Revista nuestrAmérica

eISSN 0719-3092 · 2021 · vol. 9 · n.º 17 · ene-jun · e5644602

Ediciones nuestrAmérica desde Abajo · Chile

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. La versión de distribución permitida es la publicada por Revista nuestrAmérica (post print). Color ROMEO azul. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial quedaestrictamente prohibida. Licencia CC BY NC SA 4.0: Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional

DOI 10.5281/zenodo.5644602

Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

Éxodos contemporáneos del África occidental a la frontera norte de México

Êxodo contemporâneo da África Ocidental para a fronteira norte do México

Contemporary West African exoduses toward Mexico's northern border

Pedro Roa Ortega [a] [1]

[a] anthro.pro.86@gmail.com 0000-0003-0110-6424

[1] Investigador independiente, México

Recibido: 30-03-2021 • Aceptado: 15-06-2021 • Publicado: 10-07-2021

Resumen

Este artículo es resultado de entrevistas etnográficas realizadas entre abril y junio de 2019 en Tijuana. Los informantes son varones adultos originarios de Guinea-Conakry, Ghana, Burkina Faso, Nigeria y Camerún, que buscaban protección internacional en Estados Unidos. Mediante un enfoque teórico-crítico, el ensayo reflexiona acerca de la movilidad transnacional como lucha de vida e impulso categórico. Es decir, vida social y método de mejora económica para retomar proyectos interrumpidos o desconfigurados, en el marco de conexiones y circulaciones intempestivas. En particular, el texto destaca la preeminencia de narrativas y conceptos religiosos. Asimismo, resume en breve las circunstancias históricas que dieron lugar a la huida y describe a detalle el accidentado tránsito por Latinoamérica: por una parte, políticas que acogían y protegían, o al menos, permitían el movimiento y, por otra, dispositivos que perseguían y encerraban, dejaban y hacían morir. Por último, afina conceptualmente la propuesta central y complementa datos relevantes.

Palabras clave : asilo; biopolítica; externalización; teología política

Resumo

Este artigo é resultado de entrevistas etnográficas realizadas entre abril e junho de 2019 em Tijuana. Os informantes são homens adultos da Guiné-Conakry, Gana, Burkina Faso, Nigéria e Camarões, em busca de proteção internacional nos Estados Unidos. Usando uma abordagem teórico-crítica, o ensaio reflete sobre a mobilidade transnacional como luta de vida e impulso categórico. Ou seja, a vida social e um método de aperfeiçoamento econômico para retomar projetos interrompidos ou mal configurados, no quadro de conexões e circulações extemporâneas. Em particular, o texto destaca a preeminência de narrativas e conceitos religiosos. Da mesma forma, resume brevemente as circunstâncias históricas que levaram ao vôo e descreve em detalhes o difícil trânsito pela América Latina: de um lado, as políticas que acolheram e protegeram, ou pelo menos, permitiram o movimento e, de outro, os artifícios que o perseguiram. e eles trancaram, partiram e fizeram morrer. Finalmente, ele refina conceitualmente a proposta central e complementa os dados relevantes.

Palavras-chave : asilo; biopolítica; terceirização; teologia política

Abstract
Between April and June 2019, the author conducted ethnographic interviews in Tijuana among young West African men seeking international protection in the United States. From a critical-theoretical approach, this essay reflects on transnational mobility as a life force and categorical drive. That is to say, social life and economic development methodology to restore interrupted or disjointed life projects within untimely connections and circulations. In particular, this article highlights the significance of theological narratives and concepts in transit. It also briefs on the historical circumstances underlying exile and describes the inhospitable dwelling conditions throughout Latin America. On one side, protective or at least permissive policies, but more often persecution and confinement devices, which ultimately allowed and produced death. Finally, it presents a conceptual closure on the central thesis and relevant complementary data.
Keywords : asylum; biopolitics; externalization; political theology

Introducción

Este artículo es resultado de entrevistas etnográficas llevadas a cabo entre abril y junio de 2019 en Tijuana, Baja California. Aunque habrá de limitarse (por razones de espacio) a tres narraciones, los informantes son seis varones adultos originarios de Guinea-Conakri, Ghana, Burkina Faso, Nigeria y Camerún, quienes inicialmente, salvo una excepción, llegaron a esta frontera para buscar protección internacional en Estados Unidos. Solo en dos casos la solicitud se concretó, para el resto la alternativa era establecerse en México y comenzar el trámite de regularización, siempre con la posibilidad de reiniciar el viaje en caso de ser necesario o beneficioso.

Los flujos de movilidad humana procedentes del África occidental que llegan a la frontera norte de México están compuestos principalmente por hombres jóvenes (aunque se sabe que cada vez más mujeres viajan solas o con sus familias), a veces con formación profesional o técnica, habilidades multilingües y experiencias previas de movilidad transnacional. Por lo común se evoca la embestida del proyecto europeo de externalización de fronteras, es decir, el incremento en costo y riesgo de los cruces clandestinos, como el factor decisivo en la elección de la ruta transatlántica-intercontinental, si bien este es más un argumento de activistas y organizaciones que de los propios viajeros, en ocasiones por completo desinformados sobre las condiciones del tránsito por Latinoamérica (Drotbohm y Winters 2018; Narváez 2015).[1] Cabe destacar que este “no es un fenómeno nuevo” en la región (Rocha 2016 en Reiffen y Winters 2019, 17). Lo que ocurre es que la mayoría de los gobiernos latinoamericanos optaron por una estrategia de invisibilización hasta que las mal llamadas crisis migratorias de 2015 y 2016 comenzaron a generar impacto mediático a nivel mundial (Narváez 2015).

Se identifican cuatro macrofactores antinómicos determinantes de movilidad humana en África. El estado crítico de las economías locales, las tensiones y desavenencias con trasfondo etnoreligioso derivadas en conflagraciones armadas y guerras civiles, la debacle medioambiental aunada a desastres naturales recrudecidas en tiempos del cambio climático y la integración subyugada de África al mundo globalizado en la efectiva continuidad de estructuras colonialistas fundamentales (Wagbou 2016; Adeyanju y Oriola 2011; Okome 2002). Sin embargo, aquí se presenta únicamente un vistazo al contexto histórico donde se produjo la movilidad. Imperativo político-kinético (Sloterdijk y Ziegler 2006), asunción de riesgos e imaginación de anhelos, búsqueda del “camino propio” (Bredeloup 2013, 170) en la

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

experiencia dispar de un mundo con fronteras porosas y territorios poco gobernados, porque los estados no pueden gobernarlo todo al mismo tiempo, junto a nuevas formas de sometimiento en los lugares de origen, tránsito y destino (Williams 1997).

Testimonio de "la tradición kinética de la modernidad" (Sloterdijk y Ziegler 2006, 38), en la movilidad transnacional clandestinizada el lenguaje de la política y el concepto de lo político se confunde con el lenguaje de la biología y el concepto de vida (Esposito 2013), e incluso con el lenguaje de la física y el concepto de energía (Sloterdijk y Ziegler 2006). En los puntos de contención entre historia y naturaleza (Esposito 2013), el movimiento de seres humanos a través de fronteras políticas se articula como principio económico de autoconservación y circulaciones "ético-políticas" vinculadas a "procesos de modernización" (Sloterdijk y Ziegler 2006, 37) y estructuras propias de una "poscolonialidad neocolonizada" (Ndlovu-Gatsheni 2012, 77). En varios sentidos "movimientos incontenibles" (Hardt y Negri 2000, 362), el "impulso categórico" de los "tiempos modernos" se acerca al "patrón kinético" de la movilización marcial, es decir, una serie de movimientos que es imposible no acatar (Sloterdijk y Ziegler 2006, 38). Las multitudes avanzan "con movimientos atropellados e intermitentes" (Benjamin 2005, 345) en el "curso y moción" de la gran maquinaria moderna donde todo aquello que es dinámico también puede ser abyección, trauma y muerte (Sloterdijk y Ziegler 2006, 39). Las narraciones que se presentan a continuación retratan con "particular realismo" (Benjamin 2005, 345) la "experiencia transicional" (Sloterdijk y Ziegler 2006, 40) de cruzar líneas (Mudimbe 2007) que organizan percepciones político-espaciales y determinan relaciones fundamentales como el binomio dentro-fuera, criterios de autoctonía y extranjería, o el rasgo de la diferencia entre amigos y enemigos.

