué estaba buscando. Yo le dije que no hablo español. Entonces ella le dijo a uno de sus hijos que llamara a un muchacho. Este muchacho no sólo me llevó a ver la casa, como ya estaba llena, también le dio mi número a la dueña para que me llamara si algo llegaba a desocuparse. Sí, la gente de Tijuana ha sido buena. No sé cómo sean las cosas con migración aquí, solamente fui a recoger mi número en la lista, todavía no puedo

[protistas-de-migrantes-africanos-y-caribenos/?fbclid=IwAR1VE7N5H3YZfBoIIzviA_0TkJfidYIYkyoA75oLBg-IYbt5pk1t0vS11u4](https://www.facebook.com/protistas-de-migrantes-africanos-y-caribenos/?fbclid=IwAR1VE7N5H3YZfBoIIzviA_0TkJfidYIYkyoA75oLBg-IYbt5pk1t0vS11u4)

¹⁷⁹ No tengo manera de comprobar que esto sucedió así, pero como ya se mencionó, la oficina de apoyo legal de la Casa del Migrante auguraba la aprobación de la solicitud debido a la gravedad del caso y a la contundencia de las pruebas que Camden podía dar.

decir nada acerca de migración aquí. Nadie me dijo nada, nadie me preguntó nada, yo no hablé con ellos para nada. Las únicas personas de migración con las que hablé fue en Tapachula”.

Aunque solamente se planteó solicitar asilo en México como segunda opción, la experiencia de Camden hace eco de lo que otros migrantes africanos también expresaron claramente: en términos humanitarios, con relación al actuar de la sociedad civil y en algunas pocas ocasiones también con autoridades, México es un país que ha respondido solidariamente, no obstante las adversidades a las que típicamente la mayoría de los migrantes se enfrentan puedan manifestarse en cualquier espacio, por ejemplo, en prácticas de discriminación racista.

Como se ha sugerido, el hecho de que la experiencia en México haya sido relativamente positiva, debe verse a la luz del continuo endurecimiento de las políticas migratorias del gobierno de Andrés Manuel López Obrador, proceso de estropeo del cual puede decirse comenzó oficialmente el 7 de enero de 2019, cuando la titular de la Secretaría de Gobernación de México, Olga Sánchez Cordero, señaló que las autoridades mexicanas estaban por implementar un plan de refuerzo en la frontera sur para de este modo garantizar el ingreso "ordenado, regulado y de forma segura", evitando así que se repitan enfrentamientos similares a los de noviembre de 2018 (Secretaría de Gobernación, 2019).

3.5.6. Frontera y biopoder: el sistema de citas

El sistema de citas al que se ha hecho referencia es un ejemplo muy claro del comportamiento ambiguo de las autoridades mexicanas con relación los cambios recientes en el panorama migratorio en la región, por lo que vale la pena detenerse un momento. Recapitulando un poco, la Dirección de Atención al Migrante del Ayuntamiento de Tijuana, creada en abril de 2015 para atender el creciente número de ciudadanos mexicanos deportados, tuvo una actuación destaca pues en coordinación con el INAMI implementó una estrategia logística para el ordenamiento de las entrevistas en colaboración con las autoridades estadounidenses (mediante la CBP). Un sistema de citas preestablecidas que

llamaremos *el número de la lista*. No dejar de sorprender que en términos estrictamente legales, organizar las entrevistas en coordinación con la CBP no era una tarea que le correspondiera a las autoridades mexicanas, sin embargo, la necesidad era evidente ante “la problemática del hacinamiento” en territorio mexicano, circunstancia que sin duda requería la intervención del Estado (París Pombo, op. cit.). El sistema de citas evitó grandes aglomeraciones de personas en la garita de San Ysidro, pero al mismo tiempo funcionó como filtro que impedía que algunas personas centroamericanas y mexicanas que buscaban protección internacional ni si quiera tuvieran la posibilidad de presentar su solicitud. Específicamente, el rechazo sistemático de ciudadanos mexicanos. se ha constituido una práctica común para las cortes de migración estadounidenses,¹⁸⁰ tanto, que incluso son las autoridades mexicanas (particularmente el Grupo Beta) quines primeramente intentan disuadir a los solicitantes. En un informe sobre la situación en la frontera en aquel en el periodo 2016-2017, *Human Rights Watch* destacó que existen mecanismos de negación sistemática del derecho al asilo en el puerto de entrada de San Ysidro en colaboración con autoridades mexicanas. De lado esta lado, las autoridades procesaron únicamente las citas para personas que hubieran obtenido un oficio de salida en Tapachula, en su mayoría provenientes de Haití y algunos de países africanos. Del otro lado, la CBP aprovechó el actuar de las autoridades mexicanas para negar el derecho a la entrevista de temores fundados a todas aquellas personas que no tuvieran una cita tramitada por el INAMI (Ibíd.).

La ciudad fronteriza es un espacio contradictorio para locales y foráneos. Por una parte, implica invención, fusión e hibridación, todo ello resumido bajo la promesa de habitabilidad e integración. Aunque, en lugares como Tijuana esa promesa rápidamente puede verse convertida en una condena a la “inmovilidad forzada” (Agudo, 2019), borrando la diferencia entre lugar de destino y de tránsito suele conforme los tiempos de espera para obtener documentación oficial se vuelven más largos. Pero por otra, operan en ella ciertos mecanismos de negociación entre los agentes que se disputan el poder político y económico

¹⁸⁰ En una conferencia titulada “Tijuana: ¿Ciudad de solicitantes de asilo en Estados Unidos?” pronunciada el 11 de abril de 2019 en el Centro Cultura de Tijuana, el Dr. Rafael Alarcón (investigador de El Colef) apunto que entre todos los solicitantes de asilo en E.U. actualmente los ciudadanos mexicanos tienen la tasa más alta de rechazo en la entrevista de “temor fundado”.

que la vuelven un lugar inhóspito y potencialmente mortal. Al mismo tiempo, la ciudad es antitética a la angustia social que despierta la inminente llegada del otro-extraño promovida por su continua expansión económica.

Como lugar de encuentro Tijuana ofrece un número virtualmente infinito de “oportunidades” para las personas en movilidad, lo cual no significa, que sus vidas dejen de estar severamente constreñidas por las propias fronteras urbanas que la constituyen, delimitaciones de las cuales el campo de refugiados o el llamado enclave étnico representan su nivel más flagrantemente violento. Pese a que en esta ciudad los campos o albergues improvisados para migrantes han sido una medida extraordinaria (es decir, no existen campos “permanentes” como en otros lugares del mundo) y a que los enclaves (cuando existen) representan más bien espacios de autonomía y no tanto de confinamiento, considero que no es desproporcionado (sobre todo a partir de lo discutido en la sección titulada *El retorno de la violencia*) decir que Tijuana es (al menos en parte) una ciudad feral. No hace mucho que el sociólogo y urbanista AbdouMaliq Simone (2016) introdujo este concepto para referirse a las nuevas realidades urbanas que se organizan a partir de lo que él llama la “inducción de contingencias incomputables.” Esto es, en el contexto tijuanense, la posibilidad de que cualquier lugar dentro de un espacio urbano advenga un espacio inhabitable, mortífero. Pero aún cuando los regímenes del cálculo y la planificación política o económica dominan la producción de espacios urbanos mediante lógicas de computabilidad de lo espontáneo que vienen a cuestionar la premisa de que la habitabilidad es la característica última de la ciudad contemporánea, los seres humanos siempre encuentran maneras de volver habitables aquellos espacios de confinamiento y segregación que la administración de las caóticas realidades urbanas diseñan para los segmentos sociales más desfavorecidos. En otro sentido, el concepto de *ciudad feral* también señala una capacidad auto-consumidora que exige la creación de poblaciones enteras destinadas a cumplir la función de superávit laboral, listo para ser movilizad o según los intereses de agendas políticas, económicas o sociales en las tienen poca o ninguna participación. Dentro del orden que establece lo que nos es dado llamar capitalismo tardío, las ciudades

experimentan una generalización del carácter (im)prescindible de la vida humana reducida a la cuantificación de la fuerza de trabajo de sus habitantes.

