

TENSIONES Y POROSIDADES

TENSIONES Y POROSIDADES
FRONTERAS QUE RESIGNIFICAN LA VIDA

Evelia Arteaga Conde
Roxana Rodríguez Ortiz
(*Coordinadoras*)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

EDITORIAL ITACA

Tensiones y porosidades. Fronteras que resignifican la vida,
de Evelia Arteaga Conde y Roxana Rodríguez Ortiz (coords.)

D.R. © 2020 Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Dr. García Diego 168, colonia Doctores
Del. Cuauhtémoc
C.P. 06720, Ciudad de México
www.uacm.edu.mx
ISBN: 978-607-8692-19-4

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

Primera edición: 2020

D.R. © 2020 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
tel. 55 5840 5452
itaca00@hotmail.com
ed.itaca.mex@gmail.com
www.editorialitaca.com
ISBN: 978-607-8651-39-9

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo

Evelia Arteaga Conde

Roxana Rodríguez Ortiz

9

PRIMERA PARTE. TENSIONES, 15

Prácticas autoinmunes de la política
mexicana en materia fronteriza

Roxana Rodríguez Ortiz

17

Límites y transgresiones en la frontera:
estados y migrantes en un mundo
de movilidades desbordadas

Nivia Marina Brismat

37

Tensiones y porosidades
en las perspectivas críticas marxistas
del derecho en América Latina

Mylai Burgos Matamoros

53

SEGUNDA PARTE. POROSIDADES, 81

Cancún: el ir y venir en la vida
de mujeres migrantes

Celia Arteaga Conde

83

Los límites porosos de lo mortal
en Grecia

Evelia Arteaga Conde

103

Juan Rulfo y Héctor Tizón:
fronteras que se encuentran

Sandra Raquel Martinelli Herrera

125

Sobre las autoras

139

PRÓLOGO

Este libro es resultado del trabajo de discusión, análisis y reflexión que tuvo lugar en el Seminario Permanente de Estudios Fronterizos (SPEF), correspondiente al grupo de investigación del mismo nombre en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), durante el segundo semestre de 2018 y el primero de 2019.

No es la primera vez que publicamos las investigaciones realizadas durante nuestros encuentros —un libro anterior lleva por título *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib* (2016)—. Consideramos que estos esfuerzos de escritura grupal permiten un abordamiento teórico de problemáticas particulares que se inscriben y se escriben en las fronteras no sólo territoriales o políticas sino también simbólicas y semánticas.

En el SPEF nos damos cita profesoras e investigadoras de diferentes disciplinas y licenciaturas así como investigadoras externas y estudiantes de licenciatura y posgrado internos y externos. Por ello nuestras reuniones son fuente de inspiración para investigadores que inician sus indagaciones y para quienes ya hemos hecho camino en la academia; ello permite una polifonía de miradas sobre un determinado tema, en este caso las tensiones y porosidades que observamos en las fronteras.

En la presente investigación consideramos las fronteras al margen del estudio clásico de la geopolítica ya que optamos por indagar los límites que generan hilos de continuidad y que se transforman en rupturas porosas, particularmente en aquellas donde se resignifican la vida y la muerte, el éxodo y la migración, las discontinuidades de los bordes.

Nuestra premisa inicial surgió en agosto de 2018, durante la presentación del texto de Sandra Martinelli, quien llevó a cabo un estudio comparativo de dos literaturas lejanas en el tiempo y en el espacio; un ensayo que nos permitió ubicar las inquietudes personales y canalizarlas para transgredir los límites naturales justamente al dar vida a la muerte, lo cual es un fenómeno re-

corriente en nuestro incipiente siglo y en todas las fronteras que cruza la movilidad humana.

Una vez que tuvimos claro el tema de las discusiones para el SPEF, definimos los objetivos del mismo, es decir tematizar el concepto de frontera desde la multidisciplina, reflexionar desde diferentes saberes y activismos las nociones de *tensión* y *porosidad* en relación con dicho concepto, y mostrar la relativa plasticidad del corpus de los estudios fronterizos desde la transdisciplina.

En función de estos objetivos generales, las integrantes del grupo de investigación nos propusimos reflexionar sobre las porosidades y tensiones o contradicciones que existen en las fronteras; tomaremos dichos fenómenos como el eje articulador de diferentes disciplinas, en este caso la literatura, las letras clásicas, la filosofía, el derecho, la sociología y la antropología. Por supuesto, hemos considerando distintos objetos de estudio así como metodologías particulares.

La complicación de reunir coherentemente diversos enfoques disciplinarios sobre una misma temática nos parecía un reto abrumador pues cada una de las autoras, desde su área de especialidad, buscaba compaginar sus procesos creativos con la reflexión colectiva. El enfoque filosófico deconstruye el mapeo conceptual-espacial del corpus clásico de los estudios fronterizos para desarrollar nuevas metodologías de investigación, mismas que son encaminadas a proponer otras categorías del fenómeno fronterizo desde la perspectiva de la ontología social, mientras que desde la ciencias sociales se analiza la tensión que existe entre los Estados y su voluntad de controlar a la población que irrumpe y transita en su territorio y las prácticas de los migrantes que interactúan con estas restricciones.

Desde el punto de vista del derecho, es obligado reflexionar sobre las tensiones, contradicciones y comunicaciones que se establecen entre algunos autores de los marxismos jurídicos con respecto al pluralismo jurídico como hecho y como concepto medular del pensamiento jurídico crítico, con lo cual se enfatizan las tensiones de esta relación.

Finalmente, desde las letras clásicas se analizan las diversas formas en las que los griegos vivieron las fronteras entre la vida y la muerte, lo mortal y lo inmortal, con miras a mostrar la porosidad que existía en dichos límites, mientras que desde la literatu-

ra se hace visible la vigencia de ciertos escritores indispensables en estos tiempos no sólo por el valor literario de sus obras sino porque nos invitan a pensar y a pensarnos diferente: con menos límites, con menos fronteras.

En función de lo anterior, hemos dividido el presente libro en dos partes. La primera aborda las tensiones producidas en las fronteras geopolíticas, las cuales son ocasionadas por los Estados-nación para disuadir la movilidad humana que atraviesa continentes —África-Europa, principalmente—. Esta sección se aproxima asimismo a las recientes caravanas migrantes en América, las cuales son resultado de la violencia, el crimen organizado, la explotación de los bienes naturales y la falta de oportunidades.

La segunda parte examina la porosidad de las fronteras simbólicas e intertextuales que subsisten en la cotidianidad de las mujeres migrantes quienes, en un medio cultural ajeno, reproducen sus propias lógicas de supervivencia para reinventarse, a veces reproduciendo sus propias desigualdades; mujeres que viven en la delgada línea entre la vida y la muerte —un eterno problema del ser—, así como entre el éxodo y la memoria de quienes escriben para sobrevivir a la pérdida y abandono de sus propios recuerdos.

Primera parte. Tensiones

Hemos llamado a esta primera parte “Tensiones” porque con ellas se viven la política pública y el derecho internacional en un mundo globalizado donde la movilidad humana, más que contribuir al intercambio cultural, como sucedió hace más de 3 mil años, es simplemente un lastre para la mundialización de las economías.

En ese sentido consideramos importante evidenciar que la ausencia de políticas en materia migratoria y fronteriza, así como la inexistencia de un estado de derecho en muchos de los países receptores de migrantes —Estados Unidos y la Unión Europea, principalmente— y especialmente en los países de tránsito, como México, se debe no sólo a la falta de capacidad sino

también de voluntad por parte de los gobiernos y gobernantes en turno.

Esta primera parte del libro consta de tres capítulos. Iniciamos con el texto de Roxana Rodríguez Ortiz “Prácticas autoinmunes de la política mexicana en materia fronteriza”. En él se deconstruye la política de México en materia fronteriza durante los últimos seis años y de frente a las caravanas migrantes de las personas centroamericanas (2018-2019) que atraviesan México para solicitar asilo en Estados Unidos. Esta deconstrucción se lleva a cabo a partir de tres categorías del modelo epistemológico de la frontera, las cuales están desarrolladas en *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas* (2014): se trata de la frontera vertical, la frontera de la securitización y la frontera glocal. Dichas categorías, aplicadas al proceso autoinmune, permiten analizar por qué y cómo se da el aumento de la borderización y securitización de las fronteras del norte y sur de México, lo mismo que el aumento de las políticas de externalizar fronteras y de tercer país seguro que implementó Estados Unidos en colaboración con México.

Nivia Marina Brismat escribe el texto “Límites y transgresiones en la frontera: Estados y migrantes en un mundo de movi- lidades desbordadas”. En este trabajo analiza al Estado moderno y sus mecanismos para controlar el libre movimiento de las personas fuera y dentro de sus fronteras, y las prácticas de los actores sociales en su interacción con estas restricciones. Se concluye que las tensiones y contradicciones entre los principios estatales y los derechos para ejercer la libre movilidad de las personas no se solucionarán si no se transforman sustancialmente los principios del control estatal de la movilidad, tal y como funcionan actualmente.

“Tensiones y porosidades en las perspectivas críticas marxistas del derecho en América Latina”, de Mylai Burgos Matamoros, es el trabajo con el que culmina esta primera sección. El texto analiza el modo como se expresan los límites porosos entre los denominados iusmarxismos dentro del pensamiento jurídico crítico latinoamericano. Sin querer ser exhaustiva, pues no es posible abarcar todas las escuelas ni todos los autores y grupos de pensamiento, la investigación se centra en un acercamiento inicial de análisis crítico comparativo a perspectivas epistémicas

co-metodológicas de las tradiciones iusfilosóficas en estudio, y a cómo se enuncian algunos conceptos utilizados o contruidos por dichos autores o escuelas de los marxismos jurídicos en América Latina. La finalidad es comenzar un diálogo entre nosotros mismos, en el que se aborden las diferencias que nos distancian y las conexiones que nos aproximan.