El presente análisis posee tres ejes. Primero, los "nodos" de movilidad transnacional en América Latina (Winters 2019, 236). Recorrido pletórico de riesgos y ambigüedades. Políticas que acogían y auxiliaban, o que por lo menos permitían el movimiento, pero más comúnmente dispositivos que perseguían, encerraban, dejaban y hacían morir. Vigilancia, clandestinización y humanitarismo. Restricciones y amenazas, así como posibilidades y alternativas de acción sociopolítica y vida transnacional (Reiffen y Winters 2019; Winters 2019). En particular interesan las acciones sociales desafiantes y subordinadas que componen itinerarios turbulentos (Drotbohm y Winters 2018), prolongados geográfica, política e históricamente. Corredores que acaso forman parte del nuevo Atlántico Negro (Gilroy 1990 en Hamdoune 2020), movimientos confrontados a la modernidad neoliberal y los conceptos de soberanía e individuo, así como al racismo antinegro, nacionalismos y xenofobias a nivel estatal y societal. La fuerza de vida (Ngwa 2015) que en estos jóvenes impulsa la marcha cuestiona los "límites de la comunidad nacional, la ciudadanía y la propia delimitación territorial de los Estados nación" (Castro Neira 2019, 33).

Segundo, el entendido de que las diásporas son movimientos desde el terruño (real e imaginario) hacia una tierra extranjera (anhelada u odiada). Experiencias locales impulsadas por fuerzas globales que nacen, crecen y pueden morir, pero también reencarnar en generaciones venideras (Zeleza 2010). El paradigma del Atlántico Negro, con todas sus marcadas e interesantes variaciones; desde un punto de vista crítico, por ejemplo, una historicidad de la experiencia negra moderna concentrada en el trauma de las economías esclavistas que desatiende la trascendencia formativa del colonialismo en otros sentidos; sin menoscabo, parece un modelo teórico cabal para analizar éxodos e historias en movilidad que concentran el núcleo la cultura diaspórica: pérdida del hogar, memoria y lucha diaria por dar un sentido al tiempo y la historia (Goyal 2014).

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Tercero, “la imagen de la via theologica” (Bedford 2005 en Campese 2017, 31) en los itinerarios de éxodos en ocasiones sin posibilidad de retorno (Ngwa 2017). Eros de la movilidad transnacional clandestinizada que se define como acto de fe, hermenéutica del ser religioso y “racionalidad” ético-política (O’Neill 2010, 132-3). Conglomerado de fuerzas afectivas e impulso de vida (Napolitano 2016), devoción religiosa “encarnada” (narrativizada y socializada) que se define como “labor afectiva” inscrita en economías (sacrificiales, cumulativas o privativas) características de las borderlands (Napolitano, Luz y Stadler 2015, 92). Este Eros religioso no solo sostiene narrativas histórico-biográficas, revela detalles fundamentales acerca de lógicas y conceptos políticos específicos (O’Neill 2010).

Expresiones del colonialismo

Jerome (veintiocho años), originario del centro-sur de Nigeria, es casado y no tiene hijos. Creció en un contexto urbano y profesa la fe cristiana. Tiene estudios universitarios truncos y administraba un próspero negocio propio. Dejó su país a causa de la campaña insurgente que la organización fundamentalista Boko Haram ha sostenido por más de una década. Representante de la amenaza más seria para el Estado nigeriano desde la guerra de Biafra (1967-1970), este conflicto surgió en 2002 como movimiento político que reclamaba el establecimiento de la sharía en el estado de Borno, de acuerdo con la tendencia en otras entidades del norte tan pronto volvieron los gobiernos civiles en 1999. A partir de 2015, involucra esfuerzos militares de Níger, Chad, Camerún y Benín, países donde la organización tiene presencia activa, así como la participación de mercenarios sudafricanos blancos (Adewunmi 2016).

> Nosotros tenemos un conflicto, ¿cómo explicarlo? El norte es musulmán y el sur cristiano. El problema es más grande para los cristianos en el norte, los están matando. Ahí se crea la imagen negativa del país. En el sur casi todos somos cristianos, la gente es más abierta, muy diferente al norte. Ellos nunca viajan, en cambio, en el sur consigues un trabajo y pronto viajas a varios países para obtener conocimiento que puedes aplicar al volver.

Palabras que hacen eco de una famosa consigna: “Nigeria no es un país, es una expresión geográfica” (Awolowo 1947 en Adebanwi 2019, 175). En esta, la nación más populosa de África y probablemente también la más diversa, el peso de las identidades etnoreligiosas en “la cosa real” de lo político es casi perceptible en el aire (Kukah 1993 en Agbiboa 2013, 10). El colonialismo produjo, institucionalizó y centralizó una política real y discurso cultural basado en dualidades (Adebanwi 2019) que hoy se expresa en una guerra híbrida cuyo final no parece próximo, a pesar de la recuperación de zonas donde las milicias gobernaron de facto por años (Adewunmi 2016).

> Un día estaba haciendo un negocio en el norte y Boko Haram quemó el pueblo entero. Tuve que irme. Cuando un cristiano está en el norte, tiene que actuar como si fuera musulmán. Durante los ayunos no se puede comer en público. Si lo haces la gente te señala. Imponen sus formas: ‘¡Ah! ¿Qué haces aquí? ¡Vete! ¡Este no es tu pueblo!’

Designios transnacionales

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Mohamed (veintiocho años), originario de Conakri, capital de la República de Guinea, es soltero, practica el islam y además de hablar dos de los más de cuarenta idiomas de su país, susu y fula, también se expresa en la lengua de tres poderes colonialistas (francés, portugués y español). Se desempeñaba (ocasionalmente) como operador de maquinaria en el sector de la construcción.

> En África hay muchos extranjeros que viajan, por eso hablo idiomas. Normalmente mi cabeza está bien [risas], aprendo rápido. Entonces, no fue solo la falta de trabajo. Es muy peligroso allá en Guinea. Tú debes buscar cuántas manifestaciones ocurren y qué es lo que pasa, las redes sociales te dicen de qué va. Pero yo te puedo decir esto: todo lo que tú pienses como lo peor está ahí [risas]. Te digo la verdad, si en mi ciudad solamente llegué al colegio, yo quiero otra cosa para los hijos que un día tendré.

Recientemente, con el involucramiento directo de Estados Unidos y Francia, dos golpes de estado instauraron endebles y feroces regímenes militares (Darboe 2010). Desde las históricas elecciones hace poco más de una década, distintas y violentas crisis de trasfondo interétnico han asolado a la república (Kaye 2018), además de una debacle económica de larga urdimbre caracterizada por falta de bienes de consumo básico, desempleo masivo, inflación descontrolada y abundantes industrias ilegales (Chazan y Azarya 1987). A la par, Guinea experimentó directamente los efectos de las guerras civiles en Sierra Leona (1991-2002) y Liberia (1999-2003). Poblaciones fronterizas y en áreas ricas en depósitos de diamantes fueron atacadas entre 2000 y 2001, cuando el país ya había recibido a decenas de miles de personas que huían de estos conflictos (Gberie, 2001).

> ¿El motivo principal? Puede haber muchas cosas, si te explicara […] Yo estaba en el colegio, pero aprendí a trabajar porque no pude terminar los estudios. Mi familia no tiene nada. Vivía con unos parientes en el 2000 o 2001. Yo les ayudaba, cualquier trabajo que me decían hacía. Desde ahí, la vida es muy difícil para mí. Pero eso yo lo acepto, para aprender muchas cosas, aquí o en otro lugar que Dios me va a designar.

De fuego e ira

Jericho (cuarenta y cuatro años), originario de una comunidad rural al este de Ghana, es casado, tiene una hija y dos hijos. Profesa la fe cristiana y se desempeñaba como profesor de inglés y agricultor. Durante la preparación de la tierra para el cultivo de temporada, la quema de pastizales se extendió hasta alcanzar casas y terrenos vecinos. Algunos le acusaron de haber provocado el desastre intencionadamente. En primera instancia deja su pueblo para instalarse en Kumasi, capital de la región Ashanti, pero la moción fulgurante de los comuneros le dio alcance en la ciudad y poco después amenazó a toda la familia.