3.5.7. Vista al mar

Los jóvenes provenientes del África occidental que (generalmente) buscan asilo en Estados Unidos parecen llegar Tijuana por dos motivos entrelazados. En primer lugar está el dinamismo de su vida económica, a la cual se suma el hecho de que históricamente los salarios mínimos han sido más altos que en el resto del país.¹⁸¹ Sobre este tema se ha notado que un rasgo distintivo de los “migrantes internacionales” ha sido su participación en sectores económicos terciarios (comercio y servicios), aunque también es cierto que la información sobre este rubro suele ser poco confiable dado que los censos no incluyen datos representativos de las personas indocumentadas, indudablemente situación en la que se encuentra la mayoría de los extranjeros (Alegría, 2005, pp. 240-241). De cualquier modo, puede afirmarse la alta demanda de fuerza de trabajo en la ciudad y los mejores salarios que ofrece ha sido históricamente una fuerza determinante para la integración de inmigrantes nacionales y foráneos (Ibíd. p. 246).¹⁸²

Desde la década de los ochenta la movilidad humana ha transformado a Tijuana en la “última parada de una de las rutas migratorias terrestres” más importantes del mundo (Ibíd. p. 235). A la par de los flujos provenientes de otros estados del país, circunstancia que ha propiciado que para inicios del siglo XXI más de la mitad de su población haya nacido

¹⁸¹ A inicios de 2019 la administración de Andrés Manuel López Obrador anunció la creación del programa Zona Libre de la Frontera Norte, estrategia que destaca una disminución del Impuesto sobre el Valor Agregado (IVA) a la mitad (8%) en comparación el resto de las zonas económicas no especiales del país. Ver <https://lopezobrador.org.mx/2019/01/06/version-estenografica-del-inicio-del-programa-zona-libre-de-la-frontera-norte-en-tijuana-baja-california/>

¹⁸² A diferencia de lo que ha ocurrido en todo el país, desde mediados de los ochenta Tijuana ha mantenido las tasas más bajas de desempleo (1%), lo cual ha facilitado que las personas recién llegadas encuentren ocupación laboral rápidamente en sectores formales e informales, de modo que puede decirse que la exclusión en este sentido es baja, al igual que la competencia con la fuerza de trabajo local (Alegría, 2005, p. 246).

fuera de Baja California, se ha estimado que más de 40,000 ciudadanos estadounidenses viven de manera permanente en Tijuana, la mayoría de origen mexicano y generalmente con poca experiencia de vida del otro lado (Ibíd. p. 236).

Se han citado ya algunos ejemplos de comunidades diaspóricas que en el pasado han prosperado en la ciudad, pero quizá el ejemplo más representativo sea la comunidad china, que según lo estimado se compone de alrededor de 9,000 personas. Destaca el hecho de que para muchos de sus integrantes, como ha sucedido con otros grupos, la ciudad ha funcionado como antesala, dos o tres generaciones después, al cruce hacia Estados Unidos, además de ser un lugar fértil al trabajo industrial (Ibíd. p. 237).¹⁸³ De este lado del hemisferio, la mayor parte de los habitantes extranjeros no estadounidenses en la ciudad proviene de los países centroamericanos del Triángulo Norte y algunos otros países sudamericanos (especialmente Argentina y Colombia), llegando a la cifra estimada de 16,748 personas, es decir, alrededor del uno por ciento de la población, aunque también se ha señalado que estos números fácilmente podrían duplicarse dependiendo de los criterios utilizados (Ibíd. p. 238).

Recientemente, se ha estimado que de las más de 18,000 personas (la mayoría de origen haitiano pero también una minoría significativa proveniente de varios países africanos) que entre mayo y noviembre de 2016 llegaron a la ciudad (París Pombo, op. cit. p. 28), cerca de 3,000 se han establecido temporal o definitivamente en Tijuana. De acuerdo a sus propias características, como cualquier caminata por el centro puede comprobar, la comunidad haitiana ha mostrado una vez más las posibilidades de «integración» socio-económica que la ciudad ofrece.

Basándose en estos ejemplos puede tomarse por cierta la premisa de que en Tijuana, salvo el caso de los estadounidenses que viven en la costa, el resto de las «comunidades

¹⁸³ Recientemente Tijuana también ha recibido personas provenientes de Corea del Sur, muchas de las cuales llegaron a laborar en la industria maquiladora y decidieron establecerse después de haber fallado en su intento por cruzar regular o irregularmente a la E.U. (Alegría, 2005, pp. 237-238).

extrajeras» muestra un alto grado de integración con la «sociedad de acogida» en el sentido de que no existen espacios de segregación o autosegregación (Alegría, op. cit. p. 258). Lo anterior explicado por el hecho de que en ciudades como Tijuana “la imagen diferenciada de los inmigrantes es débil porque la estructura social es débil” en cuatro aspectos básicos que todas las sociedades urbanas comparten a distintas “intensidades combinatorias” (Ibíd.). A saber, jerarquías sociales no demasiado rígidas, un concepto de «lo étnico» que no es preponderante en el orden social o en los criterios de pertenencia, y finalmente, la inexistencia de una tendencia social a la atribución de símbolos prevalentes en el orden social a grupos específicos (Ibíd. pp. 258-259).

Desde este punto vista, pese a que los flujos masivos de personas que continuamente pasan o se establecen en la ciudad son cada vez más heretogéneos, destaca el hecho de que la sociedad tijuana parece no exhibir alguna actitud particular hacia las poblaciones extranjeras (Ibíd. 241). En general, la percepción pública es que la ciudad, definida como ciudad de trabajo y oportunidades, tiene cabida para todas aquellas personas aportar su esfuerzo y sus talentos a esta “boyante comunidad” fronteriza (Ibíd. pp. 241-242). Imagen y narrativa reforzada por los varios ejemplos de “rampante integración” de comunidades migrantes extranjeras que se han establecido a lo largo de su historia (Ibíd. 244). Puede afirmarse entonces que la sociedad tijuana asume, de un modo u otro, el «ethos migrante» de los recién llegados sin que las distinciones culturales, raciales o lingüísticas sean una obstáculo significativo a la integración, sea que esta se produzca por canales formales o informales (Ibíd. p. 245).

Pero lo que también ha quedado demostrado a partir de la llegada de los contingentes de origen haitiano en 2016 y de las caravanas a finales de 2018, con una intensidad inédita o por lo menos no vista desde hace mucho tiempo en nuestro país, es que Tijuana, partiendo de una definición de “la frontera como espacio poscolonial” que es el resultado de “múltiples espacialidades y prácticas vinculadas con distintos periodos y proyectos de dominación imperialista” (Zusman, 2006, cit. en Agudo, op. cit. p. 83), es una ciudad que situada en la “encrucijada de estrategias soberanas y disciplinarias de poder” que

constituyen un “régimen fronterizo” (Agudo, op. cit. p. 86) compuesto por “la existencia de diversas fronteras” (Ibíd. 92). Una de las más notorias, sin duda, es aquella resultado de “procesos de fronterización racial” directamente vinculados al funcionamiento de una “frontera humanitaria” organizada según líneas divisorias dadas en términos económicos, de ciudadanía o extranjería, o cualquier otro campo que dé lugar a relaciones de poder en extremo desiguales (Ibíd.). Puede afirmarse entonces que los sucesos acaecidos entre 2016 y 2018, la llegada los contingentes de personas originarias de Haití y de las caravanas provenientes de Centroamérica, provocaron que en Tijuana haya quedado afianzado (porque ya era más o menos parte de su ethos) un dualismo fundamental, como ya se ha mostrado, la figura el «migrante bueno» versus «migrante malo» (Ibíd. 93).

En un sentido más bien “político-legal”, la frontera tijuanaense puede leerse “conforme a cuatro funciones ideal-típicas (Kearney, 2004, Wilson y Donnan, 1998, cit. en Ibíd. p. 82). A saber, el establecimiento de “la soberanía de jure” que un Estado ejerce en sus relaciones con otros estados y agentes no estatales ajenos a su “alcance territorial”, la regulación del “movimiento de personas, mercancías, capital e información entre territorios estatales”, la delimitación espacial de “derechos y obligaciones de ciudadanía”, y la clasificación y selección de seres humanos “de acuerdo con identidades abstractas” (Ibíd.). Circunscripción de categorías conceptuales, identidades (étnicas, nacionales, raciales, genéricas, de clase, entre muchas otras), relaciones y posiciones, “las misiones de facto de las fronteras” (Kearney, 2004, cit. p. 82) en ocasiones (como es el caso de México y Costa Rica) se extienden a todo el territorio dando lugar a lo que puede denominarse “país-frontera” o “frontera vertical” (Varela, 2019).

Paralelo al hecho de que se ha formado como una «ciudad de trabajo», podría pensarse que el desarrollo de su carácter sociocultural inherentemente híbrido y globalizado ha sido un factor decisivo para el establecimiento de comunidades diaspóricas provenientes de geografías tan diversas como distantes. Pese a que siempre haya algo de cliché en ello, es cierto que “Tijuana es uno de esos lugares de lo que casi todo el mundo ha escuchado” (Ford & Griffin, 1976, p.435), un “paisaje híbrido” (Ibíd. p. 439) perpetuado por un medio

ambiente urbano “precario e improvisado” (Ibíd. 441), un paisaje carente de “unidad y coherencia” (Ibíd. p. 443) que arquitectónicamente destaca por la proliferación de enclaves bardeados y enrejados que no se limitan, como podría pensarse, a los barrios de clase alta y media-alta. Tijuana misma “está cercada” (Ibíd.), las vallas, cercas, muros y alambradas, levantadas a partir de una aparentemente interminable variedad de materiales, en todos sus territorios.

Sin embargo, lo que la etnografía muestra es que en esta ciudad hostil no pueden sino producirse intensas manifestaciones de solidaridad y otras prácticas comunitarias que hemos denominado «contra-imperiales» (Hardt & Negri 2000, op. cit.). Tijuana-Babel, expresión transnacional del nuevo «guetto mexicano», la frontera más dinámica y “también la más vigilada” (Aguilar, 2019).¹⁸⁴ “Tijuana, la amurallada” (Martínez, 2012, p. 161), que no deja de ser la Tijuana “de paso” (Park, 2011, p. 66) repleta de «nómadas contemporáneos», como apuntó Carlos Monsiváis (2005, cit. en Ibíd. p. 67). Quizá la expresión que encontramos en el prólogo a *Estrella de la calle Sexta* de Luis Humberto Crosthwaite (2016) no sea del todo desacertada, quizá Tijuana en verdad es “un infierno con vista al mar”.