Segunda parte. Porosidades

El título de esta segunda parte deriva del trabajo epistemológico que realizamos en el SPEF y se refiere a la posibilidad de pensar las fronteras no como un límite, un muro o una valla, sino como una oportunidad de ir más allá de lo que los propios Estados-nación nos quieren hacer creer a partir del discurso de soberanía, de seguridad nacional versus seguridad humana. Es decir, para nosotras las fronteras no son un límite sino una realidad que posibilita las condiciones para proponer una ontología social limítrofe, que pueda ser igualmente aplicada a políticas públicas como a modelos de sociedad, y es por ello que tomamos ejemplos de otras culturas, especialmente de la literatura para dar cuenta de la porosidad de las fronteras.

El primer trabajo de esta segunda parte lleva por título “Cancún: el ir y venir en la vida de mujeres migrantes”. Fue escrito por Celia Arteaga Conde, quien a partir del trabajo de campo presenta las maneras en las que las mujeres migrantes en Cancún viven la porosidad de los límites en las zonas principales de esa ciudad (las supermanzanas y las regiones), y especialmente en “El Crucero”, un lugar de paso, de tránsito, de estancia, de socialización, de convivencia y de múltiples encuentros, donde la gente va y viene: una frontera porosa donde coinciden los habitantes de Cancún (independientemente de su lugar de residencia); un lugar donde se llevan a cabo actos lícitos e ilícitos y se “permite” la prostitución y la venta de artículos piratas; un lugar de escape y de esparcimiento al mismo tiempo. Un espacio vivo que contribuye a la reproducción de las relaciones socioeconómicas desiguales.

Evelia Arteaga Conde escribe el texto “Los límites porosos de lo mortal en Grecia”, para aludir a la porosidad de las concepciones de los límites entre la vida y la muerte de los griegos de la Época Clásica. Arteaga Conde realiza este análisis a partir de los epitafios de la zona ática. Dichos testimonios son fuentes invaluable de conocimiento, debido a que si bien muchas veces no son reflejo de comportamientos individuales, sí lo son de ideales de la sociedad que los creó. En ellos se pueden descubrir las diferentes maneras en las que la sociedad griega concebía la vida y la muerte: algunas veces estrictamente alejadas una de otra y a veces estrechamente unidas. El objetivo del análisis era adquirir y presentar un conocimiento más profundo de dicha sociedad, la cual ha influido fuertemente en la nuestra y en nuestro presente.

Cerramos esta segunda parte y el libro con un ensayo realizado por Sandra Martinelli, sobre dos textos: *La casa y el viento*, una novela de Héctor Tizón y *Talpa*, un cuento de Juan Rulfo. El ensayo se titula “Juan Rulfo y Héctor Tizón: fronteras que se cruzan”. Este texto aborda los puntos de intersección de ambas narrativas para ejemplificar cómo la literatura une y trasciende lo meramente ficcional y se enraíza en el ámbito humano, traspasando fronteras, límites y exilios, ya sean internos o externos. La tierra, el destierro, la soledad, el despojo, el exilio, la pobreza, la desazón, la traición, el desarraigo, etcétera, son temas que campean en ambos relatos y se erigen en protagonistas rompiendo las fronteras geográficas, discursivas e incluso temporales.

Tensiones y porosidades. Fronteras que resignifican la vida no sólo da cuenta de nuestro quehacer académico, también indaga y reseña nuestro estar en el mundo. Un mundo globalizado que cada vez se cierra más al otro, al que es distinto, pobre y padece una doble exclusión: la de su país de origen y la de su destino. Confiamos en que lo vertido en este libro sirva de catalizador para retratar no sólo las tensiones diarias a las que nos enfrentamos como ciudadanas, sino especialmente para trabajar con las porosidades de las fronteras; esos espacios de intercambio que posibilitan un mundo distinto donde todas cabemos sin importar de dónde venimos ni a dónde nos dirigimos.

*Evelia Arteaga Conde
Roxana Rodríguez Ortiz*

PRIMERA PARTE
TENSIONES

PRÁCTICAS AUTOINMUNES DE LA POLÍTICA MEXICANA EN MATERIA FRONTERIZA

Roxana Rodríguez Ortiz

Cuando comencé a estudiar los límites, los bordes, las fronteras entre la literatura del norte de México y la literatura del sur de Estados Unidos, me di cuenta de que los estudios fronterizos no se referían únicamente a la investigación sobre el espacio o las fronteras geopolíticas, o a la importancia del otro o de la diferencia; también y principalmente aludían al estudio de la ontología social, a la metáfora del *acontecimiento* político y filosófico en las fronteras territoriales que dividen a un Estado-nación de otro.

De ahí que en los últimos años me haya dedicado a desarrollar el *modelo epistemológico de las fronteras* (Rodríguez, 2014a y 2016), que consiste en deconstruir el mapeo conceptual-espacial del corpus clásico de los estudios fronterizos y migratorios, considerando diferentes zonas de convivencia fronteriza en distintos continentes, como Unión Europea-África, Europa-Medio Oriente, Palestina-Israel, Marruecos-España, Marruecos-Argelia, Estados Unidos-México y México-Centroamérica.

Me refiero al estudio de las zonas de convivencia fronteriza¹ (y no solamente a la frontera geopolítica), la cual es una de las nueve categorías que desarrollé en los últimos años haciendo estudios comparados entre continentes para entender el fenómeno fronterizo en el mundo; para ello, parto de que la frontera territorial es el límite administrativo entre dos o más países, las zonas de convivencia fronteriza son más que un muro, un marco o un límite: son la posibilidad del *acontecimiento* por venir y la posibilidad de pensar un Estado de derecho basado en una hospitalidad incondicional.

¹ Llamo zonas de convivencia fronteriza a los espacios territoriales que comparten dos o más comunidades que pertenecen a dos o más países y cuyas delimitaciones geopolíticas están dadas de forma artificial; por lo tanto, la convivencia se establece —a pesar de los controles de seguridad— en función de intercambios que no sólo son comerciales sino también culturales, simbólicos o históricos.

Así pues, en este capítulo deconstruyo la política en materia fronteriza de México durante los últimos seis años y de cara a las caravanas migrantes de las personas centroamericanas que atraviesan México para solicitar asilo en Estados Unidos. En dicha política el territorio, la soberanía y la ciudadanía son piezas clave en una apuesta por la seguridad nacional (versus seguridad humana) a partir de tres categorías del modelo epistemológico de la frontera (Rodríguez, 2014a): frontera vertical, frontera de la securitización y frontera glocal. Dichas categorías aplicadas al proceso autoinmune que expondré a continuación, me permiten analizar por qué y cómo se da el aumento de la borderización y securitización de las fronteras del norte y sur de México, así como las políticas de externalizar fronteras y de tercer país seguro que implementó Estados Unidos en colaboración con México.

He dividido el texto en tres apartados. En el primero explicaré el triple suicidio al que se refiere Derrida cuando habla de autoinmune, considerando los tres momentos que lo conforman (suicidio simbólico y estratégico, trauma y repetición). Después aplico cada uno de estos momentos de las prácticas autoinmunes al modelo epistemológico de la frontera para deconstruir la política en materia fronteriza de cara al fenómeno de la movilidad que cruza el país con base en las tres categorías arriba mencionadas. Finalmente elaboro una serie de conclusiones en función del reto al que convoca la movilidad humana: un Estado de derecho democrático.

El 9/11 y el triple suicidio

El proceso autoinmune, según Derrida, consiste en el “triple suicidio” que ocurre cuando un cuerpo insiste en destruir su propia protección. Para explicar este triple suicidio es apropiado distinguir entre la función de inhibir el sistema inmunológico para que el cuerpo afectado acepte a todos los “intrusos” mediante el uso de un inmunosupresor (por ejemplo, un trasplante de corazón),²

² Jean-Luc Nancy escribió el texto *Intruso* para referirse al trasplante de corazón que le realizaron, no sin hacer una reflexión política personal sobre lo que implica que un cuerpo rechace al intruso. En este texto empleo analógicamente

mientras que la autoinmunidad consiste en eliminar las defensas inmunitarias cuando el cuerpo se protege contra su propia autoprotección.

Para este capítulo situó la propuesta del concepto de autoinmunidad en la entrevista (realizada por Giovanna Borradori a Derrida) llamada “Autoinmunidad: suicidios reales y simbólicos. Un diálogo con Jacques Derrida” (Borradori, 2003: 85). Existen otros dos textos en los que Derrida desarrolla la noción de autoinmunidad: “Fe y saber: dos fuentes de religión en los límites de la sola razón” (1996) y *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (2005).

En estos tres textos, Derrida ejemplifica en diferentes capas la formalización de la ley o el proceso autoinmune, a partir del texto “Fe y saber”, con la asunción de “la comunidad como auto-co-inmunidad (ya que lo común de la comunidad tiene la misma carga —*munus*— que lo inmune), como entorno a la auto-co-inmunidad de la humanidad —y sobre todo de lo humanitario auto-inmunitario—. En este sentido, “autoinmune” es una categoría que podría entenderse como aporía, *différance* o antinomia, términos que no son sinónimos pero que necesitan “el acontecimiento de la decisión interruptora” (Derrida, 2005: 54) para ser entendidos y aplicados al fenómeno fronterizo.