> El fuego es incontrolable. Yo estaba tan confundido y la gente tan enojada. Tuve mucho miedo. Cuando alguien tiene tanto odio no puedes hacerle frente, es mejor esperar a que su furia se calme. Nunca antes tuve la intención de irme. Decidí que lo mejor sería que mi familia se escondiera y que yo dejara el país.

Aunque esta huida es producto de una conminación en parte circunstancial, hay que señalar que Ghana no ha estado exenta de conflictos sociopolíticos traducidos al lenguaje de la guerra. Si bien ha evitado los peores momentos de las experiencias de países como Costa de Marfil, Nigeria o Ruanda, la región norte fue escenario de varios episodios de violencia intergrupal entre 1980 y 2002, en particular el

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

periodo 1994-95 (Jönsson 2007 en Crawford y Brown 2008). Como ha ocurrido en Nigeria y hasta cierto punto en Guinea, a esto se suma el fenómeno denominado civilianización, es decir, aquel estado donde procesos y estructuras castrenses se vuelven tan constantes que es inevitable, al menos en algunos aspectos críticos, que regímenes militarizados persistan bajo fachadas democráticas (Ekeh 1999). En Ghana gobiernos sistemáticamente criminales (Daswani 2019) han propiciado también que su abundante riqueza natural nunca dejara de estar controlada por intereses extranjeros (Chazan y Azarya 1987). Asimismo, se ha previsto que el cambio climático incremente las tensiones dentro y fuera de sus fronteras en función de los cada vez más disputados recursos del Río Volta y los efectos a largo plazo de fenómenos naturales como sequías o lluvias torrenciales (Crawford y Brown 2008).

Similar a países vecinos, en Ghana la liberalización política y económica durante los noventa dio lugar a que movimientos y líderes abanderaran la distinción entre ciudadanos de pleno derecho y segmentos de la población que deben ocupar escalafones sociales secundarios (Kobo 2010). Notablemente, en 2016 un nuevo gobierno entró en funciones apoyado en una plataforma que capitaliza la supuesta esencia nacional cristiana, pese a que solamente dos tercios del país observa esta religión y a que esta es una república secular (Daswani 2019).

Desiertos éticos y oasis ónticos

Los flujos procedentes de África que viajan por Latinoamérica son éxodos contemporáneos, método de lucha y organización sociopolítica cuya estirpe, empero, puede volverse contraproducente y acarrear “una nueva condición de desarraigo, pobreza y miseria” (Hardt y Negri 2000, 213). Si esta movilidad puede resumirse (al menos en parte) como “ganarse la vida” (Echeverri 2016, 164) y una “salida al infierno” (Blanco 2011, 523), este trabajo ensaya la siguiente premisa: en el tránsito se manifiestan fuerzas que acercan a la muerte en oposición a instancias equivalentes que empujan a la vida, entender esta dialéctica permite evitar los embrollos epistemológicos y políticos que implica catalogar movilidades voluntarias, usualmente identificadas con factores económicos, y otras expresiones vinculadas a conceptos como desplazamiento forzado, refugio o asilo. De tal manera, para alcanzar su propósito este ensayo suscribe el llamado de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH 2015) y reflexiona en términos de movilidad humana antes que migración voluntaria o forzada. Asimismo, el texto coincide con el reemplazo de los modelos teóricos basados en “la autonomía de la migración” para dar paso a un entendido de la movilidad humana transnacional como “fuerza social que produce lugares, movimientos y subjetividades” (Kron 2011, 55). Estos matices son muy valiosos para comprender como, cuando la constricción de la violencia y precariedad extremas provoca que la vida en el lugar de origen se vuelva insostenible, desencadenando la movilidad, las personas que encarnan estos procesos encuentran o crean narrativas, prácticas y relaciones sociales transnacionales que pueden concebirse como un deseo de vida que se contrapone a muy variadas políticas y economías de muerte.

Los puntos de entrada casi siempre son Brasil y Ecuador ya que, además de la industrialización de rutas transatlánticas administradas por poderosas y sofisticadas organizaciones, en estos países prevalecen aspectos del periodo de apertura de las políticas migratorias regionales a comienzos de este siglo (Drotbohm y Winters 2018; Reiffen y Winters 2019). Destaca el caso ecuatoriano porque en 2016, a consecuencia de crecientes presiones internacionales, el gobierno comenzó a desmantelar lo que durante casi una década fue uno de los regímenes de movilidad humana más flexibles del mundo, aunque es cierto también que ya desde 2010 existían restricciones a la entrada de personas procedentes de África y Asia (Álvarez Velasco 2020; Ménard Marlau 2017).

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Tras una breve investigación en línea, Jericho compró un boleto de avión hacia Quito. Aseguró su entrada a través de una carta consular emitida por la representación diplomática de Ecuador en Sudáfrica, documento que obtuvo por medio de un conocido. Al llegar, con la ayuda de un compatriota ya asentado, buscó trabajo, aunque sin suerte.

> Muchas cosas pasaron por mi mente esas dos semanas. Ya sabía lo peligroso que es el camino a Estados Unidos, así que inicialmente ni siquiera lo consideraba. El único plan que tenía era huir, 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, y pensé: 'si tengo éxito, ya está; si no, se lo dejo todo a Dios'.

Atendiendo a esta determinación, aquel amigo emigrado le proporcionó algunos dólares y el contacto de una persona que le ayudó a cruzar la frontera. En territorio colombiano, el trayecto fue costoso. La policía detuvo varias veces el autobús para revisar la documentación de los pasajeros y extorsionarles. Como ocurre en Centroamérica y México, en Sudamérica "una parte considerable" de los jóvenes africanos como Jericho atravesaban un "limbo" jurídico, pues no eran deportados y tampoco podían regularizar su estatus (Freier 2013, 18). Panorama que empeora en países como Colombia, cuya legislación carece de un "enfoque de derechos" en lo relativo a movilidad humana transnacional (Acevedo y Echeverri 2018, 110). Para obtener un permiso de tránsito, la espera podía ir de unos pocos días hasta dos semanas. Los viajeros se desplazaban entonces hacia las poblaciones costeras de Turbo y Necoclí, para después tomar el extremadamente peligroso trayecto por mar hacia Capurgana y la frontera panameña (entre 65 y 85 kilómetros), donde no es inusual que los más debilitados, cuando ya no pueden seguir aferrándose, caigan en la noche eterna.

> Éramos muchos, alrededor de cincuenta, pero en esa selva hay un dicho: 'cada quién para sí mismo'. Había una mujer haitiana con sus dos hijos pequeños. Todos sus compañeros les dejaron atrás. Estaban en peligro, cualquier cosa podía sucederles. Nosotros vimos personas muertas en el camino, sus cuerpos tirados, así que tuve que sacrificarme. Tomé sus cosas y caminé con ellos. Estábamos exhaustos. Había personas que pasaban a un lado de nosotros, así nada más, pero otros estaban esperando para robarnos. Nos quitaron todo, hasta la comida. Habíamos pagado para cruzar por esa zona. No pude contener mis lágrimas.