Nuestra rápida revisión histórica ha probado que prácticamente desde su fundación la ciudad se ha formado como una ciudad global y transnacional. Incluso antes de que García Canclini (1989, op. cit.) acuñara la famosa metáfora del laboratorio de la posmodernidad, al menos en Estados Unidos, ya se hablaba de Tijuana como una ciudad “empañada” (Ford & Griffin, op. cit.) por sus mitologías, en muchos casos estereotipos relativamente ajenos a la realidad.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Tijuana, la última frontera, 21/07/19, Red de Periodistas de a Pie. Consultado agosto 2019, disponible en <https://especiales.piedepagina.mx/el-gueto-mexicano/la-ultima-frontera.php>

¹⁸⁵ Ejemplo de esto son los libros *Pozo del Mundo* (Demaris, 1971) y *Tijuana: Urbanization in a Border Culture* (Price, 1973), producciones académicas que hacen «poca justicia» a la ciudad en términos de investigación social (Ford & Griffin, 1976, p. 435).

Lo que en esta investigación se ha buscado no es tanto la realidad de Tijuana como ciudad de migrantes, o incluso de las formas de la movilidad humana que ahí se manifiestan, tanto como ensayar una lectura de los grandes problemas globales a escala local. Uno de esos problemas sin duda es el tema de la regulación y legislación de la movilidad humana. La dificultad es grande porque, precisamente, la etnografía muestra que las categorías a veces pueden perder sustancia.

La cualidad fetichista de la ley (Comaroff, 2009, cit. en Castro Neira, 2018, p. 30) se ha extendido por todo el mundo y esto es particularmente evidente en contextos fronterizos. Proliferación de legislaciones y discursos de protección de la vida y de los derechos humanos sobre un telón de fondo en el que la seguridad nacional y la soberanía son en realidad las únicas prioridades: fetichización de ley “como recurso de poder contra el desorden” (Castro Neira, op. cit.). ¿Acaso no es un antinomia insalvable hablar de “seguridad en la frontera” al mismo tiempo que se evoca la salvaguarda de los derechos de las personas en movilidad? (Ibíd. pp. 30-31). Indudablemente, cuando se lleva a cabo trabajo de campo en lugares como Tijuana se comprueba que no hay un sólo régimen que gobierne la movilidad, sino que se trata de una multiplicidad de dispositivos, contradictorios e incoherentes. Para no perderse en esta maraña conviene pensar la confluencia de fuerzas según la metáfora de Michel Agier (2008, cit. Ibíd. p. 31), a saber, como “una mano que acaricia y otra mano que golpea”: humanitarismo y securitización.

Se apuntan entonces dos «conclusiones». La primera es de orden metodológico y tiene que ver con el entendido de que «la frontera» es, no sólo un objeto epistemológico, sino un “dispositivo” productor de “relaciones de dominación, desposesión y explotación” y “también de las luchas que adquiere forma en torno a estas relaciones cambiantes” (Mezzadra & Nielson, 2016, cit. en Agudo, op. cit. p. 79). Definida como espacio predilecto para el despliegue de “estrategias políticas y formas de poder” en “relaciones sociales indirectas” sobredeterminadas por “terceros agentes abstractos” (Ibíd. p. 80), a saber, “ordenamientos jurídicos, cálculos logísticos, fuerzas económicas o narrativas humanitarias” (Agudo, op. cit. p. 80), «la frontera» permite “explorar las experiencias

microhistóricas” específicas a la singularidad de cada caso, “dentro de un marco macrohistórico” (Ibíd. p. 81). En términos generales, considero la presente investigación ha logrado trabajar con el muy escurridizo concepto de *frontera* como un método de indagación, reflexión y análisis, sorteando las dificultades más significativas de manera satisfactoria.

La segunda es más una conclusión teórica. Confirmación de que las personas en movilidad difícilmente pueden caracterizarse como “simples víctimas”, antes bien, la misma fuerza que les conduce a poner en marcha una auténtica lucha por la vida (la movilidad) les permite formarse, *nuevamente*, como “sujetos políticos” de pleno derecho que vienen a cuestionar “los límites de la comunidad nacional, la ciudadanía y la propia delimitación territorial” del derecho de Estado (Castro Neira, 2018, op. cit. p. 33). Parafraseando a Benjamin (2008, cit. en Ibíd. p. 36), la movilidad no se explica más como resultado de “condiciones de excepcionalidad, sino de las regularidades compartidas en una y otra latitud” relativas a un modelo “económico de existencia” (Castro Neira, 2018, op. cit. pp. 36-37) que hace insostenible la vida y “una nueva configuración sociológica” mundial de la fuerza de trabajo (Ibíd. p. 38).

Todo lo anterior se relaciona con el otro «gran motivo» por el cual personas provenientes del África occidental llegan a Tijuana, que es que ahí los recién llegados pueden encontrar a otros africanos, esperando cruzar hacia el otro lado o figurándose un proyecto de vida en México, lo cual indudablemente representa una poderosa herramienta de adaptación a un medio generalmente adverso, entre otras posibilidades comunitarias. Generalmente, cuando se habla de movilidad de personas de origen africano, se ubican factores económicos y políticos estructurales como fuente de su causalidad (Mensah, 2002, cit. en Adeyanju & Temitope, op. cit. p. 947). Ya sea al interior o fuera del continente, la desmejora de las condiciones humanas-materiales de vida en el África subsahariana es identificada como el factor dominante en los flujos de movilidad humana. No obstante, cierto es que una lectura tal siempre quedará incompleta, desde una perspectiva de la economía política, si no se admite que el factor causal fundamental de su movilidad es más bien la integración

subyugada de África a los canales de la economía moderna globalizada a través del colonialismo (Adeyanju & Temitope, op. cit. p. 947). Además, está el hecho fundamental de que la movilidad no deja de ser, en las narrativas y narraciones que se han presentado, un mecanismo de desarrollo social y económico por el cual las personas que huyen de la violencia y la pobreza, también buscan en la transnacionalización una forma de retomar o reconstruir un proyecto de vida interrumpido o desconfigurado. Estrategias narrativas dramáticas y praxis comunitarias que dan forma a las representaciones de la vida fuera del lugar de origen y de las trayectorias hacia «el destino definitivo» (Ibíd. p. 956), y que reiteradamente hacen de las personas en movilidad una suerte de “héroes contemporáneos” (Riccio, 2001, cit. en Ibíd. p. 955), o como ya se ha evocado en otra parte, “una suerte de Cristo contemporáneo: errante, pobre, viajero que busca redimirse, política, económica y ontológicamente, a través de la ruta” (Castro Neira, 2019, op. cit. pp. 25-26).

Desde hace prácticamente diez años México se ha vuelto “un país de tránsito y de destino” para personas provenientes de África (Wabgou, 2011, cit. en Wabgou, 2016, p. 73). Lo anterior obedece a un conjunto muy amplio de variables, pero en general se ha vinculado esta nueva expresión de la movilidad al endurecimiento de las políticas y legislaciones antimigrante en los países europeos que comenzaron a fraguarse a finales de los noventa (Wabgou, 2014a, cit. en Ibíd. p. 73). En todo caso, como ya se indicó en otro momento, nuestra lectura de los flujos contemporáneos de movilidad humana del África por y hacia Latinoamérica no puede desentenderse del hecho de que la movilidad forzada instaurada por el poder colonial europeo y por sus economías esclavistas “ha sido el mayor flujo masivo de personas en la historia de la humanidad” (Wabgou, 2016, op. cit. p. 79). Precisamente porque no existe consenso alguno sobre las cifras que componen este largo capítulo histórico-trágico que abarcó del siglo XV al XIX (las estimaciones generalmente oscilan entre diez y sesenta millones) trabajos críticos como el de Joseph Ki-Zerbo (1980, cit. en Ibíd.) han sido fundamentales para entender el nivel de la “sangría humana” que la empresa esclavista-colonial europea en África significó. Aunque los “elementos estadísticos” que pueden obtenerse de los registros históricos solo permiten establecer conclusiones “aproximadas” (Ibíd.), no puede dejar de subrayarse que, tomando en cuenta

los parámetros poblacionales estimados para el continente en aquellas épocas, el número de seres humanos esclavizados y transportados de África hacia América podría alcanzar los 100 millones, o cuando menos la mitad de esa cifra.¹⁸⁶

Esta investigación ha confirmado que el sistema de movilidades desde África a través de Latinoamérica, por su extensión virtual y geográfica, además de la intensidad de las experiencias que desencadena, es un ejemplo preciso de cómo las dinámicas de movilidad humana contemporánea se circunscriben y rompen al mismo tiempo la especificidad del paradigma estado-nación y del país de destino, “integrando diversas localidades a través de sus prácticas transnacionales”, al mismo tiempo que testimonia la experiencia vivida de la violencia de las fronteras (Drotbohm & Winters, op. cit. p. 16). Es claro entonces que para estudiar este tipo de movilidades es necesario mantener una perspectiva abierta sobre cómo sus trayectorias evolucionan, cambian, se detienen o comienzan nuevamente, pues sus implicaciones van mucho más allá de el viejo canon de la vinculación entre la comunidad de origen y la comunidad de destino.

¹⁸⁶ Actualmente se estima que 150 millones de personas poseen ascendencia africana en América Latina, esto es, el 30 por ciento de la población total (Wabgou, 2011, p. 80).