En *Canallas*, Derrida enfatiza la noción de la democracia por venir, un “reenvío, una remisión o aplazamiento, un envío o aplazamiento”, donde el proceso autoinmune funciona como antinomia, pero sobre todo como *différance*. Antinomia entre libertad e igualdad. Como dice Derrida: “La democracia siempre ha sido suicida, y si hay un por-venir para ella es a condición de pensar de otro modo la vida y la fuerza de la vida” (Derrida, 2005: 52). La *différance*, en cambio, consiste en que la democracia se difiere para experimentar innegablemente la alteridad del otro.

En “Autoinmunidad: suicidios reales y simbólicos”, Derrida ejemplifica este triple suicidio con el acontecimiento denominado simbólicamente 9/11 (el ataque a las Torres Gemelas en 2001). En dicha entrevista analiza las causas que provocaron un “acto de terrorismo internacional”. Para ilustrar el proceso autoinmu-

el rechazo a las personas migrantes en diferentes niveles como parte de las prácticas autoinmunes que propicia el gobierno mexicano.

ne del 11 de septiembre, Derrida ubica tres momentos que dan lugar al triple suicidio antes mencionado: un doble suicidio simbólico y estratégico (político y económico); el trauma, aludiendo al hecho de que lo peor está por venir; y la repetición, entendida como el círculo vicioso de la represión.

El primer momento, un doble suicidio, simbólico y estratégico. Cuando las Torres Gemelas y el Pentágono fueron atacados, según Derrida, ocurren estos suicidios. El primero sobre el emblema económico, mientras que el segundo asalta el corazón militar y administrativo de Estados Unidos. Los ataques contra estos dos lugares simbólicos se produjeron desde dentro y es por esta razón que Derrida también alude a dos suicidios: el suicidio de los secuestradores, quienes fueron entrenados para ello, y paradójicamente, el suicidio de quienes los entrenaron.

El segundo momento se refiere al “trauma” producido por el futuro —lo que está por-venir—, pues se desconoce dónde y cuándo sucederá otro ataque. El traumatismo está incluso en el nombre de la Ley y en el nombre del evento repetidamente nombrado como un evento importante: el 9/11. Nombre que también evoca la amenaza de que lo peor está por venir, en lugar de señalar que lo peor ya está ocurriendo.

Para Derrida este escenario es peor que la Guerra Fría porque el sistema geopolítico ha cambiado desde la caída del Muro de Berlín. Ya no existe la confrontación de dos bloques (Estados Unidos y la antigua Unión Soviética [URSS]); ahora los que fueron entrenados para atacar también son actores principales: las redes terroristas árabes-musulmanas, equipadas y entrenadas durante la Guerra Fría, también están en guerra con el mundo.

El tercer momento es el círculo vicioso de la represión; cuando ésta se usa para controlar el miedo al otro, reproduce lo que se busca controlar: el miedo, el odio y el duelo causados por el acontecimiento principal, el 9/11; por lo tanto, en lugar de identificar las causas de las agresiones terroristas, reproducen una y otra vez las guerras contra el terrorismo. Y este círculo de represión exige la instrumentalización racional de la política de fronteras cerradas, no sólo como un discurso sino también como una práctica.

Como se ha visto, el triple suicidio requiere tres momentos (suicidio simbólico y estratégico, trauma y repetición) que consideraré para probar las prácticas autoinmunes de la política fronteriza en México en tres categorías del modelo epistemológico de la frontera de cara al fenómeno fronterizo y migratorio en el presente siglo: la frontera vertical, la frontera de la securitización y la frontera hospitalaria.

Prácticas autoinmunes de la política en materia fronteriza

Caravanas migrantes han ido y venido por México, solamente que no se denominaban ni se concebían de esa forma porque estaban completamente invisibilizadas pues las personas migrantes se subían a “la bestia” (tren de carga que atraviesa el país), no cruzaban por las ciudades y llegaban al norte del país sin que se notaran. No fue hasta que varias defensoras de los derechos humanos empezaron a denunciar la violencia sistemática a la que se exponían en su cruce por México, cuando se hicieron visibles para el resto de la población, especialmente después del 1 de abril de 2011, con el hallazgo de las 47 fosas en San Fernando, Tamaulipas, y de 193 cuerpos de migrantes en tránsito que no fueron identificados en su totalidad por la negligencia del Estado mexicano.

Una vez que “la bestia” dejó de ser la opción de miles de personas, alrededor de 350 mil personas cruzan anualmente nuestras fronteras. Debido a distintas medidas políticas en materia migratoria, las cuales promovieron el uso de retenes y redadas en diferentes puntos del trayecto de dicho tren, y a causa de que al ser de uso privado se emplearon agentes de seguridad para que impidieran a las personas migrantes subirse a “la bestia”, se trazaron otras rutas más caras y más peligrosas, mientras que las demandas de solicitud de asilo y refugio aumentaron.

¿Por qué aumentaron las solicitudes de asilo y refugio en México, cuando hemos sido un país de exportación de mano de obra barata desde hace casi un siglo, y de tránsito y destino (deportación de mexicanos y refugio de centroamericanos) en el último lustro? La respuesta es clara: cambiaron los contextos de la mo-

vilidad humana a causa de la mundialización de las economías, de la precarización de las condiciones de vida y debido a la falta de oportunidades para tener una vida digna en los lugares de origen de las personas que migran, ya sea por las guerras civiles y el crimen organizado, o bien por la violencia generalizada de la que es víctima la población vulnerable: niños, niñas no acompañadas, mujeres y comunidad LGTTBI. Pero sobre todo se recrudecieron las políticas en materia fronteriza a favor de la seguridad nacional, mediante prácticas autoinmunes que están provocando la propia destrucción de un Estado de derecho democrático que supedita su política migratoria a presiones económicas de Estados Unidos y a un supuesto derecho internacional.

Para analizar las prácticas autoinmunes que identifiqué en la política fronteriza del país, deconstruyo los “tres recursos del terror” que se han acumulado durante el siglo XXI de cara a la movilidad humana y particularmente a las últimas caravanas centroamericanas que han cruzado México (diciembre de 2018, febrero y abril 2019).

Aplico el modelo epistemológico de las fronteras que consiste en identificar los puntos diegéticos teoréticos desde una lógica multi-dimensional, espacial y temporal, en función de tres planos conceptuales: frontera vertical, frontera de la securitización y frontera glocal. Para ello emplearé la metodología matricial (planos de contenido basados en redes de significación) que desarrollé desde los inicios de mis investigaciones, y que consiste en elaborar una matriz temática o una matriz conceptual.

Las matrices temáticas tienen un triple objetivo: *a)* evaluar esquemas de indicadores transversales; *b)* esbozar un panorama general de la problemática estudiada y *c)* construir enunciados formales de aplicación práctica (proposiciones, ya sean estrategias, metas o políticas) a partir de las redes de significación.³ Por su parte, las matrices conceptuales tienen asimismo un triple objetivo: *a)* establecer proposiciones de contenido basadas en ca-

³ Véase la matriz temática “Enfoques y ejes rectores de una política migratoria-fronteriza integral y transversal”, en Rodríguez (2014: 87-89). En esta investigación se emplean como expresiones sinónimas “matriz temática” y “matriz conceptual”, dadas las características de los documentos que analicé, documentos elaborados desde las propias organizaciones de la sociedad civil que narran

tegorías analíticas previamente elaboradas; *b*) enunciar los puntos diegéticos teoréticos y *c*) esbozar las lógicas transformadas en el horizonte de posibilidad teórico a partir de las redes de significación.⁴

En ambos casos (matrices temáticas y matrices conceptuales), las redes de significación constituyen las referencias transversales representadas dentro de las celdas de la matriz; dichas redes pueden estar enunciadas ya sea por una serie de conceptos o categorías (como en el caso de la matriz que elaboro en esta ocasión), o bien con datos, como se observa en la matriz temática antes mencionada. Esto no significa que el análisis vaya de lo general a lo particular, o viceversa, ni que las redes de significación sean las definiciones de los planos de contenido. Las redes de significación, en todo caso, son asociaciones abstractas que cada investigador determina en una matriz transversal.

En el caso de la Tabla 1, las categorías analíticas son: frontera vertical, frontera de la securitización y frontera global. Los puntos diegéticos a partir de los cuales se elabora la enunciación son los tres momentos del triple suicidio analizado por Derrida (simbólico y estratégico; trauma, y círculo vicioso de la repetición).

En el centro de la matriz situó las redes de significación, las cuales resultan de cruzar los planos de contenido con la diégesis teorética y con las tres categorías analíticas de frontera que conforman el modelo epistemológico de la frontera. En cuanto a las redes de significación que se observan en el centro de la matriz, me refiero a diferentes problemáticas que se observan en el día a día de las personas migrantes en cualquiera de las fases del ciclo migratorio (origen, tránsito, destino, retorno); dichas problemáticas son provocados por la ausencia de políticas claras y de un eficiente Estado de derecho; por la corrupción, el crimen organizado y la violación de los derechos humanos.

y denuncian los hechos y las acciones a las que se enfrentan los migrantes y refugiados en su cruce por México.

⁴ En el caso de la presente investigación considero necesario hacer la distinción entre matrices temáticas y matrices conceptuales, debido a que los documentos que empleo para las celdas que componen las redes de significación, a diferencia de la investigación anterior, son conceptos que circunscriben las diferentes discusiones teóricas contemporáneas (estado del arte).