Sin ser esta la ocasión para un debate a profundidad, se lee en el enunciado 'cada quien para sí mismo', pese a su semejanza con la ley de la naturaleza, una "significación" humana decisiva: la diferencia excepcional entre amigos y enemigos, ahí donde surge "la posibilidad real" de la muerte física (Schmitt 2009, 63-5). En los confines que se rigen por un brutal código tácito, esta tensión se plantea donde Jericho identifica el significante autosacrificio. Configuraciones ético-políticas que persisten aún en los contextos más opresivos: la exclusión de todo lo que se entiende por ciudadanía, la experiencia de ruptura de lazos sociales y el riesgo de una muerte violenta. Fuerza de vida (Ngwa 2015) creativa en las "dimensiones afectivas" de praxis y conceptos teológicos (Pandolfo 2007, 332-3); de lo sacramental y sacrificial (Napolitano 2016) al éxodo como leitmotiv histórico y formal de la movilidad humana, e incluso "lucha de clase" dentro y contra Imperio (Hardt y Negri 2000, 213); o por lo menos, interpelación a la máxima Homo homini lupus. El paso por El Darién es quizá revelador del "carácter peculiar" (Schmitt 2009, 64) de esas configuraciones significantes. Una travesía por desiertos éticos y oasis ónticos desperdigados, móviles.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

El concepto de fuerza de vida (nchwi-ntə) en el éxodo apela a dos impulsos humanos fundamentales: autoconservación y memoria en contextos de violencia, trauma y amenaza de extinción de la vida. Una hermenéutica africana que permite analizar motivos teológicos, filosóficos o antropológicos con relación a temas políticos, sociales e históricos (Ngwa 2015). Topoi interpretativo que se vale de los elementos narrativos y materiales de la "memoria cultural", la "mnemo-historia" y la "mnemo-geografía" (Assmann 1997; Niang 2005, en Ngwa 2015, 861). En el enunciado 'tuve que sacrificarme' quizá reverbera el discurso donde "el pensamiento llevado al límite del pensamiento exige el sacrificio, o la muerte, del pensamiento", esto es, el desmoronamiento de la lógica del sacrificio que persigue lacerante "la realización de una finalidad última" (Bataille 1976 en Esposito 2003, 203). Porque en el "registro de la fe" y el "compromiso con Dios", que es lo mismo que el compromiso con todas aquellas personas que sufren, lo único que importa es el compromiso (Lloyd 2011, 280). Jericho tal vez apostó a la posibilidad de "un sacrificio «a pérdida» que pierde", "sin ganar nada", porque "la finalidad" está "despojada de toda instrumentalidad" y "el acto mismo" "concentra en sí el valor" (Bataille 1978 en Esposito 2003, 204). Indudablemente, para proceder hacia un debate sobre lo que el concepto de sacrificio puede significar durante el tránsito por América Latina, línea de trabajo fascinante pero demasiado ambiciosa para este ensayo, sería imprescindible reflexionar más allá de su dimensión ritual-religiosa e incluir el amplio espectro del trabajo y otras esferas de vida social (Mayblin y Course 2014 en Napolitano 2016).

Tan pronto llegaban al primer punto de recepción en Metetí, los viajeros eran enumerados, examinados y vacunados; su información biométrica, comparada con la base de datos de la Interpol. Si no había motivo de alarma, se les permitía continuar hacia un segundo parador situado en La Peñita, normalmente pasando una o dos noches en la comunidad de Bajo Chiquito, donde no había plataforma oficial alguna para recibirles. Notablemente, se sabe que el Servicio Nacional de Fronteras (una policía militarizada) incurre regularmente en prácticas de hostigamiento contra cualquiera que brinde asistencia a los agotados y a veces extraviados viajeros. Retenidos hasta que las autoridades costarricenses permitían su traslado al enclave fronterizo de Paso Canoas, grupos de hasta cien personas eran enviados a El Golfito, para después encaminarse hacia La Cruz o Peñas Blancas, localidades cercanas a la frontera nicaragüense (Winters 2019; Mora Izaguirre y Winters 2019)[2].

Jericho contrajo una dolorosa infección ocular en La Peñita. La administración del albergue autorizó su traslado a una clínica, aunque fue él quien costeó el tratamiento. Debido a que le fue prohibido dejar el dispensario, tuvo que confiar su tarjeta de débito a los agentes migratorios asignados para custodiarlo, quienes al volver aseveraron que solamente habían podido retirar la mitad de los fondos en su cuenta. Le tomó más de una semana acceder a un cajero automático y desmentir a los oficiales panameños. Los abusos cometidos por autoridades a todos los niveles son vicisitudes cotidianas para los jóvenes africanos que viajan por América Latina.

Gráfico 1

[Imagen no disponible]

Ruta Kumasi-TijuanaJericho completó el viaje transatlántico en cuatro días. Debido a las rígidas políticas migratorias en Panamá, comenzó el trayecto por tierra en Ecuador. Pedro Roa Ortega. 2021.Figura original publicada en Revista nuestrAmérica. Depositado en Zenodo: DOI https://doi.org/10.5281/zenodo.5646655

> Afortunadamente, uno de los muchachos en mi grupo me ayudó y después llamé a un amigo en Estados Unidos, él hizo una colecta. Entrar a Costa Rica fue fácil, ahí la gente te ayuda mucho. En Nicaragua fue difícil, tienes que pagar ciento cincuenta dólares y cruzar es muy peligroso. El

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

> gobierno debe estar colectando bastante dinero porque mucha gente entra. En Honduras, esperamos toda una semana a que nos dieran el pase, pero en Guatemala no paramos ni un día. Estuvimos detenidos casi una semana en Tapachula antes de que nos permitieran viajar a Tijuana.

Implementados desde una estrategia de seguridad nacional y externalización de fronteras, por lo cual no podría denominárseles parte de una política abierta, los dispositivos de recepción y traslado mencionados modificaban temporalmente las más severas condiciones del tránsito. En particular, Costa Rica fraguó un modélico manejo humanitario sancionado por la ley (Mora Izaguirre y Winters 2019). No obstante, pese a los efectos altruistas, el cambio del paradigma de control al de administración (Geiger y Pécound 2010 en Kron 2010) le ha transformado en un "país frontera" (Sandoval 2005 en Kron 2010, 40). Antecedente significativo de ello es que a partir de 2003 el gobierno impuso visados "para no residentes" y con esto dio fin a las facilidades de ingreso bajo el status de turista, beneficio al que la mayoría de los "ciudadanos" del "Sur Global" tenía acceso hasta entonces (Kron 2011, 72). En Costa Rica los nexos imaginarios entre movilidad transnacional y amenaza encubierta se solidifican a través de marcos normativos que son "el fundamento legislativo-institucional para la criminalización y la penalización" (Kron 2010, 48). Prácticas de fronterización en constante despliegue y repliegue, donde el Estado y entidades no-estatales o no-nacionales, pero sobre todo, conexiones e infraestructuras transnacionales dan forma a contextos de movilidad humana constituidos históricamente. En las profundidades de la vinculación de México y Centroamérica con Estados Unidos se ha edificado un tríplice fronterizo (Sandoval-Garcia 2015 en Mora Izaguirre y Winters 2019). Un sistema de tránsito compuesto por fuerzas dinámicas entrecruzadas que, en algunos casos, reflejan agendas geopolíticas no oficializadas (Kron 2013 en Mora Izaguirre y Winters 2019). Lo anterior no significa que los gobiernos de los países latinoamericanos sean mero "objeto de coerción o de incentivación" de la hegemonía estadounidense y organismos supranacionales, al contrario, se trata de agentes que persiguen y afirman "sus propios intereses" (Kron, 2011, 55). Particularmente, en el contexto mexicano sería desaconsejable "desmarcar el análisis" de la movilidad transnacional africana del "tránsito irregular" proveniente de países centroamericanos (Narváez 2015, 121)[3].

Jericho completó el viaje de Quito a Tijuana en cinco meses y para la fecha de nuestra entrevista (9 de abril de 2019) había abandonado la idea de obtener asilo en Estados Unidos, concentrado en regularizar su estatus ante el Instituto Nacional de Migración (INM) por medio de la Comisión Mexicana de Ayuda al Refugiado (COMAR).

> Cuando llegué la idea era cruzar, pero al pensar sobre mi situación, sin documentos, sin dinero, nada, me di cuenta de que la única opción era quedarme. Número uno, necesitas a alguien, un sponsor, que viva en Estados Unidos y pueda recibirte. Yo no tengo a nadie, mis amigos allá no tienen papeles. Número dos, incluso si te dejan salir pronto del centro de detención, aunque también pueden dejarte ahí por más tiempo, meses y meses, ¿cómo vas a vivir si nadie puede ayudarte? Quedarme aquí sin papeles también es un problema porque así no se consiguen buenos trabajos.