Bibliografía

1. Acevedo, L. & Echeverri, J. (2018). Pensando a través de la errancia: travesías y esperas de viajeros africanos en Quito y Dakar. *Antípoda* [versión electrónica], núm. 32, pp. 105-123.
2. Adebani, W. (2019). Contesting Multiculturalism: Federalism and Unitarism in Late Colonial Nigeria. En Ashcroft, R & Bevir, M. (Ed.) *Multiculturalism in the British Commonwealth: Comparative Perspectives on Theory and Practice* (pp. 167-190). Estados Unidos: University of California Press.
3. Adewunmi, J. (2016). The Nature of Nigeria's Boko Haram War, 2010-2015 A Strategic Analysis. *Perspectives on Terrorism* [versión electrónica], Vol. 10, (1), pp. 41-52.
4. Adeyanju, C, & Temitope, O. (2011). Colonialism and Contemporary African Migration: A Phenomenological Approach. *Journal of Black Studies* [versión electrónica], Vol. 42, (6), pp. 943-967.
5. Agbibo Egiegba, D. (2013). Ethno-religious Conflicts and the Elusive Quest for National Identity in Nigeria. *Journal of Black Studies*, Vol. 44, (1), pp. 3-30.
6. Agudo, A. (2019). Encrucijada de estrategias políticas y trayectorias de expulsión en Tijuana. *Iberoforum* [versión electrónica], Vol. 14, 27, pp. 77-110.
7. Agudo, A. & Castro Neira, Y. (2019). Introducción. Caravanas, migrantes y desplazados: experiencias y debates en torno a las formas contemporáneas de movilidad humana. *Iberoforum* [versión electrónica]. Vol. 14, (27), pp. 1-7.
8. Aguilar, J. (1999). Entradas a una etnografía de las imágenes de Tijuana en los años noventa. *Estudios Sociológicos* [versión electrónica], Vol. 17, (49), pp. 193-214.
9. Alegría, T. (2007). La visión de la metrópolis transfronteriza. Crítica y evidencias en el caso de Tijuana y San Diego. Consultado marzo de 2019, disponible en http://www.unescochair-iuav.it/miurbal/documents/P005_Alegria_VisionMetopolisTransfronteriza.pdf
10. Alegría, T. (2005). Tijuana, Mexico. Integration, Growth, Social Structuring and Governance. En Marcello Balbo (Ed) *International Migrants and The City*. Bangkok Berlin Dakar Karachi Johannesburg Naples São paulo Tijuana Vancouver Vladivostok (pp. 235-266). Italia: United Nations Human Settlements Programme (UN-HABITAT)-dipartimento di Pianificazione, Università Iuav di Venezia.
11. Amin, A. & Redcliff, V. (2018, 6 de marzo). Migration and the City. Conferencia en el departamento de sociología y estudios urbanos de London School of Economics. Consultado marzo de 2019, disponible en www.lse.ac.uk/Events/2018/03/20180306t1830vSZT/migration
12. Amin, S. (1995). Migration in Contemporary Africa. A Retrospective View. En Jonathan Baker & Tade Akin Aida (Ed.) *The Migration Experience in Africa* (pp. 29-38). Suecia: Nordiska Afrikainstitutet.

13. Amnistía Internacional (2018, 12 de enero). Cameroon: Ten arrested Anglophone leaders at risk of unfair trial and torture if deported from Nigeria. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/01/cameroon-ten-arrested-anglophone-leaders-at-risk-of-unfair-trial-and-torture-if-deported-from-nigeria/>
14. Amnistía Internacional. (2016). "If you see it, you will cry". Life and death in Giwa barracks. Amnesty International Publications. Consultado septiembre de 2019, disponible en https://www.amnesty.org.uk/files/if_you_see_it_you_will_cry_0.pdf?eGHNiU9pBcAiFKOhfSJ7X_17kKsTAn_Z=
15. Anzaldúa, G. (2012 [1987]) "Borderlands/La Frontera. The New Mestiza." San Francisco, California: Aunt Lute Books.
16. Apodaca, J., Contreras, D. & Zavala, L. (2014). Tijuana en el cine de México y Estados Unidos (1916-2011). La construcción de espacios ideologizados. Revista TOMA UNO [versión electrónica], Vol. 1, (3), pp. 85-97.
17. Araoye, A. (2018). Negritude Reincarnated and the Malcontents of African Solidarity. The Thinker [versión electrónica], Vol. 76, (2), pp. 16-24.
18. Ariza, M. & Velasco, L. (coord.). (2015). Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional. México: UNAM, Instituto de Investigaciones sociales y El Colegio de la Frontera Norte.
19. Arredondo, J., Orozco, Z., Rodríguez, O. & Shirk, D. (2018). El resurgimiento del crimen violento en Tijuana. Justice in Mexico. Consultado abril de 2019, disponible en <https://justiceinmexico.org/wp-content/uploads/2018/05/ResurgimientoCrimenViolentoTijuana.pdf>
20. Atkinson, P. (2013). Ethnography and Craft Knowledge. Qualitative Sociology Review [versión electrónica], Vol. 9, (2), pp. 56-63.
21. Auerbach, J. (2008). Noir Citizenship: Anthony Mann's "Border Incident". Cinema Journal [versión electrónico], Vol. 47, (4), pp. 102-120.
22. Baldwin, J. & Elgrably, J. (1984). The Art of Fiction No. 78. The Paris Review [en línea], núm. 91. Consultado enero de 2020, disponible en <https://www.theparisreview.org/interviews/2994/the-art-of-fiction-no-78-james-baldwin>
23. Bassey, M (2007). What is Africana Critical Theory or Black Existential? Journal of Black Studies [versión electrónica], Vol. 37, (6), pp. 914-935.
24. Biney, A. (2008). The Legacy of Kwame Nkrumah in Retrospect. The Journal of Pan African Studies [versión electrónica], Vol. 2, (3), pp. 129- 159.
25. Blanco, P. (2011). Migraciones desesperadas en África Subsahariana poscolonial. En África Subsahariana: Sistema capitalista y relaciones internacionales (pp. 521-541). Argentina: CLACSO.

26. Benedixen, S. & Eriksen, T. (2018). Time and the Other: Waiting and Hope among Irregular Migrants. En Manpreet Janeja & Andreas Bansak (Ed.) *Ethnographies of Waiting: Doubt, Hope and Uncertainty* (pp. 87-112). Londres: Bloomsbury.
27. Beltrán, J. (2015). La fotografía de Kingo Nanaka: su capacidad tecnológica-contradiscursiva en la (re)construcción del yo. Tijuana y su "leyenda blanca." *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas [versión electrónica]*, Vol. 10, (2), pp. 131-152.
28. Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
29. Benjamin, W. (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. México: Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
30. Benjamin, W. (2004). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
31. Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
32. Berumen, H. (2009). Lenguajes emergentes. *Diccionario de tjuanismos*. Revista *Generación*. Tijuana, *Violencia y Creación*, Vol. 21, 82, pp. 24-25.
33. Besserer, F., Gil, R. & Oliver, D. (Sin fecha). El mundo como frontera y la (re)fronterización mundial. Artículo inédito, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.
34. Besserer, F. (2016). Ciudad transnacional y ciudad global. *Intersecciones teóricas y empíricas*. En Federico Besserer (Ed.) *Intersecciones urbanas: Ciudad transnacional / Ciudad global* (pp. 19-53). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
35. Bourdieu, P. (2003). Participant Objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute [versión electrónica]*, Vol. 9 (2), pp.281-294.
36. Bredeloup, S. (2013). The figure of the adventurer as an African migrant. *Journal of African Cultural Studies [versión electrónica]*, Vol. 25, (2), pp. 170-182.
37. Brown, O. & Crawford, A. (2008) Climate change: A new threat to stability in West Africa? Evidence from Ghana and Burkina Faso. *African Security Review [versión electrónica]*, Vol. 17, (3), pp. 39-57.
38. Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
39. Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Vidas lloradas*. México: Paidós.
40. Campbell, T., Esposito, R. & Papparcone, A. (2006). Interview. *Diacritics [versión electrónica]*, Vol. 36, 2, pp. 49-56.
41. Campese, G. (2017). *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones. Método y desafíos*. Guadalajara, Jalisco: ITESO.