TABLA 1
*Matriz de las prácticas autoinmunes
 de la política mexicana en materia fronteriza*

Categorías / momentos	I. Doble suicidio: simbólico y estratégico.	II. Trauma: lo peor está por venir.	III. Repetición: círculo vicioso de la repetición.
Frontera vertical	Desplazamiento y diversificación irregular de la movilidad.	Crimen organizado, corrupción, política fronteriza mexicana supeditada a los intereses estadounidenses.	Asesinato, secuestro y desaparición de personas migrantes.
Frontera de la securitización	Externalizar la frontera norte de México al sur del país.	Plan Puebla-Panamá, Programa Frontera Sur, México tercer país seguro.	Deportaciones masivas de personas migrantes, ya sea de Estados Unidos a México o de México a Centroamérica.
Frontera glocal	Pacto global migración, Agenda 2030.	Política de control migratorio; migración, regulada y normada.	Programa de Desarrollo integral con Centroamérica. Frontera interregional.

Diseño y conceptualización: Roxana Rodríguez, 2019.

Los sucesos que he seleccionado para este capítulo dan cuenta de los cambios y transformaciones de la política pública que hacen palpable la continuidad de la política en materia fronteriza y migratoria del gobierno mexicano, siempre en sintonía con los intereses de Estados Unidos, no así de las personas migrantes y solicitantes de refugio.

Frontera vertical: suicidio simbólico y estratégico

Las fronteras verticales están trazadas en el imaginario colectivo de quienes cruzan ya sea un solo país (como las personas migrantes centroamericanas que cruzan México, un territorio de 32 entidades federativas que mide casi lo mismo que la parte occidental del continente europeo) o bien varios países (como lo hacen los refugiados sirios), entre ellos algunos pertenecientes al espacio Schengen, como Grecia, Hungría, Austria y Alemania, y también otros países donde no se permite el libre tránsito, como la Antigua República Yugoslavica de Macedonia (ARYM), Albania y Bulgaria. En ambos casos, la frontera vertical se traza de sur a norte.

Desde hace un lustro, por lo menos, comienza a evidenciarse que el crimen organizado, junto con agentes federales y locales, han cooptado las rutas migratorias haciendo más inseguro, complicado y caro el recorrido de sur a norte; pero no fue sino hasta mediados de 2014 que aquello que se vislumbraba como una carencia de políticas en materia migratoria, en realidad atendía a un llamado de Estados Unidos para que México duplicara en su frontera sur los esfuerzos antimigratorios estadounidenses en la frontera norte, mediante el Programa Frontera Sur, que ha provocado la deportación de miles de centroamericanos y el internamiento de cientos de personas en las estancias migratorias, a pesar de que muchas de esas personas solicitan una visa humanitaria, dada la violencia que existe en sus países de origen.

El hecho de que el gobierno mexicano haya decidido tomar ciertas medidas para desacelerar los flujos migratorios centroamericanos, como el Programa Frontera Sur, es una decisión que no se vincula a la protección de los derechos humanos de los migrantes ni con el enfoque de seguridad humana del Programa Especial de Migración. En todo caso, responde a la política de seguridad nacional y de securitización de las fronteras.

El hecho de llevar a cabo redadas en la parte superior del tren con agentes encubiertos del Instituto Nacional de Migración (INM), orilló a las personas migrantes centroamericanas a buscar otras rutas, como el transporte de carga vía carretera o por mar. Éstas son rutas más peligrosas, más costosas y en ellas los migrantes demoran más en llegar a su destino, si es que no los detienen para deportarlos o para enviarlos a las estaciones migra-

torias, donde pueden permanecer meses antes de que se resuelva su situación migratoria, lo cual es, a todas luces, una violación institucional de sus derechos.

Es evidente que existe un fuerte impulso del gobierno estadounidense para frenar y disuadir en diferentes niveles la migración centroamericana. El primer paso fue presionar al gobierno mexicano para que impulsara acciones de securitización, como el Programa Frontera Sur, y hacerlo desistir de implementar el Programa Especial de Migración; el gobierno estadounidense también negoció con los gobiernos centroamericanos, que hasta entonces se habían mantenido al margen de la problemática de sus connacionales en territorio mexicano, pero que se beneficiaron con la corrupción imperante en los fenómenos migratorios y fronterizos.

Lo que no es tan evidente es si estas acciones tendrán un desenlace fortuito para la región, o si implicarán el cierre de las fronteras con muros y/o vallas, como ya sucede en el norte de México; o si se podrá frenar la corrupción o se alentará a los grupos criminales que obligan a los centroamericanos a migrar, para “disuadir” a los migrantes.

La frontera vertical, en la que se ha convertido México para las personas migrantes centroamericanas, es resultado de la política (anti)migratoria de por los menos los últimos tres sexenios, y le da continuidad al doble suicidio: es simbólico, porque la topografía del país lo hace tierra fértil para las múltiples vejaciones encubiertas por el mismo sistema que reproduce la criminalización migratoria; y es estratégico, porque el control migratorio es la moneda de cambio para hacer *lobby* en la firma del Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC).

Frontera de la securitización: lo peor está por venir

La frontera de la securitización (el uso del neologismo es intencional) se deduce de la necesidad de resguardar el territorio de los “bárbaros”, “terroristas”, “refugiados” o “migrantes sin papeles”, mediante fortificaciones tecnológicas, cercas, muros, barreras, mallas, vallas, sensores de calor y movimiento y demás recursos materiales que inhiben la intención de cruzarla. Para

ello los gobiernos destinan un amplio porcentaje del gasto público. Esta categoría incluye las fronteras geopolíticas internas y externas, e incorpora el glosario previamente empleado para ello por otros teóricos: frontera natural, frontera artificial, frontera científica, frontera de tensión, frontera de expansión, frontera de presión, frontera inteligente, frontera militar.

Es un reto ininteligible hacer el recuento y la proyección de seis años de política migratoria y fronteriza del país, a partir de la frontera de la securitización que instauró la anterior administración, especialmente porque el gobierno de Peña Nieto no se caracterizó por desentenderse del fenómeno migratorio ni del fenómeno fronterizo, como tampoco por hacerse responsable de los derechos de las personas migrantes que retornaban a su país (mexicanos deportados) o se hallaban de tránsito (centroamericanos).

No fue una administración omisa porque desde un inicio se observó el rumbo que tomaría el gobierno de Enrique Peña Nieto, en concordancia con los acuerdos previos ya existentes con Estados Unidos, específicamente el Plan Puebla Panamá, que culminan con el Programa Frontera Sur (2014) y el programa del tercer país seguro (que se puso en marcha especialmente con la caravana migrante de diciembre de 2018), es decir, el gobierno federal apostó una vez más por la seguridad nacional y no por la seguridad humana.

Hablar de un programa gubernamental de políticas públicas, como es el Programa Frontera Sur, que carece de un documento oficial, salvo por algunas referencias en páginas de internet del gobierno (que incluso ahora ya no se encuentran disponibles), resulta kafkiano;⁵ aun así, es posible mencionar las implicaciones que este programa tiene para los flujos migratorios en el país.

En este sentido, más que hablar de resultados, sugiero que consideremos las “cinco líneas de acción” del Programa Frontera Sur (paso formal y ordenado, ordenamiento fronterizo y mayor seguridad para los migrantes, protección y acción social a favor de los migrantes, corresponsabilidad regional, coordinación

⁵ Sigue disponible el link, no así el contenido: <<https://www.gob.mx/presidencia/migracion/que-es-el-programa-frontera-sur/>> (consultado el 27 de febrero de 2018).

institucional) para orientar la reflexión en el contexto actual. Estas líneas de acción estaban esbozadas en el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, específicamente en las metas nacionales 1 y 5: México en paz y México con responsabilidad global, respectivamente.

En dicho Plan también se esbozó un modelo de gestión y ordenamiento fronterizo que desde luego se traduce en una política fronteriza vinculada a cuatro situaciones particulares: 1) la securitización de la frontera; 2) procesos de integración con América Latina; 3) factores de desarrollo económico y productividad regional, y 4) prevención y seguridad de los migrantes que se hallan de tránsito.

En función de lo anterior es posible afirmar que la pasada administración federal atendió dos rumbos distintos, disímiles en algunos casos, que dieron lugar a la política del tercer país seguro: por un lado, la orientación de la política exterior —liderada por el *lobby* con Estados Unidos—, que condicionaba y pagaba para externalizar la frontera del norte al sur de México; por el otro lado, el camino tomado por la política interior, donde las organizaciones de la sociedad civil y la academia encabezaban la redacción de la política migratoria y la impulsaban para que llevara a buen puerto, mediante un puntual esfuerzo de incidencia en política pública desde el inicio de la administración de Peña Nieto.

Dicho modelo privilegió la seguridad nacional por encima de la seguridad humana, es decir se priorizó la securitización de la frontera y no la prevención de riesgos y la seguridad de las personas migrantes de tránsito. Las consecuencias ya las conocemos: más vejaciones a migrantes, nuevas y más peligrosas rutas de tránsito, menos transparencia en la detención y traslado de migrantes a las estaciones migratorias y en el seguimiento de las solicitudes de refugiados a la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), entre otras.

La frontera de la securitización refiere al siguiente momento de las prácticas autoinmunes de la política en materia migratoria de cara a la movilidad humana, bajo el argumento de que hace posible dar continuidad a una política de seguridad humana, de borderización del territorio y de xenofobia, como sucedió en Tijuana, Baja California, en diciembre de 2018, cuando un

grupo de personas que conformaban el éxodo centroamericano decidieron cruzar la garita de Otay. El intento fue rápidamente reprimido por las policías local y federal, pero sirvió de pretexto para criminalizar no sólo a las personas migrantes sino también a los y las defensoras de derechos humanos que los acompañaban. Ello dio a Trumpo la oportunidad de enarbolar su discurso de la necesidad de construir el muro en toda la frontera sur de Estados Unidos, bajo el agrumento de que lo peor está por venir: el trauma.