Experiencias de clandestinidad

En este trabajo se presentan coyunturas donde la solicitud de asilo en Estados Unidos no era parte de un plan específico previo y el umbral de fuga se convirtió en horizonte de viaje toda vez que el punto de huida inicial probó no ofrecer condiciones de vida aceptables. Esta circunstancia les distingue de la

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

mayoría de las personas que llegan a la frontera norte de México, conglomerado que incluye flujos procedentes de Centroamérica (Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua), el Caribe (Haití y Cuba), Sudamérica (Venezuela, Colombia, Ecuador y Brasil), Medio Oriente (Siria e Irak) y otras partes de Asia (Afganistán y el Subcontinente Indio). En este sentido, el relato de Jerome destaca. Aseguró nunca haber estado interesado en tal solicitud e hizo hincapié en una de las mayores odiseas de la movilidad transnacional clandestinizada: tabula rasa en la "intersección de los caminos" (Hardt y Negri 2000, 215), o aprender a vivir como arrojado por segunda vez a un mundo de imperativos kinéticos (Sloterdijk y Ziegler 2006). Él también intentó establecerse en Quito, pero tras dos meses, reanudó el trayecto.

> ¿Si no hay trabajo para los ciudadanos, qué puede esperar un migrante? Sí, porque yo soy una especie de ingeniero práctico. También sé hacer negocios. Sí, yo vivía muy bien, estaba a cargo de todo. Aquí tengo que empezar desde cero, como si acabara de llegar a este mundo y recibir donaciones de la gente [risas]. ¡Pero si antes solía usar y vender la mejor ropa! ¿Ahora tengo que vestir prendas usadas? ¡Ay, Dios mío! ¡Es una pena! [risas] ¿Me entiendes? Es duro, pero tienes que aceptarlo. A veces quieres gritar [risas] y la gente te mira extraño. Pueden ser pensamientos como 'no puedo hacer esto, no puedo hacer aquello', pero tienes que dominarlos, si no, enloqueces.

> Mi historia es diferente. Si alguien hubiera podido explicarme cómo sería la selva en Panamá, habría regresado a Ecuador o buscado otro lugar en África. Llegamos […] no sé cómo describirlo. En la montaña más grande, me enfermé. Llovía mucho esa noche. Las personas en mi grupo avanzaban. Era como escalar al cielo. Todos se movían rápido, no podían esperarme. Estaba muy enfermo, solo y no sabía a dónde ir. Así pasé una semana, sin comida, solo con el agua de la lluvia. Yo le pedía a Dios. Él me rescató a través de dos personas, un hombre de la India y una mujer de Burkina Faso. Una mujer muy fuerte. Cuando parábamos a descansar, la miraba y pensaba: 'si ella nos deja atrás, al menos ahora caminaré con este hombre que también es débil' [risas]. Encontramos a unas personas oriundas. Les gritamos: '¡aquí, ayuda!' Ellos respondieron: '¿dólar?' Dijimos que sí y entonces nos llevaron cerca del primer campo en su bote. Diez días después, mientras estaba en recuperación, uno de los guardias me contó que al llegar todos estaban convencidos de que no sobreviviría. Ese es Dios.

Jerome figura la posibilidad de no haber viajado al encuentro de una experiencia que, como la filosofía heideggeriana, cree dependiente del conocimiento. En su relato aparece algo de la experiencia interior (Bataille 1973 en Esposito 2003) encarnada, pero no incorporable, ajena a las definiciones porque bordea "lo invivible" (Foucault 1994 en Esposito 2003, 190) y "lo ineludible" (Cavell y Nielsen 1973, 457). Inscripciones significantes, formas y ritmos de una historia contada en el lenguaje de la epopeya y lo milagroso (Ngwa, 2017). La afirmación 'ese es Dios' quizá denota un "estado más allá de toda duda y conocimiento" (Cavell y Nielsen 1973, 461) contraparte de la incertidumbre que en El Darién se aviva a cada paso. La narración recuerda la "valencia mesiánica" que regularmente acompaña a la movilidad transnacional clandestinizada: pueblos y almas peregrinas "hacia el Reino de Dios" (Campese 2017, 41), "protagonistas" de la "era de las migraciones" (Castles y Mier 2003 en Campese 2017, 33).

Al margen de cualquier debate sobre la existencia de Dios, discusión que, por lo demás, en apego estricto a la filosofía de la religión, solo conlleva resoluciones vacuas pues la respuesta anhelada constituye en sí misma un error lógico. En este trabajo se opta por el entendido de que Dios no es el nombre de un ser individual. Dios y el ser religioso, tal como muestran las experiencias místicas, son intraducibles al lenguaje que las personas usan para expresar su fe (Cavell y Nielsen 1973). Así, por una parte, se advierte que ningún concepto teológico útil para estudiar movilidades transnacionales clandestinizadas como

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

proceso y conjunto de fuerzas productivas, reivindicativas o altivas, puede representar "el télos de la dynamis histórica" sin que ello remita a la ausencia de lo político y los muros autocráticos; no hay "meta" sino "final", esto es, no existen puntos y rutas fijas ni definiciones unívocas de su orientación, pero sí la "intensidad mesiánica del corazón que pasa por la desgracia del sufrimiento" (Benjamin 2018, 319-20).[4] Por otra parte, se confirma que narraciones como la de Jerome muestran íntegramente la eficacia de conceptos teológicos que son "necesariamente" políticos (Lloyd 2011, 265).

Llamativo al auricular y la lente antropológicas, aparte de analizar las narrativas y creencias religiosas como actividades sociopolíticas (O'Neill 2012), un punto donde los discursos teológicos y de la devoción popular convergen es que las manifestaciones de Dios en el mundo y la vida de los seres humanos nunca son contingentes: Dios es concepto y realidad (Cavell y Nielsen 1973). Más aún, el hecho de que "la experiencia y comprensión de fe" de los fieles, esto es, el esfuerzo cotidiano de una interpretación sacramental de la realidad y la historia, no es ni más ni menos legítimo que el afán del estudio erudito de los textos sagrados, e incluso puede brindar importantes ventajas hermenéuticas este (Campese 2017, 16). De tal modo, se entiende que los enunciados sobre Dios son también enunciados sobre el mundo, pero no porque Dios esté o tenga una particular relación con ese mundo "preñado con catástrofes" (Sloterdijk y Ziegler 2006, 38), sino porque un discurso sobre Dios solamente puede articularse como discurso sobre lo que ocurre en el mundo: la gran paradoja formada de microparadojas favorables y desfavorables (Cavell y Nielsen 1973).

Las narrativas religiosas alrededor de vivencias abruptas, itinerarios constituidos por pendientes y barrancos, cumbres y océanos, pero también destellos providenciales y camaradería terrenal, de ordinario insisten en la importancia de la decisiones y responsabilidades propias. Sin embargo, a menudo su hermenéutica expresa una suerte de "no-elección" (O'Neill 2010, 140). Así, no se trata solamente de afirmar la fe en Dios, sino de una interpretación lógica de la realidad donde nada ocurre sin interdicción divina. Una "cierta actitud que es religiosa" acerca de todo lo que le rodea y por la cual alguien advierte la mano de Dios en el mundo tal como este se "revela a su experiencia" (Cavell y Nielsen 1973, 463-4). Porque Dios está en el mundo natural, inmanente a "los movimientos de las cosas y las personas" (Schmitt 2005 en Lloyd 2012, 748).

> En Nicaragua comenzó otro viaje porque el presidente no permite que pases. Creo que se paga según la persona, algunas más, otras menos. Tienes que cruzar por el mar en la noche. Pero ese no es un mar, es el océano que lleva a cualquier parte y tú vas en un bote pequeño sin luces. Después te suben a una pickup y no les importa si alguien cae. La policía y el ejército están vigilando por todas partes. Recuerdo que a un chico camerunés lo asesinaron ahí mismo. Mucha gente muere, pero nadie sabe. Ellos simplemente pueden disparar cuando te ven. Gracias a Dios todo fue muy rápido. Honduras es diferente, ahí tienes que ir con los militares, pero estás libre. En Guatemala pasas por migración, ellos te dan otro papel. En Tapachula te ponen en un autobús directo a Tijuana. Solo permiten bajar para comprar comida, pero ellos deciden cuándo, no tú. En los tres días de camino hay varias revisiones.

Nadie pasaba más de unas cuantas horas en territorio nicaragüense, pues en caso de ser detenidos, aun habiendo cubierto la cuota de entrada, los viajeros eran devueltos inmediatamente a Costa Rica. Esta fue la administración estatal de una economía ilegal y filtro de selección paralelos a una agresiva campaña de asedio (Vílchez 2016 en Mora Izaguirre y Winters 2019) a lo largo de una frontera "porosa y permeable" (Kron 2010, 50). En contraste, la postura de las autoridades hondureñas y guatemaltecas se apegaba a un principio de indolencia planificada. No impedían la entrada y el tránsito, pero tampoco proporcionaban

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

otro servicio que la emisión de documentos temporales. En estos casos eran organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil, generalmente vinculadas a alguna institución religiosa, las encargadas de resarcir las lagunas creadas por la omisión de los estados.