42. Capranzano, V. (2003). Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis. *Cultural Anthropology* [versión electrónica], Vol. 18, (1), pp. 3-32.
43. Caspar, R. (1981). "All Shall Be Well": Prototypical Symbols of Hope. *Journal of the History of Ideas* [versión electrónica], Vol. 42, (1), pp. 139-150.
44. Castro Neira, Y. (2019). Las caravanas de migrantes. Racismo y ley en los éxodos masivos de población. *Iberoforum* [versión electrónica]. Vol. 14, (27), pp. 8-48.
45. Castro Neira, Y. (2018). Migraciones y fronteras en la época del fetichismo de la ley. *URVIO* [versión electrónica], núm. 30, pp. 29-43.
46. Castro Neira, Y. (2017). Etnografías de la violencia. Dilemas para hacer y pensar las etnografías en zonas de guerra, violencia y conflicto. En Yerko Castro Neira & Adèle Blazquez (Coords.) *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*, Cuaderno no. 5 (pp. 57-70). México: Cuadernos de Trabajo de lmi MESO.
47. Castro Neira, Y. (2015). El monstruo frío del capitalismo. Violencia en la era del trabajo precario y la exclusión política. *Argumentos* [versión electrónica], Vol. 28, 78, pp. 93-111.
48. Castro Neira, Y. (2014). Migraciones a debate. Las cuestiones políticas en la época de los regímenes de terror. *Desacatos* [versión electrónica], (46), pp. 32-51.
49. Cavell, M. & Nielsen, K. (1973). God and Self: The Function of Religious Claims. *The Journal of Religion* [versión electrónica], Vol. 53, (4), pp. 456-477.
50. Chinn, D., De La Garza, G., Gonzalez, P., Jofras & Saavedra, R. (2013). *Tijuana/22000*. San Diego, California: En Ville Publishing.
51. Clarke, C., Paul, C. & Serena, C. (2014). West Africa (1990–2010). En *Mexico Is Not Colombia. Alternative Historical Analogies for Responding to the Challenge of Violent Drug-Trafficking Organizations, Supporting Case Studies* (pp. 85-118). California: RAND Corporation.
52. Comaroff, J. & Comaroff, J. (2001). Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State. *Journal of Southern African Studies* [versión electrónica], Vol. 27, (3), pp. 627-651.
53. Comaroff, J., Mbembe, A. & Shipley, J. (2010). Africa in Theory: A Conversation Between Jean Comaroff and Achille Mbembe. *Anthropological Quarterly* [versión electrónica], Vol. 83, 3, pp. 653-678.
54. Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies* [versión electrónica], Vol. 1, 59, pp. 59-71.
55. El Colegio de la Frontera Norte. (2019). La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana 2018-2019 (segunda etapa). Consultado en septiembre de 2019, disponible en https://www.colef.mx/?post_type=estudiosdeelcolef

56. El Colegio de la Frontera Norte. (2018). La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana 2018. Diagnóstico y propuestas de acción. Consultado en septiembre de 2019, disponible en https://www.colef.mx/?post_type=estudiosdecolef
57. Comité de Planeación para el Desarrollo del Estado. (2013). Población de los Municipios de Baja California 2013-2030. Apuntes de Población de Baja California. Consultado enero de 2020, disponible en <http://www.copladebc.gob.mx/publicaciones/2013/Apunte%20Poblacion%20de%20los%20municipios%20de%20Baja%20California%202010-2030.pdf>
58. Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. (2015). Derechos humanos de migrantes, refugiados, apátridas, víctimas de trata de personas y desplazados internos: Normas y Estándares del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. OAS Cataloging-in-Publication Data. Consultado enero de 2020, disponible en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/MovilidadHumana.pdf>
59. Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal (2019). Respuesta boletín “SSPM Rechaza que Tijuana sea la ciudad más violenta; homicidios bajan 34% en febrero de 2019”. Consultado en marzo de 2019, disponible en <http://www.seguridadjusticiaypaz.org.mx/sala-de-prensa/1569-el-consejo-ciudadano-para-la-seguridad-publica-y-la-justicia-penal-emite-respuesta-al-boletin-sspm-rechaza-que-tijuana-sea-la-ciudad-mas-violenta-homicidios-bajan-34-en-febrero-de-2020>
60. Contreras-Velasco, O. (2017). Institución policial, violencia y cultura del terror en Tijuana. *Revista Mexicana de Sociología* [versión electrónica]. Vol. 79, 4, pp. 697-721.
61. Cortez, B., Flores, L. & Niño, N. (2019). Capítulo 3. Narrativas de la violencia en la colonia Sanchez Taboada en Tijuana: entre el desamparo y la ciudadanía activa. En Alexandra Abello-Collak y Gema Klopppe-Santamaría (Ed.), *Seguridad humana y violencia crónica en México. Nuevas lecturas y propuestas desde abajo* (pp. 103-136). México: ITAM-Porrúa.
62. Crosthwaite, L. H. (2016). *Estrella de la calle Sexta*. México: Tusquets Editores.
63. Davoine, F. & Gaudillière, J.M. (2010). *El acta de nacimiento de los fantasmas*. Buenos Aires: Editorial de la Fundación Mannoni.
64. Dear, M. & Leclerc, G. (1998). Tijuana Desenmascarada. *Wide Angle* [versión electrónica], Vol. 20, (3), pp. 211-221.
65. Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta.
66. Derrida, J. & Kamuf, P. (1985). *Racism's Last Word Critical Inquiry* [versión electrónica], Vol. 12, (1), pp. 290-299.
67. Drotbohm, H. & Winters, N. (2018). *Transnational Lives en Route: African Trajectories of Displacement and Emplacement across Central America*. Working Papers of the Department of Anthropology and African Studies of the Johannes Gutenberg University Mainz. Consultado enero de 2020, disponible en https://www.ifeas.uni-mainz.de/files/2019/07/AP_175.pdf

68. Echeverri, J. (2016). El viaje y el engaño entre africanos buscando horizontes fuera de África. *Boletín de Antropología [versión electrónica]*, Vol. 31, (51), pp. 153-170.
69. Ekeh, P. (1999). Obasanjo and the Burden of Civilianization. Issue [versión electrónica], Vol. 27, (1), pp. 73-76.
70. Esposito, R. (2003). La experiencia. En *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (pp. 183-214). Argentina: Amorrortu.
71. Esposito, R. (2012). Inmunidad, comunidad, biopolítica. Las Torres de Lucca [en línea], núm. 0, pp. 102-114. Consultados enero 2020, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4588647>
72. Esposito, R. (2013). Vida Biológica y Vida Política. Pléyade [en línea], núm. 12, pp. 15-33. Consultados enero 2020, disponible en <https://biblat.unam.mx/hevila/PleyadeSantiago/2013/no12/2.pdf>
73. Emerson, R.G. (2019). La biopolítica y la necropolítica en la seguridad ciudadana de Tijuana. *Revista de Estudios en Seguridad Internacional [versión electrónica]*, Vol. 5, (1), pp. 101-117.
74. Enriquez, J. M. (2009). Migration and Urbanization in Northwest Mexico's Border Cities. *Journal of the Southwest [versión electrónica]*, Vol. 51, (4), pp. 445-455.
75. Evans, M., Mercer, C. & Page, B. (2010). Revisiting the politics of belonging in Cameroon. *Africa [versión electrónica]*, Vol. 80, (3), pp. 345-370.
76. Eveng, C. (2018). Behold the Dreamers de Imbolo Mbue o la crónica de las ilusiones y desilusiones del inmigrante africano en Estados Unidos. En Jean-Arsène Yao, Victorien Lavou Zoungbo, Luis Mancha San Esteban (Eds.), *Áfricas y Américas Idas y vueltas, reevaluaciones y perspectivas actuales* (pp. 140-146). España: Universidad de Alcalá.
77. Eze, E. (2011). On double consciousness. *Callaloo [versión electrónica]*, Vol. 34, (3), pp. 877-898.
78. Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
79. Fabietti, U. (2016). Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research. En Haim Hazan & Esther Hertzog (Ed.), *Serendipity in Anthropological. Research The Nomadic Turn* (pp. 15-30). Nueva York: Routledge.
80. Fanon, F. (2008 [1952]). *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press
81. Ford, L. & Griffin, E. (1976). Tijuana: Landscape of a Culture Hybrid. *Geographical Review [versión electrónica]*, Vol. 66, (4), pp. 435-447.

82. Fortanet, J. (2009). Guerra, poder y liberalismo: politización en la obra de Michel Foucault. *Ideas y Valores* [versión electrónica], Vo. 58, (139), pp. 21-31.
83. Foucault, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
84. Gall, O. (2018). Racismos y xenofobias mexicanos frente a los migrantes: 1910–2018. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* [versión electrónica], Vol. 26, 53, pp. 115-134.
85. Ganster, P. (ed.). (2000). *“Tijuana 1964. A Photographic and Historic View*. California: San Diego State University Press.
86. García Canclini, N. (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalvo.
87. Gaudillière, J.-M. (2004). The Reasons of Madness. *Diogenes* [versión electrónica], Vol. 51, (2), pp. 33-44.
88. Gilly, A. (2006). *Historia A Contrapelo. Una Constelación*. México: Ediciones Era.
89. Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
90. De Genova, N. (2010). Migration and Race in Europe: The Trans-Atlantic Metastases of a Post-Colonial Cancer. *European Journal of Social Theory* [versión electrónica], Vol. 13, (3), pp. 405–419.
91. Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press.
92. Hernández, K. (2006). The Crimes and Consequences of Illegal Immigration: A Cross-Border Examination of Operation Wetback, 1943 to 1954. *Western Historical Quarterly* [versión electrónica], Vol. 37, (4), pp. 421-444.
93. Herrera-Sobek, M. & Maciel, R. David (coord.) (1999) *La Cultura al otro lado de la frontera: Inmigración mexicana y cultura popular*. México: Siglo XXI Editores.
94. Heyman, J. & Pallitto, R (2008). Theorizing Cross-Border Mobility: Surveillance, Security and Identity. *Surveillance & Society* [versión electrónica], Vol. 5, (3), pp. 315–333.
95. Holsinger, B. (2008). Empire, Apocalypse, and the 9/11 Premodern. *Critical Inquiry* [versión electrónica], Vol. 34, (3), pp. 468-490.
96. Human Rights Watch (2019, 28 de marzo). *Cameroon: New Attacks on Civilians By Troops, Separatists*. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.hrw.org/news/2019/03/28/cameroon-new-attacks-civilians-troops-separatists>
97. Human Rights Watch (2018). *Cameroon. Events of 2018*. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/cameroon#f0d3d4>