Frontera glocal: la repetición

La frontera “glocal” (juego lingüístico con las palabras “global” y “local”) incorpora otras tipologías además de las ya mencionadas. Engloba fronteras económicas, fronteras del derecho (internacional), fronteras geopolíticas, fronteras supranacionales, la teoría transnacional, la teoría transfronteriza y los modelos de sociedad. Asimismo, esta categoría permite analizar y juxtaponer las distintas instituciones, capacidades y fenómenos que circunscriben al actual (y en transición) Estado-nación —como ciudadanía, territorio, soberanía, democracia, autoridad, jurisdicción, fenómenos migratorios y políticas públicas— y hace posible analizar el fenómeno migratorio en diferentes niveles.

A finales de 2018 la caravana de personas migrantes que habían salido de Honduras entró por la puerta de la frontera sur de México. Unas 3 mil personas cruzaron la frontera de Guatemala y obviamente las reacciones no se hicieron esperar. El primero en brincar fue Trump, quien condicionó el apoyo económico a los países del triangulo norte (Guatemala, Honduras, El Salvador) y a México si sus respectivos gobiernos no se encargaban de frenar la caravana.

El gobierno mexicano (todavía el de Peña Nieto) afirmó que sólo dejaría entrar a quienes tuvieran papeles. A diferencia de las anteriores caravanas, ésta fue singular porque fue más numerosa, por recorrer más kilómetros y porque fue el resultado de un problema político en Honduras. Las imágenes de las oleadas de personas migrantes que cruzaban la frontera sur de México,

muchas de ellas jóvenes, sin duda cimbró la realidad de quienes desconocen las motivaciones para iniciar una caminata tan larga: más de 3 mil kilómetros.

Al convertirse México en país de destino, y no en un cuello de botella, como sucedió en la administración anterior especialmente cuando se implementó el Programa Frontera Sur, la posición de las instituciones y, especialmente, de las organizaciones de la sociedad civil, ha sido completamente distinta. El reto lo están asumiendo las administraciones federal y local en sintonía con la firma de los recientes acuerdos internacionales, específicamente el Pacto Global de Migración, que promueve una migración ordenada, regulada y segura.

Más de 150 países integrantes de las Naciones Unidas, incluido México, firmaron dicho pacto, el cual no es vinculante, es decir los gobiernos no están obligados a ejecutarlo en su territorio. He ahí su primera limitante. La segunda es que los siguientes países se negaron a firmarlo: Estados Unidos, Israel, Australia, Chile, Hungría, Austria, Polonia, República Checa, Eslovaquia y Bulgaria.

No es casualidad que sean precisamente estos países, pues son los que tienen el índice más alto de flujos migratorios, algunos son de tránsito (casi todos los países europeos, incluido Italia que no se presentó), cuyas últimas acciones han ido en la línea antiinmigrante derivada del crecimiento de la ultraderecha en una franja particular de Europa. Mientras que Estados Unidos, Australia y Chile son normalmente países de destino y en las últimas décadas su política migratoria ha sido bastante restrictiva.

Se trata de un pacto humanitario, multilateral y solidario que compromete a los gobiernos, por decir lo menos, a una reforma laboral regional. México no será la excepción, pues es uno de los países, junto con Suiza, que ha liderado la negociación. Esto no es casualidad porque desde la firma del Plan Puebla-Panamá, y después del Programa Frontera Sur, y ahora por la prerrogativa de tercer país seguro, la política en materia fronteriza nacional se ha encaminado justamente a “integrar” a la región conformada por los países del triángulo norte (Guatemala, El Salvador, Honduras) para evitar que sigan cruzando por la frontera vertical en que se ha convertido México y que lleguen a Estados Unidos mediante la figura de tercer país seguro.

Como se sabe, la figura de “tercer país seguro” es una obligación (internacional) de los Estados-nación para con los refugiados que no tienen una garantía de obtener el derecho de asilo en el país que buscan. Todos los Estados están obligados a permitir que los refugiados soliciten asilo, por el principio de no devolución, pero esta concesión depende de cada Estado y no es obligatoria en cada caso individual.

La figura de tercer país seguro significa transferir la responsabilidad de un Estado a otro sin la garantía de que el Estado receptor cumpla con todas las obligaciones relacionadas con los derechos humanos y el derecho internacional de los refugiados. La política de tercer país seguro es principalmente una biopolítica, pues cada gobierno puede hacer excepciones en nombre del Estado de derecho.

El principal reto para que este plan de migración entre México y Centroamérica se haga realidad consiste en que Estados Unidos lo financie, situación que es muy probable porque forma parte de los acuerdos binacionales vigentes y fue la moneda de cambio para la firma del Tratado entre México, Estado Unidos y Canadá; además, en caso de realizarse, le podría dar forma a la cuarta transformación que promovió en campaña López Obrador, quien, entre otros objetivos, pretende reactivar la economía del país echando a andar diversos megaproyectos de obra pública.

Desafortunadamente, lo que observamos a inicios de 2019 fue que la propuesta de una frontera hospitalaria se convirtió en la repetición de una política en materia fronteriza de securitización con otros matices: el gobierno mexicano ofreció visas de trabajo temporales disfrazadas de visas humanitarias, para hacer desistir a las personas migrantes centroamericanas de seguir su camino hacia el norte de México, y organizó diferentes estrategias de control migratorio en el territorio. De esta forma, quienes desisten de inscribirse en el Instituto Nacional de Migración para solicitar su CURP en Tapachula, Chiapas, se registran en Saltillo, Coahuila, o directamente en Tijuana, antes de solicitar asilo en Estados Unidos. En algunos casos los convencen de tomar la opción del regreso “voluntario”.

La frontera glocal se convierte así en el tercer momento o práctica autoinmune, pues con la firma del Pacto Global de Mi-

gración se refuerza el control migratorio, ya no con la externalización de fronteras, sino asumiendo de lleno el rol de tercer país seguro. El objetivo es evitar que las personas migrantes avancen en su tránsito por México para llegar a Estados Unidos, ¿cómo?, mediante la frontera interregional (una categoría más para el modelo epistemológico de la frontera). Dicha frontera consiste en encapsular, en la zona del Istmo, a las personas migrantes centroamericanas y solicitantes de refugio, ahí se estarán desarrollando los proyectos macroeconómicos de la actual administración, en concordancia con el Acuerdo Transpacífico. La frontera interregional ya no corresponde a la frontera territorial del país, sino que incorpora precisamente a los países de la región del Triángulo Norte para, supongo, lograr el desarrollo económico y social de los países de la región.

La movilidad humana, el reto del Estado mexicano

Observo las imágenes del éxodo hondureño varado en la frontera de Guatemala con México, a la altura del río Suchiate, y recuerdo muchas otras imágenes similares en el resto del mundo provocadas por las guerras, la hambruna, el crimen organizado y la falta de oportunidades para garantizar una vida digna. Mi memoria se puede remitir a Ruanda, en 1990, un éxodo que culminó en genocidio un año después de la caída del Muro de Berlín, cuando supuestamente ya había terminado la Guerra Fría, otro crimen que ya muy pocos recuerdan.

Después del reacomodo de las fuerzas geopolíticas, en 2001 sucede el ataque a las Torres Gemelas (el *major event*, como dice Derrida, denominado “9/11”, un triple suicidio), el cual sirvió para cambiar el discurso xenófobo y antiinmigrante por un discurso antiterrorista en todo el mundo, o al menos en el llamado “mundo occidental”. A todo esto, en Latinoamérica, África y Medio Oriente empezábamos a combatir otro tipo de conflictos: los del crimen organizado, el narcotráfico, la pobreza y la hambruna. Las guerrillas no eran las que mandaban sino las pandillas, los “maras”, otras violencias y otras subjetividades.

Nueve años después del 9/11 advino la Primavera Árabe; luego de muchos años de invasión estadounidense en Medio Oriente, los pueblos árabes se levantan contra Mubarak, Gadafi y Al Assad, aliados algunas veces de Occidente. Entre 2011 y 2013 cayeron varios regímenes y otros se mantuvieron, como el de Siria, y en 2011 provocaron lo que se conoce como “la guerra civil”. El resultado de esta guerra lo he visto en pantalla, lo he caminado y lo he padecido: a la mal llamada crisis de refugiados sirios que llegó a Europa en 2011 y no ha cesado hasta la fecha. Se han sumado otros éxodos: los subsaharianos, africanos, iraquíes, afganos, incluso palestinos (Rodríguez, 2016).

América no se queda atrás: el éxodo venezolano empieza también en 2015 y alcanza su apogeo en 2016-2017. Oleadas de personas caminando hacia Colombia nos abrieron los ojos no sólo a la crisis política venezolana sino también a lo que estaba por venir: el éxodo hondureño que vivimos en diciembre de 2018. Ningún país es inmune a la movilidad humana, y menos cuando se es vecino de Estados Unidos. Debería ser nuestra prioridad prever estas situaciones y estar preparados para ellas como sociedad y como gobierno, especialmente porque hemos sido un país expulsor de mano de obra barata, un país de tránsito para migrantes centroamericanos y ahora también un país de retorno.

Las movilizaciones en la calle que tanto nos asombran, las largas caminatas —más de 50 km recorren al día las comunidades hondureña, guatemalteca, salvadoreña y mexicana que atraviesan el país—, sólo buscan una mejor calidad de vida para sus hijos e hijas, condiciones de seguridad humana y derechos sociales que les permitan seguir viviendo. ¿Qué están dispuestos a arriesgar? Todo, incluso su vida. Lo que hacen los refugiados sirios a diario, ¿por qué no lo harían también los hondureños, los venezolanos, los haitianos?