Al momento de nuestra entrevista (13 de mayo de 2019) Jerome vivía en México desde hace un año con cuatro meses. El objetivo era regularizar su situación migratoria para entonces hacer valer el derecho a reunificación familiar y de este modo favorecer la entrada de su esposa al país. Pese a que había decidido establecerse, el porvenir era incierto.

> Ahora, mientras hablo contigo, solo creo una cosa: Dios tiene un plan. ¿Ves? Eso es lo que he aprendido en este viaje. Tú puedes pensar muchas cosas, pero definitivamente vas a terminar haciendo algo diferente. Como te dije, yo solo buscaba un lugar donde estar. Todos mis amigos querían ir a Estados Unidos, pero yo no veo porqué. El problema es obtener un buen trabajo, porque en Tijuana los empleadores saben que los africanos buscan dólares, no pesos [risas]. Ahora estoy en la construcción, pero empecé limpiando automóviles. Quiero alejarme de esos trabajos, aunque sin papeles es lo único que queda. ¿Ves? Si obtengo los documentos, ganaré mi libertad. Podré acceder a un mejor empleo y hacerme cargo de mí mismo, sin depender de nadie.

Ruleta latinoamericana

Para Mohamed, el viaje hacia la frontera norte de México también se fraguó después de intentar avecindarse en Sudamérica, región que desde mediados de la década de los noventa registra flujos continuos provenientes de países como Senegal, Nigeria, Congo-Kinshasa, Angola, Eritrea y Somalia, entre otros más, generalmente con destino a Brasil y Argentina, donde existen políticas de rostro humanitario, pero que a nivel práctico son “abiertamente restrictivas” (Reiffen y Winters 2019, 16). Pese a no recordar la fecha exacta de su partida, durante nuestra conversación (22 de mayo de 2019) rememoró el año con cinco meses que pasó en São Paulo, realizando pesadas labores por un sueldo que nunca iba más allá de los trescientos dólares mensuales.

> Si hay que pagar renta, ese salario no vale nada. Es muy difícil sobrevivir, por eso vine acá. Cuando dejé mi país no tenía idea. Debido a la forma en que salí, no pude hacer un plan. Tuve que trabajar para ganar un poco de dinero. Es lo que pasa, como decía mi mamá: ‘todo te encuentra en la vida’. Tienes que seguir tu destino, porque no se puede esperar en casa a que la vida te vaya a encontrar. Hay que dejar el miedo, yo soy así. Anduvimos por la selva tres noches y cuatro días. En nuestro grupo había mucha gente. No quería esperar a que todos caminaran juntos porque tardaríamos una semana y yo traía poca comida. Nos separamos y más tarde encontramos bandidos. Cinco personas, dos tenían revolver y tres machete. Les entregamos todo porque si protestas te matan. Después atacaron a otro grupo. Dispararon dos veces. Tengo un amigo de Guinea, mataron a su hermana. También a un muchacho togolés lo mataron. Ese día me ha marcado, fue muy duro. Además, el viaje fue difícil porque tenía pocos ahorros y había que gastar en comida, transporte y cama. Aunque fuera un bebé, tiene que pagar. Cuando viajas así cualquier cosa puede suceder, eso hay que aceptarlo. No sirve de nada quejarte. Dios dice: hay mal y bien, si no está eso, el mundo no puede moverse, y si tú eres hombre de Dios la vida no te va a engañar, no te detengas a juzgar lo que encuentras en el camino.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Gráfico 2

[Imagen no disponible]

Ruta Conakry-TijuanaMohamed completó el viaje transatlántico en dos días. Como muchos otros viajeros africanos, antes de encaminarse rumbo norte, buscó establecerse en Brasil. Pedro Roa Ortega. 2021.Figura original publicada en Revista nuestrAmérica. Depositado en Zenodo: DOI https://doi.org/10.5281/zenodo.5646671

En la economía política del tránsito de los jóvenes africanos por América Latina los cuerpos se vuelven dinero vivo (Gualtieri 2014) y las vidas objetivo directo del poder (Esposito 2013). En la marca móvil (Mudimbe 2007) que es una frontera política o simbólica, la vida humana es fuente inagotable para la producción de riqueza (Bedau y Triant 2009 en Anidjar 2011). Ahí donde la "tradición kinética de la modernidad" impone la tendencia al "movimiento hacia más movimiento" (Sloterdijk y Ziegler 2006, 37), su vertiente biopolítica encumbra "la figura del sobreviviente" al nivel de máximo ideal: la vida sin importar en qué circunstancias (Anidjar 2011, 716). Una temática que no se tratará aquí, pero que quizá señale un aporte útil al debate sobre la movilidad transnacional como posible derecho humano. Recordar solamente que cualquier retórica de (re)sacralización de la vida humana debe sortear enormes lagunas porque la vida se define como un 'estado vivo' orgánico y natural, y también como esferas de relaciones sociales en movimiento, lo cual es, precisamente, uno de los mayores puntos de contención para el humanismo (Agamben 2002 en Napolitano 2016).

Narraciones como la de Mohamed aluden al hecho de que la vida humana es absolutamente precaria, que depende de "condiciones sociales y políticas" particulares, y no solo de un "impulso interno a vivir", pues si bien esta pulsión se halla "apuntalada" en una economía libidinal constitutiva, son aquellas condiciones las que hacen la vida biológica humanamente vivible (Butler 2010, 40). Categorías y conceptos que remiten al campo de las antinomias kantianas: autosacrificio, solidaridad, esperanza y entereza frente a contingencias del destino o la aquiescencia divina (Crapanzano, 2003). Principios lógicos vinculados a la "creación de mundos" (Reshaur 1992, 724) y dwelling en la cotidianidad de la vida (Ingold 2000), antes que cualidades que guían o inspiran acciones sociales (Arendt 1963 en Reshaur 1992).

Se entiende por economía libidinal o economía de los afectos un sistema de intercambio (concreto y abstracto) de significaciones simbólicas, incluso más evocadoras que la ideología, pero también más inestables, multiplicitas e impredecibles (McAlister 2008; Stewart 2007 en O'Neill 2010). Sistemas fundamentalmente inmateriales cuyo análisis exige abandonar todo concepto a-histórico de las emociones humanas y concentrar la atención en las interacciones dialécticas entre lo político y lo afectivo (Rosaldo 1983 en O'Neill 2010). Este concepto permite además acercarse a la "textura" religiosa (Garriott y O'Neill 2008, 390) que recubre los itinerarios de la movilidad transnacional africana entendida como territorialidad del ser, afectos que atraviesan materia y substancia, espacios y medios (Napolitano 2016). Discursos y praxis de "igualdad y solidaridad" (Hardt y Negri 2000, 406), lo político fundamentado en la "lógica premoderna" de "caritas" (Holsinger 2008, 472)[5] y la movilidad transnacional como representante de una "ontología contraimperial" (Hardt y Negri 2000, 363). Asimismo, el concepto de tradición queda mejor bosquejado en términos de comunidad e historia, cuando se remueve de toda connotación normativa y se admite su esencia paradójica autonómica (Lloyd 2011).

> En Tapachula pasé detenido diez días. Tuve suerte, hay personas que tardan más de un mes. Después compré un boleto para Ciudad de México y luego Tijuana. Gasté más de ciento treinta dólares. Quería comenzar el trámite de asilo allá, pero decidí venir aquí porque me han dicho que hay trabajo y otros africanos que me pueden apoyar. Así somos nosotros. Por ejemplo, si el

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

> muchacho que me ha ayudado para llegar a México desde Panamá, si viene aquí, no conoce a nadie y yo tengo un cuarto, ¿lo dejaré en la calle? ¡No! Yo voy a socorrerlo. La vida es así, como decimos: 'la mano que da es la misma que recibe'.