98. Ibrahim, J. (1991). Religion and Political Turbulence in Nigeria. *The Journal of Modern African Studies* [versión electrónica], Vol. 29, (1), pp. 115-136.
99. Ingold, Tim (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas* [versión electrónica], Vol. 2, (2), pp. 218-230.
100. Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
101. Isaza, B., Medellín, C., Schmidt, M. & Zárata, M. (2018), La fuerza de las palabras. Protocolo para una intervención cultural en situación de emergencia. Centro Regional para el Fomento en América Latina y el Caribe, CERLALC-UNESCO. Consultado febrero de 2019, disponible en <https://cerlalc.org/publicaciones/la-fuerza-de-las-palabras-protocolo-para-una-intervencion-cultural-en-situaciones-de-emergencia/>
102. Isacson, A. & Meyer, M. (2017). Lessons from San Diego's Border Wall. The limits of using walls for migration, drug trafficking challenges. The Washington Office on Latin America. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.wola.org/analysis/wola-report-lessons-san-diegos-border-wall/>
103. Johnson, A. (2017). Nombrando a los monstruos en zonas de fricción: reflexiones antropológicas sobre sufrimiento social y responsabilidad. *Alteridades* [versión electrónica], Vol. 27, (54), pp. 27-39.
104. Jua, N. & Konings, P. (2004). Occupation of Public Space Anglophone Nationalism in Cameroon. *Cahiers d'Études Africaines* [versión electrónica], Vol. 44, (175), pp. 609-633.
105. Kesebe, M. (2011). African Development and the Primacy of Mental Decolonisation. En Lansana Keita (Ed.), *Philosophy and African Development: Theory and Practice* (pp. 97-114). Senegal: Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA).
106. Konings, P. (2005). The Anglophone Cameroon-Nigeria Boundary: Opportunities and Conflicts. *African Affairs* [versión electrónica], Vol. 104, (415), pp. 275-301.
107. Kron, S. (2018). La frontera norte tiene tres problemas: tráfico de armas, de drogas y de migrantes". *Migración irregular y discursos 'securitarios' en Centroamérica: el caso de Costa Rica*. Encuentro [versión electrónica], Vol. 17, (87), pp. 38-60.
108. Lacan, J. (2005 [1960] [1974]). *El Triunfo de la Religión: Precedido de Discurso a los Católicos*. Buenos Aires: Paidós.
109. Lallef, R. (2016-2). Politización y despolitización en el pensamiento de Carl Schmitt. *Ágora Filosófica* [versión electrónica], Vol. 16, (2), pp. 63-75.
110. Larbi Korang, K. (2004). Where Is Africa? When Is the West's Other? *Literary Postcoloniality in a Comparative Anthropology*. *Diacritics* [versión electrónica], Vol. 34, (2), pp. 37-61.

111. Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Revista de Sociología*, núm. 3, pp. 219-229.
112. Lefebvre, H. (1978). *El Derecho a la Ciudad*. Barcelona: Península.
113. Lim, J. (2010). Chinos and Paisanos: Chinese Mexican Relations in the Borderlands. *Pacific Historical Review* [versión electrónica]. Vol. 79, 1, pp. 50-85.
114. De Lombaerde, P., Guo, F. & Póvoa-Neto, H. (2014). Introduction to the Special Collection: South–South Migrations: What is (Still) on the Research Agenda? *The International Migration Review* [versión electrónica], Vol. 48, (1), pp. 103-112.
115. López, L. (2008). Tijuana: imaginarios globales, fortificaciones locales. *Sociológica* [versión electrónica], Vol. 23, (66), pp. 121-153.
116. Malinowski, B. (1986 [1922]). *Los argonautas del Pacífico occidental I. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
117. Marcus, G. (2001). *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. *Alteridades* [versión electrónica], Vol. 11, 22, pp. 111-127.
118. De Marinis, N. (2017). Etnografiar (en) el terror: el “ser testigo” y la construcción de comunidades político- afectivas. Reflexiones a partir de una experiencia de campo. En Yerko Castro Neira & Adèle Blazquez (Coords.) *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*, Cuaderno no. 5 (pp. 9-21). México: Cuadernos de Trabajo de lmi MESO.
119. Martínez, O. (2012). You are not welcome to Tijuana. En *Los migrantes que no importan* (pp. 157-174). México: El Faro-Sur + ediciones.
120. Matfess, H. (2018, 21 de septiembre). Picking a fight: the rise of armed separatists in Cameroon. *Armed Conflict Location & Event Data Project (ACLED)*. Consultado septiembre del 2019, disponible en <https://www.acledata.com/2018/09/21/picking-a-fight-the-rise-of-armed-separatists-in-cameroon/>
121. Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.ç
122. Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Editorial Melusina.
123. Mbembe, A. (2001). *On The Postcolony*. Berkeley, California: University of California Press.
124. Menard, A. (2017). Ecuador como nodo articulador de la migración senegalesa en América del Sur. *Migración y Desarrollo* [versión electrónica], Vol. 15, (29), pp. 31-50.

125. Meneses, G. (2017). Tijuana: Ecos Urbano-musicales en algunos films y canciones. *PLANEIO* [versión electrónica], Vol. 1, (56), pp. 2-11.
126. Montezemolo, F. (2005). Tijuana no es Tijuana. Representaciones en fragmentos al margen de la frontera. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* [versión electrónica], (42). Consultado mayo de 2019, disponible en <http://lifetijuana.blogspot.com/2004/10/tijuana-no-es-tijuana.html?m=0>
127. Montezemolo, F. (2009). Tijuana: Hybridity and Beyond: A Conversation with Néstor García Canclini. *Third Text* [versión electrónica], Vol. 23 (6), pp. 733–750.
128. Mora Izaguirre, C. & Winters, N. (2019). Es cosa suya: entanglements of border externalization and African transit migration in northern Costa Rica. *Comparative Migration Studies* [versión electrónica], Vol. 7, (27), pp. 1-20.
129. Morales, E., Rodríguez, J. & Sánchez, R. (2014). Desarrollo de Estrategias de Adaptación al Cambio Climático en Municipios Vulnerables del Noroeste de México (2do Informe de Actividades). Consultado enero 2020, disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/106832/CGACC_2015_No.5_diagn_tec_vulnerabilidad_indic.pdf
130. Moser, C. (2004). Urban violence and insecurity: an introductory roadmap. *Environment & Urbanization* [versión electrónica], Vol. 16, (2), pp. 3-16.
131. Msabah, B. (2018). Horizons in transformational development and transnational migration: does hope matter? *Scriptura* [versión electrónica], Vol. 117, (1), pp. 1-14.
132. Mudimbe, V.Y. (2007). What is a line? On paradoxes about allegories of identity and alterity. *Quest* [versión electrónica], Vol. 21, (1-2), pp. 23-
133. Nancy, J.-L. (2006). La imagen: Mímesis & Méthexis. *Escritura e Imagen* [versión electrónica], Vol. 2, s/n, pp. 7-22. Consultado septiembre de 2016, disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/ESIM0606110007A>
134. Narváez, J. (2015). Migración irregular extracontinental en México. Apuntes para el diseño de una política y gestión migratoria. *Migración y Desarrollo* [versión electrónica]. Vol. 13, (24), pp. 117-132.
135. Ndlovu-Gatsheni, S. (2012). Fiftieth Anniversary of Decolonisation in Africa: a moment of celebration or critical reflection? *Third World Quarterly* [versión electrónica], Vol. 33, (1), pp. 71-89.
136. Ngwa, K. (2015). The Making of Gershom's Story: A Cameroonian Postwar Hermeneutics Reading of Exodus 2. *Journal of Biblical Literature* [versión electrónica], Vol. 134, (4), pp. 855-876.
137. Ntambwe, K. G. (2010). Los derechos humanos y la globalización: una perspectiva política africana. *Africa América Latina, cuadernos: Revista de análisis sur-norte para una cooperación solidaria* [versión electrónica], núm. 47, pp. 57-81.