Hasta ahora sólo me he referido a las causas políticas de la movilidad humana, pero seguirán llegando más migrantes, con cuentagotas o en desbandada, y la pregunta sigue siendo: ¿estamos preparados? No, ni como país ni como ciudad, ni como ciudadanos. Cuando el Estado o gobierno mexicano alude a la “crisis de la caravana hondureña” está siendo xenófobo con el éxodo.

No hay una crisis de refugiados, los refugiados no están en crisis, lo que está en crisis es el sistema neoliberal. O asumimos

las narrativas, la gramática de nuestro propio lenguaje y corregimos desde ahí, o lo que se inició como una Primavera Árabe y se convirtió en una guerra civil, en uno o muchos éxodos, también es lo que se enuncia como prácticas autoinmunes de autodestrucción del propio sistema. ¿Estamos listos para ello? Tampoco.

¿Qué salidas reales observo a partir de las prácticas autoinmunes de la política fronteriza contemporánea? En primer lugar, no sobredimensionar los hechos para provocar confusión y miedo al otro. México es un país que puede aceptar, acoger, recibir y ser hospitalario con 15 mil y más refugiados. Ya lo hizo en el pasado, ¿por qué ahora nos conflictúa tanto? ¿La incapacidad y falta de presupuesto asignado a la COMAR es sólo un pretexto para solicitar la intervención del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)?

En segundo lugar, apostar por el desarrollo de la región, pero para ello es necesario cubrir varias aristas en diferentes niveles: la corrupción que azota a los gobiernos de la región, incluido México; la inseguridad y el crimen organizado que acecha las rutas migratorias hasta la frontera sur de Estados Unidos; las causas de la migración centroamericana; la política errática de criminalización, detención y deportación por parte del INM; la falta de presupuesto de la COMAR para contratar y capacitar gente que facilite el trámite de solicitud de asilo-refugio; la política de tercer país seguro en la frontera norte de México; la xenofobia creciente en las comunidades receptoras y de tránsito; la notable intervención de la Organización de las Naciones Unidas —mediante la participación de ACNUR y ahora de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal)—, no sólo en el tratamiento de la movilidad humana sino en el desarrollo económico de la región, y no menos importante, el presupuesto para lograr lo que desde mi perspectiva es la migración cero con apego a la agenda 2030.

Este mismo esquema de migración cero es lo que se propuso la Unión Europea a partir de la mal llamada crisis de refugiados sirios en 2015: una política que consistía en varias estrategias de las que también hemos dado cuenta en este espacio, principalmente de dos: externalizar fronteras y de tercer país seguro (con apego al reglamento Dublín III). Ambas fracasaron si consideramos el cementerio en el que se ha convertido el Mediterráneo en

los últimos años, debido a que también se impusieron sanciones a las organizaciones de la sociedad civil que están dedicadas a salvar vidas en medio del mar. Pero si consideramos que en pocos años se logró disminuir la llegada de personas migrantes y solicitantes de refugio a la Unión Europea, podríamos decir que ha sido exitosa debido, principalmente, a los acuerdos con los países africanos de que se hagan cargo de controlar la migración antes de su salida al mar con tácticas que dejan mucho que desear con respecto a los derechos humanos.

En este escenario local-global se presentó el documento que da forma al Plan de Desarrollo Integral El Salvador-Guatemala-Honduras-México (mayo 2019), propuesto por la Cepal. El documento es interesante y multifactorial, sin duda una agenda de política internacional para la región que concluye con 30 recomendaciones apegadas a los cuatro objetivos generales del plan: desarrollo económico, bienestar social, sostenibilidad y gestión integral.

Una agenda a largo plazo que además de mucha inversión, en primer lugar necesitaría de un cambio de paradigma en la concepción de las políticas fiscal, económica, energética, de derechos humanos, educación, innovación y desarrollo. Un manual de buenas intenciones de difícil aplicabilidad en la región, dada la ausencia actual de un efectivo Estado de derecho, es decir, además del presupuesto, el otro factor u objetivo consiste justamente en saber cómo se va a garantizar la seguridad humana para que se generen todos estos cambios.

Bibliografía

- Borradori, G. (2003), *La filosofía en una época del terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid.
- Derrida, J. (1996), “Fe y saber. Dos fuentes de religión en los límites de la sola razón”, en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, Pensar, Publicar, Creer, Madrid.
- (2005), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid.
- Gobierno de la República (2014), “¿Qué es el Programa Frontera Sur?”, en *Gobierno de la República*, 12 de julio, recupera-

- do en febrero de 2018, de <<https://www.gob.mx/presidencia/migracion/que-es-el-programa-frontera-sur/>>.
- Nancy, J. L. (2007), *El intruso*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Rodríguez O., R. (2014a), *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas*, Eón, México.
- (2014b), “Les limites de l’hospitalité à la frontière entre le Mexique et les États-Unis”, en *Diogène. Revue Internationale des Sciences Humaines*, vols. 2-3, núms. 246-247, Universidad de Francia, pp. 62-75.
- (2016), *Cartografía de las fronteras. Diario de campo*, Amazon, México.

LÍMITES Y TRANSGRESIONES EN LA FRONTERA: ESTADOS Y MIGRANTES EN UN MUNDO DE MOVILIDADES DESBORDADAS

Nivia Marina Brismat

Introducción

Uno de los fenómenos que ha llegado a ser más familiar en todo el mundo, ha sido el movimiento de población entre fronteras. De manera regular o irregular, de forma temporal o permanente, por tierra, mar o aire; presenciarnos diariamente a numerosas personas de todos los orígenes sociales, culturales y nacionales que transitan por el mundo pidiendo asilo o refugio fuera de sus países de origen. En ese contexto, los movimientos migratorios internacionales aparecen como un fenómeno que cuestiona los ordenamientos estatales para controlar y limitar las migraciones.

En efecto, a través de los medios de comunicación y en las redes sociales aparecen a diario las imágenes ya habituales de migrantes sorteando fronteras terrestres y marítimas, atravesando diferentes países, arracimados en trenes o en cualquier otro medio de transportación. El arte audiovisual también ha mostrado la diversidad de historias que se esconden detrás de las políticas migratorias, por ejemplo, los esfuerzos extravagantes de un francés para obtener la *greencard* estadounidense; la conducta dudosamente moral de una madre sudanesa que hace pasar a su hijo por judío para que sea amparado por las leyes de refugio de Israel; la persistencia de una niña marroquí que se involucra en una red de trata de mujeres para encontrar a su padre en España; el día a día de “las patronas”, mujeres mexicanas que apoyan con alimentos a los migrantes que viajan hacia la frontera con Estados Unidos, entre otros muchos ejemplos.

En tal escenario, el presente trabajo indaga la relación contradictoria y difícil de los estados con las pretensiones de movilidad internacional de las personas en general, y con los migrantes en particular. Para ello se reconstruye el origen del Estado mo-

dermo, la aparición y desarrollo de los mecanismos e instrumentos estatales para controlar el libre movimiento de las personas, y finalmente se analizan las prácticas sociales de los individuos para interactuar con estos controles y materializar el acto de migrar. A manera de conclusión se postula como tesis central que las tensiones entre el principio de soberanía del Estado y el derecho de las personas a ejercer la movilidad no se solucionarán si no se trascienden o transforman sustancialmente los principios estatales sobre el movimiento de las personas.

El Estado: su nacimiento como actor central en la vida política

El significado del término “Estado” es múltiple y ambivalente. En el campo del saber y en las prácticas políticas cotidianas, identifica a diversas instancias históricas que tienen en común la regulación del orden social, pero también hace alusión a una formación sociohistórica concreta que regula y gobierna a las sociedades actuales. Siguiendo la parábola biologicista de Norberto Bobbio (1991), el término “Estado” ha sido utilizado como “género” y como “especie”; como “género” para identificar las formas de regulación y gobierno en todo tiempo y en todo lugar; y como “especie”, para comprender una forma de coordinación y organización política específica, es decir, el Estado moderno. Si adoptamos la última de estas acepciones, el uso moderno del término tiene un tiempo y un espacio concretos de surgimiento: la Europa del siglo XV, más específicamente, las ciudades italianas del Renacimiento.¹

Aunque en el siglo XIV europeo las expresiones *stato*, *stat* o *state* se usaban en una variedad de contextos políticos para aludir al estado o posición de los gobernantes (significados relacionados con las interpretaciones utilizadas en el *Digesto* romano) (Skinner, 2003), el término se popularizó con el texto *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo, donde se subraya: “Todos los estados, todas las domi-

¹ Ello se relacionó estrechamente con el redescubrimiento del derecho romano y la adopción de muchas de sus categorías jurídicas y políticas en las ciudades-estado italianas (Skinner, 2003).

naciones que ejercieron y ejercen imperio sobre los hombres, fueron y son repúblicas o principados” (Machiavelli, [1515] 1961: 2).

La formación “Estado” en su sentido moderno, con su morfología estructural y funcional, se fue articulando en los siglos subsiguientes hasta tomar la forma de una entidad centralizada y autónoma con una superficie territorial específica. Este proceso, sin embargo, no fue lineal ni ascendente, y tampoco el resultado “natural” e “inevitable” de una necesidad histórica, como muchas veces se ha sostenido. Al contrario, se fue imponiendo por la fuerza de las armas, de ahí que la capacidad militar —la necesidad de un ejército permanente y bajo las órdenes del soberano— se volviera el instrumento *sine qua non* para el mantenimiento de la soberanía en —y sobre— el territorio. No es casual que Max Weber, en su análisis del Estado moderno, haya definido el monopolio de la violencia física legítima como la condición última que distingue al Estado de otras asociaciones en un orden social. Se trata del medio que en última instancia permite el control del territorio y su protección ante amenazas externas e internas (Weber, [1914] 1972).