El gobierno mexicano también implementó (en colaboración con la OIM y ACNUR) medidas gradientes de control blando y duro, administración de limbos jurídicos cuyo objetivo era facilitar la entrada y salida de personas a través de filtros de seguridad, al tiempo que proporcionaba algunos servicios básicos como alimentación, transporte, alojamiento y emisión de documentos de corta validez. Acciones inadecuadas e insuficientes (Torre-Cantalapiedra y Yee-Quintero 2018), evidencia del más notorio modelo de externalización de fronteras en Latinoamérica. Desde hace treinta años, México es una gran frontera arterial caracterizada por la proliferación de lugares de circulación y obstrucción, a efecto de políticas difusas y ambiguas, donde el poder calcula y materializa sistemas que propician movimientos progresivamente más fluidos y multidireccionales, pero también interrumpidos, arriesgados y costosos (Vogt 2017 en Mora Izaguirre y Winters 2019). Aquí, el estado ya no se limita a controlar la circulación de seres humanos. Ahora administra flujos y hace de su territorio una frontera in extenso equipada con diversos instrumentos de detención y expulsión, a la luz de su creciente importancia como "país de tránsito y receptor" (Trejo y Anguiano 2007 en Torre-Cantalapiedra y Yee-Quintero 2018, 88), en el marco de un régimen global que formaliza la exclusión de los indeseables y la inclusión subordinada de los indispensables (Mezzadra 2005). Específicamente, la frontera de Tijuana se sitúa en la "encrucijada de estrategias soberanas y disciplinarias" (Agudo 2019, 86) "vinculadas con distintos periodos y proyectos de dominación imperialista" (Zusman 2006 en Agudo 2019, 83).

> Yo buscaba el asilo en Estados Unidos, pero es complicado, necesitas conocer a alguien adentro, si no, te deportan. Prefiero quedarme, en Tijuana puede haber una oportunidad para mí. Tengo un amigo, él me ha ayudado muchas veces desde Brasil, vive en Nueva York, pero ha dejado de responder mis llamadas, así que esa esperanza se terminó. Otro amigo, un paisano que también quería cruzar, ahora vive en Ciudad de México y tiene residencia permanente, él me ha dicho: 'para qué arriesgarte a la deportación, aquí tienes mucho por lograr'. Fue así como cambié de idea. Aquí, allá, es lo mismo. Yo no puedo decir: 'no me gusta esto o aquello'. Lo único importante es que Dios hizo el mundo muy grande para que encuentres y defiendas tu vida. Aprender a vivir como extranjero, porque la vida puede cambiar en cualquier momento, esa idea hay que tenerla.

Conclusiones

C

Circunscripta a la angustia y amenaza de muerte, pero también a profusas esperanzas y empeños, la movilidad transnacional proveniente de África en Latinoamérica es vida social y método de mejora económica para retomar proyectos interrumpidos o desconfigurados. Narrativas dramáticas en praxis comunitarias (De Certeau y Brammer 1992) que simbolizan una suerte de heroísmo contemporáneo (Riccio 2001 en Adeyanju y Oriola 2011; Napolitano 2016). Empero, la etnografía que sostiene este trabajo sugiere, más que una heroica, acaso un Eros de la movilidad que contribuye a la formación de sujetos hermenéuticos y a la producción de fenomenologías teológico-políticas transnacionales, no solamente esbozos narrativos histórico-biográficos, sino lógicas, discursos y praxis ético-políticas particulares (De Araujo y Gebauer 2016; Napolitano 2016; Ngwa 2015; O'Neill 2010; Pandolfo 2007). Seres humanos errantes (Acevedo y Echeverri 2018; Echeverri 2016), redimidos "política, económica y

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

ontológicamente, a través de la ruta" (Castro Neira 2019, 25-6). Sujetos poscoloniales antiteleológicos (Williams 1997) cuyos itinerarios y tribulaciones asemejan a la figura del peregrino (Clifford 1997; Bredeloup 2013), aunque este ensayo ha optado por la noción genérica de viajero, pues abordar este interesante matiz exige un repaso extenso y minucioso sobre aspectos específicos a cada narración. A propósito, se recurre al tropo itinerario para dar cuenta de la tensión entre textualidad y experiencia; trayectorias y senderos, rebotes e interrupciones, las narraciones itinerantes de los jóvenes africanos en Latinoamérica no son solo reminiscencia viva del pasado colonialista; también explican rutas, medios estéticos, sensoriales y espacio-temporales del ser "de otro modo" en movilidad, procesos abiertos ante la incontestable realidad presente, anhelos y esperanza ante el porvenir (Butler 2006; 1997 en Napolitano 2016, 57).

Las figuras y los vocabularios político-teológicos en el marco del "ser para la muerte y la lucha de vida" en los itinerarios de la movilidad transnacional clandestinizada, expresan las formas que los fieles encuentran o crean para transitar la degradación y precarización, mediante discursos y praxis escatológicas que funcionan como vínculos reparadores (Pandolfo 2007, 347). Es decir, relaciones que permiten al creyente, nauta del lenguaje, adaptar universos simbólicos y materiales en la intersección de cuerpos, historias, fuerza de trabajo y devoción religiosa (De Certau y Giard 2007 en Napolitano 2016). Se toma nota para futuras investigaciones, la posibilidad y el interés de situar un análisis antropológico más allá de la producción de significados (Orsi 2005 en Napolitano 2016), hacia "el trabajo de la fe" y las economías afectivas de bordes tempo-espaciales, fenomenologías, narrativas y testimonios transnacionales(Napolitano 2016, 179).

Este ensayo comprueba que hablar de creencia religiosa en modo alguno significa que, en ausencia de toda razón, una persona cree en un Ser llamado Dios. Fe y racionalidad no son inherentemente antitéticas (Cavell y Nielsen 1973). En este trabajo se decide por una perspectiva enfocada a los "signos de lo trascendente" y la propensión humana a navegar órdenes simbólicos, más allá del presente inmediato y lo que, de otro modo, se vive como una experiencia absolutamente fragmentaria (Caspar 1981, 139). Lo que también puede denominarse creación religiosa conlleva mecanismos de defensa frente al avance de las fuerzas de la muerte; creación doble, "envoltorio metafísico y estético" de lo político, la esperanza de renacer a la vida y "una historia por venir" (Mbembe 2016, 302-3). Esta "significancia metafísica" y "lógica" de la "fe inductiva" (Caspar 1981, 139-40) posee un enorme potencial social revolucionario, sobre todo, porque ninguna tradición puede clamar potestad sobre conceptos fundamentales como esperanza (Brueggemann 2002 en Msabah 2018). Este es un concepto en particular potente y problemático; ensamblaje histórico y escatológico "imposible", así como participación en la lucha que es parte de la obra de Dios (Lloyd 2011, 277); no solamente cúmulo afectivo o artilugio cognitivo, y menos, mera cualidad sociocultural. En la "estructura de la esperanza" la fuente y el objeto recaen sobre la misma entidad, tal como ocurre en la tesis hegeliana sobre el deseo (Crapanzano 2003, 25).

La huida (a veces sin retorno) de lugares hostiles y empobrecidos que se vuelven inhabitables es un "acto de redescubrimiento" ahí donde la violencia "destruye, abandona, remapea geografías, historias y sistemas de creencias", pero también da ocasión a "la creatividad individual y colectiva, el ingenio, la imaginación y la inventiva" (Ngwa 2017, 219). ¿Permite lo anterior hablar de flânerie poscolonial? (Williams 1997). Tal vez, sobre todo considerando que en la dialéctica "del callejeo" (Benjamin 2005, 425) el flâneur es en sí mismo objeto de consumo y "mercancía" (Benjamin 2005, 77).[6] Investigaciones críticas que examinan la movilidad africana subsahariana hacia Estados Unidos vía conceptos como "migretud" o "irse a todo precio" (Eveng 2018, 142-3), suman a esta hipótesis. En efecto, las personas

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

como Jerome, Mohamed y Jericho son sospechosas, miradas “por todo y por todos” (Benjamin 2005, 425), sus itinerarios y vidas, clandestinizadas. Son pobres y van sin documentos, su piel es negra y sus costumbres foráneas. O al revés, primero está el fenotipo, el lenguaje, las creencias y más tarde viene la distinción de clase y ciudadanía. Huyen para no morir y viajan porque desean la vida. Heimatlichkeit (Sloterdijk y Kovacsics 2008, 28) que insiste en las formas de hacer-lugar (Winters 2019; Reiffen y Winters 2019). Una tierra a la que preliminarmente no les une otra cosa que su propia fuerza productiva, donde es posible articular cuerpos, comunidades y geografías con “ecologías, ideologías y economías de vida” (Ngwa 2015, 856-7).