138. Observatorio Nacional Ciudadano (2019). Escenarios de Riesgo. Baja California. Consultado en agosto de 2019, disponible en <http://onc.org.mx/wp-content/uploads/2019/08/baja-california.pdf>
139. Okereke, N. (2018). Analysing Cameroon's Anglophone Crisis. Counter Terrorist Trends and Analyses [versión electrónica], Vol. 10, (3), pp. 8-12.
140. Organización Internacional para las Migraciones. (OIM) (2013, marzo). Migrantes extracontinentales en América del sur: estudio de casos. Cuadernos Migratorios N°5. Consultado enero de 2020, disponible en https://publications.iom.int/es/system/files/pdf/cuaderno5_migrantes_extracontinentales_america_del_sur.pdf
141. Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2018, febrero). Manual de Gestión de Alojamientos Temporales en Panamá. Consultado octubre de 2019, disponible en <https://panama.iom.int/sites/default/files/MANUAL%20-%20Panam%C3%A1.pdf>
142. Padilla, V. & Silva, A. (2020). Instituciones en crisis y acción colectiva frente a las migraciones globales. El caso de la llegada de haitianos a Tijuana, B.C., 2016-2017. Desafíos, [versión electrónica], Vol. 32., (1), pp. 1-37.
143. Pandolfo, S. (2007). 'The burning'. Finitude and the politico-theological imagination of illegal migration. Anthropological Theory [versión electrónica], Vol. 7, (3), pp. 320-363.
144. París Pombo, M., D. (coord.) (2018). Migrantes haitianos y centroamericanos en Tijuana, Baja California, 2016-2017. Políticas gubernamentales y acciones de la sociedad civil. Comisión Nacional de los derechos Humanos y El Colegio de la frontera norte. Consultado en febrero de 2020, disponible en https://www.colef.mx/?post_type=estudiosdeelcolef
145. Park, J. (2011). Comunidad sin comunidad: migración, nostalgia y deseo comunitario en Luis Humberto Crosthwaite. Chasqui [versión electrónica], Vol. 40, (1), pp. 66-79.
146. Park, K. (2005). The Urban Spaces and Politics of Hybridity: Repoliticizing the Depoliticized Ethnicity in Los Angeles Koreatown. Journal of the Korean Geographical Society [versión electrónica], Vol. 40 (5), pp. 473-490.
147. Piñera, D. (2006). Tijuana en la historia. Del escenario natural a los inicios del siglo XX. México: Instituto Tijuana Renacimiento A.C.
148. Pollak, M. (2006). memoria, olvido. silencio. la producción social de identidades frente a situaciones límite. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.
149. Povinelli, E. (2001). Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. Annual Review of Anthropology [versión electrónica], Vol. 30, pp. 319-334.
150. Rincón, E. (2016). La cultura política como factor causal del predominio asistencialista en la atención a grupos vulnerables: las organizaciones de la sociedad civil pro migrantes en Tijuana.

Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública [versión electrónica], Vol. 5, (2), pp. 53-78.

151. Reiffen, F. & Winters, N. (2019). Haciendo-lugar vía huellas y apegos: las personas migrantes africanas y sus experiencias de movilidad, inmovilidad e inserción local en América Latina. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana* [versión electrónica], Vol. 27, (56), pp. 11-33.

152. Reimer, J. (2016). Tijuana Transa: Transa as Metaphor and Theory on the US–Mexico Border. *Journal of Transnational American Studies* [versión electrónica], Vol. 7, (1). Consultado marzo de 2019, disponible en <https://escholarship.org/uc/item/2pj0n13b>

153. Reshaur, K. (1992). Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt. *Canadian Journal of Political Science* [versión electrónica], Vol. 25, (4), pp. 723-736.

154. Rodríguez, S. (2018). ¿Migrantes económicos o refugiados? Protección internacional de las personas que huyen de la pobreza y extrema pobreza en contextos de grandes desplazamientos. *Entretextos* [versión electrónica], Vol. 9, 27, pp. 172-187.

155. Rojas, E. (Ed. 2018). Para leer en contextos adversos y otros espacios emergentes. Dirección General de Publicaciones de la Secretaría de Cultura. Consultado febrero de 2019, disponible en <https://pro.librosmexico.mx/adjuntos/772595-1-28419.PDF>

156. Ruiz, R. (2009). Tijuana. La Frontera Concupiscente y el Comienzo de la Patria. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos* [versión electrónica], Vol. 7, (2), pp. 131-151.

157. Santos, B. (1998). Reinventar la democracia. Reinventar el Estado. Quito: Ediciones Abya-Yala.

158. Sarabia, L. (2009). Tijuana Polaroid. Museo portátil de la ciudad fronteriza. *Revista Generación. Tijuana, violencia y creación*, Vol. 21, (82), pp. 6-9.

159. Scalabrini International Migration Network (SIMN). (2019, 29 de abril). La nueva etapa de la Misión de Casa del Migrante en Tijuana. Consultado enero de 2020, disponible en <https://simn-global.org/the-new-stage-of-the-mission-of-casa-del-migrante-in-tijuana/?lang=es>

160. Schmitt, C. (2009). El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Madrid: Alianza Editorial.

161. Secretaria de Gobernación. (2019, 07 de enero). Mensaje de la secretaria de Gobernación, Olga Sánchez Cordero, durante la XXX Reunión de Embajadores y Cónsules. Consultado enero de 2020, disponible en <https://www.gob.mx/segob/prensa/mensaje-de-la-secretaria-de-gobernacion-olga-sanchez-cordero-durante-la-xxx-reunion-de-embajadores-y-consules>

162. Secretaria de seguridad publica del Estado. (2018). Incidencia delictiva registrada ante Procuraduría General de Justicia de Baja California. Consultado en marzo de 2019, disponible en https://www.seguridadbc.gob.mx/Estadisticas/2018/inci_Tijuana.pdf?id=891216247

163. Segler, G. (1987). La intensa guerra de baja intensidad. Conceptos, definiciones, objetivos. Nueva Sociedad [versión electrónica], núm. 89. Consultado febrero de 2020, disponible en https://www.nuso.org/media/articulos/downloads/TC_Selser_89.pdf
164. Simone, A. (2016). Feral urbanism. Conferencia Urban Age “Shaping Cities”. Julio 14-15. Consultado marzo de 2019, disponible en <http://opentranscripts.org/transcript/feral-urbanism/>
165. Sloterdijk, P. (2011 [1983]). Crítica a la razón cínica. Madrid: Siruela.
166. Sloterdijk, P. (2006). La guerra del gas o el modelo atmoterrorista. Historia, Antropología y Fuentes Orales [versión electrónica], núm. 35, pp. 23-46.
167. Sloterdijk, P. (2006a). Mobilization of the Planet from the Spirit of Self-Intensification. The Drama Review [versión electrónica], Vol. 50, (4), pp. 36-43.
168. Sloterdijk, P. (1999). Patria y globalización. Revista Nexos [en línea]. Consultado febrero 2020, disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=9424>
169. Smith, N. (2012). La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación. Madrid: Traficantes de Sueños.
170. Tiewa, K. & Yenshu, E. (2015). Celebrating Unity and Debating Unity in Cameroon's 2010: Independence Jubilees, the "Cinquantenaire". Cahiers d'Études Africaines [versión electrónica], Vol. 55, 218, pp. 331-357.
171. Tijoux, M. (2014). El Otro inmigrante “negro” y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones. Oteaiken [versión electrónica], núm. 17, pp. 1–15.
172. Torre, E. (2019). Políticas migratorias y de protección internacional tras el paso de las caravanas por México. Consultado en diciembre de 2019, disponible en https://www.colef.mx/?post_type=estudiosdecolef
173. Torre, E. & Yee, C. (2018). México ¿una frontera vertical? Políticas de control del tránsito Migratorio irregular y sus resultados, 2007-2016. LiminaR [versión electrónica], Vol. 16, 2, pp.87-104.
174. Tucker, R. (1978). The Marx-Engels Reader. Nueva York: W.W. Norton & Company.
175. Vasquez, J. (2010). Blurred Borders for Some but not "Others": Racialization, "Flexible Ethnicity," Gender, and Third-Generation Mexican American Identity. Sociological Perspectives [versión electrónica], Vol. 53,(1), pp. 45-72.
176. Varela, A. (2019). México, de “frontera vertical” a “país tapón”. Migrantes, deportados, retornados, desplazados internos y solicitantes de asilo en México. Iberoforum [versión electrónica], Vol. 14, 27, pp. 49-76.
177. Viego, A. (2007) Dead Subjects: Toward a Politics of Loss in Latino Studies. Duke University Press

178. Yeh, R. (2017). La Racha: Speed and Violence in Tijuana. *Signs and Society* [versión electrónica]. Vol. 5, 1, pp. 53-76.
179. Yépez, H. (2012). Lo post-transfronterizo. *Literal: Voces Latinoamericanas*. Consultado marzo de 2019, disponible en <http://literalmagazine.com/lo-post-transfronterizo/>
180. Yépez, H. (2016). Mutating Producers: Tijuana's Border Art Laboratory (1992-2014). *Terremoto*. Consultado marzo de 2019, disponible en <https://terremoto.mx/article/mutating-producers/>
181. Wabgou, M. (2016). Migraciones de origen africano y sus conexiones diaspóricas: impactos socioculturales, económicos y políticos. *Ciencia Política* [versión electrónica], Vol. 11, (22), pp. 67-98.
182. Williams, A. (1999). Briefing: Nigeria: A Restoration Drama. *African Affairs* [versión electrónica], Vol. 98, (392), pp. 407-413.
183. Williams, A. (1997). The Postcolonial Flaneur and Other Fellow-Travelers: Conceits for a Narrative of Redemption. *Third World Quarterly* [versión electrónica], Vol. 18, (5), pp. 821-841.
184. Winters, N. (2019). Haciendo-lugar en tránsito. Reflexión sobre la migración africana y trabajo de campo en Darién, Panamá. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* [versión electrónica], Vol. 27, (56), pp. 235-243.