La formación estatal se configuró históricamente por medio de complejos procesos centrípetos y centrifugos que produjeron dos lógicas medulares: la monopolización del territorio y todo lo que se encontraba en él, así como la centralización de actividades. Lo anterior situó dentro del Estado —o en situación de dependencia o tutelaje— un complejo de esferas de actividad, como la economía, la administración o la política interna y externa, las cuales posteriormente se complejizarían y diferenciarían dentro de la frontera estatal. Así, las soberanías feudales fragmentadas fueron unificadas, absorbidas y alineadas en una nueva estructura territorial y política; y en general todos los medios y recursos existentes en el territorio dominado por el Estado devinieron objeto de su quehacer, incluida la población que lo habitaba.

En la medida en que internamente tiene lugar la reconfiguración de las actividades con base en un centro único, externamente se logra, en el siglo XVII, el reconocimiento de los estados como los actores internacionales principales a partir de una suma de tratados entre los estados europeos. Dichos tratados fueron conocidos como la “paz de Westfalia”. Con ello se consagra al Estado como el depositario de la soberanía en un territorio, y a la

sociedad de estados como la instancia fundamental en materia de política internacional (Bremer, 2017).

En este siglo también tiene lugar el reconocimiento de la organización estatal como una entidad autónoma que, a la vez, representa y gobierna a la comunidad política. Ello fue resultado de una dura batalla donde se enfrentaron múltiples visiones sobre la forma en que una comunidad puede darse orden y gobierno. Dichas visiones ideológicas pugnaron por llevar adelante sus propuestas, incluso a través de desórdenes civiles y revoluciones religiosas. Entre los contendientes sobresalieron los republicanos² y los monarcómacos,³ que postularon formas de gobierno centradas en principios republicanos y en la autonomía de los ciudadanos, mientras que los defensores del pensamiento conservador defendieron un modelo de gobierno centrado en el soberano. Esta última concepción terminó siendo la vencedora, y tuvo en el pensamiento de Hobbes su más clara expresión. Con este autor se consolida la idea de que el Estado es el resultado de un contrato entre individuos y, a la par, un artificio autónomo en manos del soberano:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una sola voluntad [...]. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, *civitas*. Ésta es la generación de aquel gran Leviatán y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una

² El pensamiento republicano nació en las ciudades-estado italianas. Postulaba, entre otras ideas, que todo poder corrompe y que el poder absoluto corrompe absolutamente; que los ciudadanos deben ocuparse de sus propios asuntos y no los soberanos, los señores o la iglesia; y que la mejor forma de gobierno para conservar la libertad es la República (Pocock, 1981).

³ El término “monarcómaco” se utilizó por primera vez, y de manera despectiva, en el texto *De Regno et Regali Potestate* de William Barclay (1600). Aludía a aquellos que, durante las guerras religiosas de Francia y Holanda, se manifestaron en contra de las monarquías absolutas (Skinner, 2003).

gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina Soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo (Hobbes, [1651] 1990: 20).

Así, con el monopolio del territorio, el usufructo de la soberanía dentro y fuera de sus fronteras, y el reconocimiento de la representación y el gobierno de la comunidad política, cristaliza el Leviatán moderno como el actor por excelencia de la vida asociada. Y uno de los asuntos sobre los cuales ejercerá su dominio como asunto prioritario e ineluctable será el control de las personas en su territorio, especialmente los extranjeros.

“Nosotros” y los “otros”: orígenes y desarrollo de los mecanismos estatales de control de la movilidad humana

El Estado ha modelado históricamente la identidad de las personas en términos del “adentro” y el “afuera” estatal. Los individuos, si nacen y/o residen en el territorio, son entendidos como “población”, “nacionales” o “ciudadanos”. Sin embargo, a los que su origen los sitúa fuera de las fronteras estatales, se los clasifica como “extranjeros”, *aliens* u *outsiders*. Al clasificar a los de adentro como “nosotros” y a los de afuera como “los otros”, se ha encaillado, sectorizado, excluido y ejercido el poder de acuerdo con los requerimientos y urgencias del Estado, y no de los seres humanos.

Aunque las palabras “dentro” y “fuera” siempre han existido en todos los órdenes sociales, las construcciones jurídicas, políticas, sociales y culturales de pertenencia de las personas a una comunidad sociopolítica han cambiado ostensiblemente con el tiempo.

Para los griegos, esta adscripción se concibió como un vínculo filosófico-espiritual y de participación permanente en la vida política, la cual estaba destinada a los hombres y descartaba a las mujeres, los niños, los esclavos y los metecos (extranjeros). La pertenencia en el mundo griego era excluyente y selectiva, a la par que estaba inextricablemente vinculada a la *polis* (Arendt, 1997).

A diferencia de Grecia, la expansión territorial de Roma condujo a la integración y asimilación de una multiplicidad de territorios y pueblos. Ello generó nuevos mecanismos para pertenecer a la comunidad política, para obtener la ciudadanía romana se transitó de criterios basados en la descendencia a categorías más amplias y diversas con fundamento en el derecho.⁴ Ser ciudadano del Imperio, pertenencia reconocida con la frase *civis romanus sum*, se convirtió en el símbolo de la población de un dominio de 4.4 millones de km², el cual agrupó a una multiplicidad de personas étnica y culturalmente diferentes. Con ello se logró por vez primera la preeminencia de mecanismos jurídicos sobre criterios culturales o territoriales para pertenecer a una comunidad sociopolítica.

La inclusión que tuvo lugar en la larga vida del Imperio romano implosionó con su final. El advenimiento del orden feudal implicó el anclaje en el territorio de la población que lo habitaba, la cual estaba sujeta a fuertes restricciones de movilidad. En términos de la relación señor-subordinado, nace en esos momentos la categoría de “súbdito” para delimitar los derechos y obligaciones de las personas, las cuales fijarán su pertenencia por haber nacido en el territorio (*ius sanguinis*) o por residir en él (*ius soli/ ius domicili*). Ambos principios se extenderán a los estados modernos a través de los conceptos de nacionalidad y de ciudadanía (Aláez, 2005).

Los procesos de inclusión y exclusión de la población que emergieron con el feudalismo, subsistieron tras la aparición de los estados absolutistas, sólo que ahora concentrados y administrados exclusivamente por el Estado. A la diversidad inicial de pueblos y comunidades conquistados, se impuso un proceso de homogeneización cultural que incluirá el reconocimiento de un sólo idioma y de tradiciones unificadoras. Todos estos elementos devendrán en el material identitario que se expresará a nivel jurídico y político en el concepto “Estado-nación”, cuya concreción final tendrá lugar en el siglo XIX (Davidson, 1997).

⁴ Los mecanismos de atribución de la ciudadanía se ampliaron y diversificaron en el Imperio romano. Además del originario *ius sanguinis*, esto es, la adquisición de la ciudadanía por ser descendiente de romanos, también empezó a considerarse la obtención de la ciudadanía por los siguientes motivos: ser dependiente de un ciudadano romano, el matrimonio, en compensación por servicios militares prestados, y la naturalización en masa concedida por edicto imperial (Aláez, 2005).

Así, como consecuencia de siglos de concentración de poder y dominación, se visualizó como “natural” e “inevitable” la pertenencia a un Estado que representaba a una nación culturalmente homogénea. Solamente con la explosión y visibilidad de las identidades globales, regionales y locales de los últimos años, este mito unificador ha sido puesto en duda:

Los diseñadores de las identidades nacionales y las culturas nacionales tienen por objeto la vinculación política dentro del Estado-nación y la identificación con la cultura nacional, de modo que la cultura y el Estado se convierten en idénticos [...]. Todas las naciones modernas son culturalmente híbridas: las comunidades y organizaciones se integran y relacionan en nuevos términos espacio-temporales debido a los procesos actuales de cambio, tales como la homogeneización global y el surgimiento paralelo de identidades locales y grupos específicos (Jaramillo, 2014: 178).

Así, el Estado-nación se consagró como el elemento de pertenencia “natural” de aquellas personas nacidas o residentes en un territorio. Ello supuso, en primer lugar, la uniformización de las estructuras sociales y políticas dentro de las fronteras estatales y la igualación legal de los individuos como ciudadanos del Estado. En segundo lugar generó el despliegue de un conjunto de dispositivos para controlar el acceso al territorio de la población extranjera.

Desde finales del siglo XIX, los estados comenzaron a implementar controles para el acceso y estancia de la población extranjera en el territorio. Uno de los primeros fue el pasaporte, pero estos dispositivos han sufrido una continua transformación y sofisticación con el tiempo, en buena medida gracias al incremento exponencial de las migraciones internacionales.

En efecto, debido a las políticas de población y demanda de mano de obra, se generó un creciente e imparable movimiento migratorio desde Europa a las Américas y Australia (Chiswick y Hatton, 2003; Mármora, 2004). Esta época, conocida como la era de la primera migración masiva,⁵ generó un importante mo-

⁵ Aunque con objetivos y características muy diferentes, primero se debe señalar la importancia de la llegada de los esclavos africanos a América y, posteriormente la llegada de los asiáticos.

vimiento migratorio entre continentes e inició una incontenible movilidad entre regiones y países que, con sus altas y bajas, no se ha detenido hasta la actualidad. Así, desde la década de los cincuenta del siglo XX, además de los países que tradicionalmente acogían grandes volúmenes de población extranjera, se incorporaron antiguos países expulsores, como los pertenecientes a Europa Occidental, el golfo Pérsico y Japón (Chiswick y Hatton, 2003; Cornelius y Hollifield, 1994). Estos, por lo general, admitieron a migrantes de las regiones del Sur (migración sur/norte) y, desde finales del siglo XX, han admitido flujos migratorios de Europa del Este (migración este/oeste). Al transformarse y diversificarse las regiones de origen y destino de los migrantes, el proceso migratorio deviene fenómeno global donde participa la gran mayoría, si no la totalidad, de los países del mundo (Organización Internacional para las Migraciones [OIM], 2000).