Desde luego, sea cual fuere el aparato conceptual elegido, este deberá afinarse en clave diaspórica (Wabgou 2016). Quizá en parte “deseo nómada” (Bredeloup 2013, 171), lo cierto es que los jóvenes africanos crean o encuentran “nuevos pasos translocales y transculturales” (Sow 2007 en Wabgou 2016, 70-1). En los relatos, “buscar” y defender la vida implica “movilizar una filosofía de la acción” (Bredeloup 2013, 175) y una narrativa crítica de redención que es producto histórico del mundo globalizado y fenómeno global (Williams 1997). Redes y relaciones sociales transnacionales que probablemente son parte de la misión histórica duboisiana de los pueblos africanos y sus diásporas alrededor del mundo. Consciencia (doble) cuyo núcleo reside más en la memoria compartida (recordar y conmemorar) antes que un territorio común (Gilroy 1994 en de Araujo y Gebauer 2016; Eze 2011). Una historia de “sistemas micropolíticos y microculturales” vivientes (Gilroy 1990 en Hamdoune 2020, 48), arraigados en el movimiento: la conciencia diaspórica es proceso, no esencia (Gilroy 1993 en de Araujo y Gebauer 2016). Durante el tránsito esta metaestructura transnacional diaspórica, basada en lazos afectivos e identidades comunitarias, proporciona financiamiento y apoyo moral en momentos decisivos. Ahora bien, pese a que no todos los movimientos al exterior de una comunidad (étnica, nacional, regional, continental u otra) son movimientos diaspóricos (Zeleza 2010), este trabajo infiere que los flujos procedentes de África en América Latina son historias (culturas, identidades, naciones, etcétera) que se mueven a contrapelo de las totalidades y absolutos del racismo antinegro, la homogeneización neoliberal y las nuevas formas de esencialización de las diferencias fenotípicas (Gilroy 1990 en Hamdoune 2020; Gilroy 1994 en de Araujo y Gebauer 2016). Éxodos contemporáneos que pueden entenderse como “movimientos sociales” (Mezzadra 2005, 94)[7] representantes de la “demanda existencial” de “ser-en-el-mundo” del África negra (Gordon 1997 en Bassey 2007, 915), en el contexto de las yuxtaposiciones y los distanciamientos entre africanidad y negritud (Mbembe 2005 en Kasanda 2016). Reclamo que también implica un “compromiso existencial” con la “libertad” asequible para las personas que luchan contra el empuje del poder cuyo objetivo es hacer de ellas otra cosa que seres humanos (Cone 1999; 1997 en Lloyd 2011, 274-5).

A la par de estos sistemas transnacionales y diaspóricos deben considerarse las acciones de ciudadanos, organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil, así como otros entes institucionales, que no solo aliviaban las condiciones más onerosas del tránsito, sino llegado el caso, también facilitaban la estadía temporal o indefinida (principalmente) en Brasil, Argentina, Ecuador, Colombia, Costa Rica o México (Álvarez Velasco 2020; Mora Izaguirre 2017 en Mora Izaguirre y Winters 2019; Wagbou 2016). Los itinerarios presentados integran episodios de movilidad acelerada o precipitada, al igual que periodos de inmovilidad forzada (Agudo 2019). Transitoriedades que en ocasiones rebasan el paradigma transnacional (Drotbohm y Winters 2021), especialmente cuando este no se adentra en la dimensión metafórica planetaria que emana de las diásporas africanas, sus trayectorias y lugares cotidianos (De Araujo y Gebauer 2016)

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

América Latina reproduce la tendencia mundial que subordina los derechos humanos, así como el derecho positivo de los estados y el derecho internacional público, al paradigma de la seguridad nacional y externalización de fronteras, convirtiéndoles en instrumentos políticos antes que jurídicos (Ntambwe 2010). Este amplio abanico de "pasajes" está determinado por criterios que, guisa de la legalidad, son la fuerza principal que incita las "condiciones de clandestinidad" (Mezzadra 2005, 27) que hacen más "vulnerable" y "dañable" (Butler 2010, 30-1) la vida de las personas en route. Clandestinidad entendida como abstracciones jurídicas, políticas y sociales (De Genova 2002 en Álvarez Velasco 2020, 145). En los peores casos, de acuerdo con sus propias características, las fronteras latinoamericanas funcionan como "máquinas de muerte" (Esposito 2013, 28). Generalmente, dependen de regímenes mixtos cuyo endurecimiento político-jurídico establece "en valor" y reconduce "en proporciones económicas" los efectos de la clandestinización, para luego explotar el "excedente (de autonomía)" que la movilidad, los itinerarios, las redes y relaciones transnacionales producen (Mezzadra 2005, 148). A distintas escalas, estos regímenes incorporan modelos de "gestión migratoria" que combinan "agendas humanitarias, de desarrollo y de seguridad", además de promover un efecto despolitizante entre organizaciones y activistas, la opinión pública y los mismos viajeros (Geiger y Pécound 2010 en Kron 2011, 77). Estrategias que priorizan un enfoque de administración de riesgos e institucionalización (formal e informal) de los "elementos y procesos dinámicos" que hacen de la movilidad transnacional un conjunto de relaciones sociales (Karakayali y Tsianos 2007 en Kron 2010, 42). Procesos de gestión coordinada e implementación de estrategias políticas, logísticas y tecnológicas diseñadas para amedrentar, dificultar y dirigir, es decir, gobernar el movimiento de seres humanos antes, durante y después del cruce transfronterizo (Casas-Cortes et al. 2015). Políticas contradictorias e incoherentes que en ocasiones extienden territorial y jurídicamente "las misiones" y funciones de las fronteras nacionales (Kearney 2004 en Agudo 2019, 82). En Latinoamérica, "los marcos jurídicos de cada país estructuran" y producen categorías ("migrante clandestino", "solicitante de asilo", "refugiado", o apátrida) utilizadas para desdibujar la responsabilidad de los Estados "en la creación del fenómeno que pretenden controlar" (Acevedo y Echeverri 2018, 118), o al menos, administrar.

Sobre el sistema de protección internacional en Estados Unidos y México, se apunta lo siguiente. Pese a que tener un sponsor no es requisito legal para presentar una solicitud, en la práctica, las cortes y los jueces de migración estadounidenses, última instancia a la que un solicitante puede apelar su expulsión del país, toman muy en cuenta este factor. En el corredor San Diego-Tijuana, se ha identificado un incremento sustancial de peticiones rechazadas bajo premisas improcedentes o ilegales, así como proliferación de abusos que van de la desinformación deliberada a la intimidación de solicitantes y las personas voluntarias que les asisten (Isacson y Meyer 2017). Atropellos en ocasiones coordinados entre dependencias de ambos países y en sincronía con la gestión transfronteriza de un sistema de citas preasignadas (París Pombo 2018) que antecedió al polémico programa (en teoría extinto) Migrant Protection Protocols (MPP). En México, donde hace poco la cifra total de solicitudes de asilo alcanzó un máximo histórico, la sumisión, incapacidad y negligencia de las autoridades también ha constituido un escenario poco alentador. Habrá que esperar para saber lo que el cambio de gobierno en Estados Unidos traerá en términos de políticas de movilidad humana dentro y fuera de sus fronteras. Los efectos económicos y políticos globales de la COVID-19 son ya un factor estructural. La pandemia ha sido y será utilizada por gobiernos en todo el mundo para impedir o limitar al máximo el movimiento de personas que huyen de la violencia y la pobreza.

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia

Gráfico 3

[Imagen no disponible]

Comparación de rutas transatlánticas e intercontinentales que incluyen traslados aéreos, marítimos y terrestres Pedro Roa Ortega. 2021.Figura original publicada en Revista nuestrAmérica. Depositado en Zenodo: DOI https://doi.org/10.5281/zenodo.5646679

Generado automáticamente con el visor de <JATS>Studio a partir de XML-JATS. Un aporte gratuito a la academia