Notas periodísticas y otros recursos

1. Agbaw-Ebai, S. (2019, 23 de enero). Ambazonian Restoration Forces stronger than the French Cameroun army-Biya adviser. *Cameroon Intelligence Report*. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.cameroonintelligence.com/ambazonian-restoration-forces-stronger-than-the-french-cameroun-army-biya-adviser>
2. Aguilar, A. (2019, 21 de julio). Tijuana, la última frontera. *Red de Periodistas de a Pie*. Consultado agosto 2019, disponible en <https://especiales.piedepagina.mx/el-gueto-mexicano/la-ultima-frontera.php>
3. Ayala, M. (2018, 28 de diciembre). Le “coartan” libertad de expresión con resolución de juez: alcalde de Tijuana, *Semanario ZETA*. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2018/12/le-coartan-libertad-de-expresion-con-resolucion-de-juez-alcalde-de-tijuana/>
4. Ayala, M. (2019, 9 de junio). Denuncian migrantes africanos extorsión de autoridades migratorias y policiacas de Tijuana, *Semanario Zeta*. Consultado septiembre de 2019, disponible en https://zetatijuana.com/2019/07/denuncian-migrantes-africanos-extorsion-de-autoridades-migratorias-y-policiaacas-de-tijuana/?fbclid=IwAR32HqmljPK93w8RfxbDdLyfG48d7Bww4KE4aobK0PgkOjNK_QkMgiaITGA

5. British Broadcasting Corporation. (2019, 31 de julio). Interview with Steve Bannon, BBC News. Consultado en diciembre de 2019, disponible en <https://www.bbc.com/news/av/world-us-canada-49157589/steve-bannon-trump-s-border-crackdown-is-anti-racist>
6. Chothia, F. (2018, 4 de octubre). Cameroon's Anglophone crisis: Red Dragons and Tigers - the rebels fighting for independence, BBC. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.bbc.com/news/world-africa-45723211>
7. El Colegio de la Frontera Norte. (2017, 26 de octubre). Diálogos desde la frontera. Consultado diciembre de 2019, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=-_D1QJD4dm4
8. Deutsche Welle. (2018, 28 de noviembre). Nigerian soldiers grow desperate in fight against Boko Haram. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Bvfj-G3zdOA>
9. Dickerson, C. (2020, 28 de febrero). Confusion on the Border as Appeals Court Rules Against Trump's 'Remain in Mexico' Policy, New York Times. Consultado en febrero de 2020, disponible en <https://www.nytimes.com/2020/02/28/us/migrants-court-remain-in-mexico-mpp-injunction.html?searchResultPosition=1>
10. Girón, M. (2018, 5 de enero). Casa del Migrante en Tijuana, tres décadas tendiendo la mano al viajero. Semanario La Hora Voz del Migrante. Consultado diciembre 2019, disponible en <https://lahoravozdelmigrante.com/casa-del-migrante-tijuana-tres-decadas-tendiendo-la-mano-al-viajero/>
11. Investigaciones Zeta. (2019, 11 de febrero). Operativo permanente, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2019/02/operativo-permanente/>
12. López Obrador, A. (2019, 6 de enero). Versión estenográfica del inicio del Programa Zona Libre de la Frontera Norte en Tijuana, Baja California. Consultado en septiembre de 2019, disponible en <https://lopezobrador.org.mx/2019/01/06/version-estenografica-del-inicio-del-programa-zona-libre-de-la-frontera-norte-en-tijuana-baja-california/>
13. Martínez, F. (2019, 5 de mayo). Peticiones de asilo crecerán al doble de 2018, prevé la Comar, La Jornada En Línea. Consultado enero de 2020, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2019/05/05/politica/008n1pol>
14. Muñoz, H. (2019, 4 de enero). Atacan a policías, uno muere y otro queda lesionado, El Imparcial. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elimparcial.com/tijuana/policiaca/Atacan-a-policias-uno-muere-y-otro-queda-lesionado-20190104-0031.html>
15. Muñoz, K. (2017, abril 27). La Casa del Migrante cumplió 30 años en Tijuana. Hoy Los Ángeles. Consultado diciembre de 2019, disponible en <https://www.hoylosangeles.com/sdhoy-la-casa-del-migrante-cumplio-30-anos-en-tijuana-20170422-story.html>

16. Notimex. (2018, 17 de noviembre). Reciben migrantes primer pago del programa “Estás en tu casa”, El Universal. Consultado enero de 2020, disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/reciben-migrantes-primer-pago-del-programa-estas-en-tu-casa>
17. Okakwu, E. (2018, 7 de enero). Nigeria’s SSS ‘arrest Cameroon’s separatist leaders’, Premium Times. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.premiumtimesng.com/news/headlines/254682-nigerias-sss-arrest-camerouns-separatist-leaders.html>
18. Oyewole, B. (2014, 24 de diciembre). Insurgency and Buhari’s call for full Sharia, Vanguard. Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.vanguardngr.com/2014/12/insurgency-buharis-call-full-sharia/>
19. Politico Staff. (2019, 1 de agosto). Full text: Donald Trump's immigration address, Politico. Consultado diciembre de 2019, disponible en <https://www.politico.com/story/2019/01/08/trump-immigration-speech-full-text-1088710>
20. La Redacción (2018, 18 de noviembre). “Migrantes sí, delincuentes no”, así inició la marcha en Tijuana, El Sol de Tijuana. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elsoldetijuana.com.mx/local/video-migrantes-si-delincuentes-no-asi-inicio-la-marcha-en-tijuana-2683225.html>
21. La Redacción (2018, 19 de noviembre). Se torna violenta marcha antiinmigrante de Tijuana, Uniradio Informa. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.uniradioinforma.com/noticias/tijuana/547293/se-torna-violenta-marcha-antiinmigrante-de-tijuana.html>
22. La Redacción. (2018, 13 de diciembre). Dedicán 'narcomanta' y cadáver a policías de Tijuana, Uniradio Informa. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.uniradioinforma.com/noticias/policiaca/550132/dedican-narcomanta-y-cadaver-a-policias-de-tijuana.html>
23. La Redacción. (2018, 23 de diciembre). Alcalde de Tijuana declara crisis humanitaria por arribo de caravana migrante, EFE Noticias. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.efe.com/efe/america/mexico/alcalde-de-tijuana-declara-crisis-humanitaria-por-arribo-caravana-migrante/50000545-3821749>
24. La Redacción. (2019, 18 de enero). “Gobierno Federal debe pedirnos disculpas”, Juan Manuel Gastélum Buenrostro sobre recomendación de CEDHBC, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2019/01/gobierno-federal-debe-pedirnos-disculpas-juan-manuel-gastelum-buenrostro-sobre-recomendacion-de-cedhbc-2/>
25. La Redacción. (2019, 13 de marzo). SSPM rechaza que Tijuana sea la ciudad más violenta del mundo, Semanario ZETA. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://zetatijuana.com/2019/03/sspm-rechaza-que-tijuana-sea-la-ciudad-mas-violenta-del-mundo/>
26. La Redacción. (2019, 9 de julio). Representante del INAMI en BC renuncia en medio de protestas de migrantes africanos y caribeños, A los 4 vientos. Consultado en agosto de 2019,

disponible en http://www.4vientos.net/2019/07/09/representante-del-inami-en-bc-renuncia-en-medio-de-protestas-de-migrantes-africanos-y-caribenos/?fbclid=IwAR1VE7N5H3YZfBoIlZviA_0TkJfidYIYkyoA75oLBg-IYbt5pk1t0vS11u4

27. La Redacción. (2019, 21 de agosto). VIDEO: GN somete a migrantes que se manifestaban frente a INM, El Imparcial, Consultado septiembre de 2019, disponible en <https://www.elimparcial.com/mexico/VIDEO-GN-somete-a-migrantes-que-se-manifestaban-frente-a-INM-20190821-0131.html>
28. La Redacción. (2019, 17 de diciembre). Oficialmente, Tijuana Es La Ciudad Más Violenta Del País En 2019, En Línea BC. Consultado diciembre de 2019, disponible en https://www.enlineabc.com.mx/2019/12/17/oficialmente-tijuana-es-la-ciudad-mas-violenta-del-pais-en-2019/?fbclid=IwAR1-yhSWzdtDKw7qmHYwy7d5C-rvLxqfUbR9p8TER0QpQ_Pito2cfFc5YsA
29. La Redacción. (2019, 17 de diciembre). Tijuana es una ciudad de migrantes, ahí radica nuestra fortaleza: JMG, Uniradio Informa. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.uniradioinforma.com/noticias/tijuana/505864/tijuana-es-una-ciudad-de-migrantes-ahi-radica-nuestra-fortaleza-jmg.html>
30. Rubio, D. R. (2018, 16 de noviembre). Recoge CEDH declaraciones del alcalde Gastélum, El Sol de Tijuana. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elsoldetijuana.com.mx/local/recoge-cedh-declaraciones-del-alcalde-gastelum-2676330.html>
31. Saucedo, U. (2019, 7 de febrero), Dejan manta en contra del presidente López Obrador, El Sol de Tijuana. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.elsoldetijuana.com.mx/policiaca/dejan-manta-en-contra-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-amlo-en-tijuana-3026901.html>
32. Tourliere, M. (2018, 18 de noviembre). “¡No a la invasión!” claman tijuanaenses contra caravana migrante, Semanario Proceso. Consultado en marzo de 2019, disponible en <https://www.proceso.com.mx/560082/no-a-la-invasion-claman-tijuanenses-contra-caravana-migrante-video>
33. Vinculación Casa del Migrante en Tijuana. (2018, 20 de agosto). Casa del Migrante: Who are we? Consultado diciembre de 2019, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=0VdiYQAIMOg>