En el siglo XXI se vive la migración como un fenómeno familiar y cercano, global en sus orígenes nacionales y múltiples en las causas que lo originan. Además de las motivaciones económicas y de reunificación familiar, las guerras permanentes, la inseguridad, la depredación medioambiental y las epidemias hacen insoportable la vida de millones de personas en los territorios donde nacieron. Se trata de una fuga para sobrevivir.

Ante ello, los estados han respondido sistemáticamente con soluciones restrictivas y excluyentes que, además de no ser la solución al problema, se constituyen en una traba insalvable para la realización de los derechos humanos.

En efecto, como refiere el sociólogo John C. Torpey, los estados lograron “el monopolio de los medios legítimos de movimiento” al concentrar la autoridad y el poder dentro del territorio (Torpey, 2018: 10). Con ello controlaron a la población que requerían para reproducirse a nivel interno y, en términos internacionales, seleccionaron a los deseados o necesarios para sus objetivos. Esta visión pragmática e instrumental con relación a los no nacionales se ha mantenido como el elemento central de la legislación y las políticas migratorias estatales, además de la obsesión por el control y la seguridad nacional.

La visión instrumental y de seguridad que gravita en el corazón del Estado al interactuar con los “otros”, se ha materializado en un cuerpo legal, administrativo y técnico-documental

que ha mostrado una continua evolución y sofisticación. Estas “tecnologías”, recurriendo a la jerga foucaultiana,⁶ restringen la entrada legal al territorio, pero también operan dentro del Estado-nación limitando, excluyendo y confinando a los migrantes en categorías subalternas, precarias e, incluso, en la condición de ilegalidad (López, 2005; Menjívar, 2006; Thayer y Stang, 2016).

Las primeras tecnologías modernas de control de la población a nivel internacional se limitaron al control con base en el nombre y el pasaporte. Desde finales del siglo XIX, y paralelamente a la sofisticación burocrática, las innovaciones tecnológicas y el incremento significativo de la migración internacional, la comunidad internacional legitimó la idea de poseer un documento para acceder e identificarse en otros países (Davidson, 1997; Torpey, 2018); y en los últimos años se ha recurrido cada vez más a la identificación con base en técnicas altamente sofisticadas.

Por otra parte, en el interior de los países se ha tejido un conjunto de legislaciones, políticas, clasificaciones y un largo etcétera de disposiciones jurídicas y burocráticas para otorgar visas de entrada, definir la ciudadanía, las repatriaciones y recibir a los refugiados. Estos marcos institucionales delimitan quiénes son los deseados y quiénes los indeseados, los legales y los ilegales, con lo cual se reafirma el monopolio estatal sobre las personas, en especial con relación a los extranjeros.

Sin embargo, a pesar de las tecnologías, la sofisticación burocrática y los controles fronterizos, el movimiento de personas y las migraciones no sólo se mantienen sino que se han incrementado con el tiempo (OIM, 2018). Por múltiples causas, como la inseguridad, el cambio climático, las angustias económicas y, en general, la pérdida de las expectativas de vida y de futuro en la tierra donde nacieron, las personas avanzan, se mueven, cruzan

⁶ Uno de los temas centrales del pensamiento de Foucault es el poder y su ejercicio en la sociedad moderna. Para este autor dicho concepto no es una abstracción sino que se ejerce de manera sistemática sobre los cuerpos, castigando, controlando disciplinando. El poder se ejerce, de acuerdo con Foucault, a través del “micropoder”, es decir, de técnicas mínimas, pequeñas, que disciplinan los cuerpos y la voluntad (Foucault, 2009).

Aunque no analizó la lógica de las tecnologías migratorias, su teoría permite comprender la suma de leyes, disposiciones y documentos que configuran las políticas migratorias como micropoderes.

fronteras, luchan por sobrevivir y tratan de crearse una vida con el permiso o no de estos soberanos modernos que son los estados.

Prácticas migratorias en un contexto de monopolio estatal de la movilidad

Autores como Michel de Certeau y Richard Scott han postulado la importancia de las resistencias —cotidianas, microscópicas, aparentemente intrascendentes— de los dominados, los débiles, frente al poder (De Certeau, 1996; Scott, 2007).

Si desde este enfoque se visualizan las prácticas sociales de los migrantes para concretar el acto de migrar, se tiene a actores sociales que ponen en funcionamiento una suma de tácticas y utilizan recursos para lograr su meta. Y uno de los retos principales por vencer es el de sortear, transgredir o ajustarse, según el caso, a los límites y trabas que los estados imponen a la movilidad de las personas.

Las políticas y mecanismos estatales para controlar la migración internacional se basan en un sistema complejo de visas y permisos para seleccionar a los migrantes deseados y prescindir del resto, quizá el más urgido de ser elegido. Interactuar con este laberinto legal y burocrático supone un notable esfuerzo de inmersión y búsqueda de información que permita sortear la multiplicidad de normas y procedimientos a fin de lograr la migración. La existencia de activos como los recursos económicos, el capital cultural y las redes sociales de apoyo, pueden ser esenciales para lograr la migración de manera legal, y como suelen ser difíciles de obtener para la mayoría de los migrantes, la opción irregular se convierte en la vía más socorrida para aquellos que, irónicamente, son los más desamparados y vulnerables.

La migración irregular es la que ocurre fuera de los procedimientos formales establecidos por los estados para manejar el flujo ordenado de migrantes en sus territorios, a través y fuera de ellos. Un migrante irregular es la persona que carece de condición legal en un país anfitrión o de tránsito, ya sea para ingresar en él o bien porque pierde la condición de estancia legal (OIM, 2004).

Los estados y las instancias internacionales conceptualizan a un migrante irregular como aquel que entra o permanece de manera no autorizada o clandestina en un país: si lo hace con documentos fraudulentos, si tiene una estancia superior a la duración del visado, si realiza actividades no permitidas con su visado, etcétera (Papademetriou, 2005). Estas clasificaciones rígidas, en vez de contener la migración, han logrado el incremento de los procesos migratorios irregulares a nivel planetario.

En términos numéricos OIM estimó que en 2010 entre 10 y 15% de los migrantes internacionales se encontraban en situación irregular (30-40 millones de personas) (Consejo Internacional de Políticas de Derechos Humanos [CIPDH], 2010: 1). Aunque puede parecer una cifra menor, las condiciones de la migración en dichas circunstancias deben ser un llamado de alerta para humanizar y transformar la realidad de millones de personas en el planeta.

Así pues, persisten las muertes y las situaciones de vulnerabilidad, sobre todo de las mujeres y de los menores de edad, tanto en los países de tránsito como en los de destino de estos migrantes. Pero ello no inhibe la migración ni el uso de traficantes para arribar a los países de destino, ni las violaciones y muertes en los corredores migratorios. Al contrario, siguen las migraciones de manera ininterrumpida gracias a la multiplicidad de tácticas que ponen en marcha los migrantes. Como respuesta a estos procesos migratorios irregulares, persisten las medidas draconianas de los estados para evitar que arriben a sus fronteras en modalidades más humanas y justas, cientos de personas no deseadas o que resultan demasiado costosas como migrantes regulares.

Estamos en presencia de una de las contradicciones con las cuales se inaugura el siglo XXI, pero que es deudora de la lógica estatal, tal y como se ha construido durante siglos. La capacidad del Estado para gobernar territorios y personas se contradice, por naturaleza, con la generación de mecanismos y herramientas que gestionen, de manera responsable y humana, los movimientos migratorios internacionales y, en general, la libre movilidad.

*A modo de conclusión: derechos migratorios
vs controles estatales de la movilidad:
¿una historia irresoluble?*

Este texto se propuso analizar las tensiones entre el principio estatal de control de la migración y las prácticas migratorias que éste suscita en los migrantes. Para ello se reconstruyó el origen del Estado moderno, la aparición y desarrollo de los mecanismos e instrumentos estatales para controlar el libre movimiento de las personas, y finalmente se analizaron las prácticas que suscitan estos controles para concretar el acto de migrar.

Con el monopolio del territorio y de la soberanía, y debido a que es reconocido como representante de la comunidad política, el Estado deviene un actor central de la sociedad. En ese contexto, uno de los temas sobre los cuales ha ejercido un dominio total ha sido el control de la población, comprendida internamente en tanto “activo” para su reproducción y, a nivel externo, como un “otro” que debe acceder al territorio de manera selectiva y excluyente.

En tal escenario se ha ido desarrollando un complejo de tecnologías que incluyen leyes, políticas y taxonomías migratorias de acceso y estancia en el territorio que definen a la persona como un migrante deseado o indeseado, regular o indocumentado, legal o ilegal. Por lo general, estas regulaciones confinan a los migrantes a situaciones restrictivas, ambiguas, precarias y, normalmente, a desigualdades profundas en términos del ejercicio de los derechos humanos elementales (Menjívar, 2006; Thayer y Stang, 2016).

Estas acciones, sin embargo, no han generado los efectos deseados sino, por el contrario, han provocado el aumento de la migración ilegal/indocumentada además de la precarización del estatus de los migrantes, como ampliamente se ha documentado en la literatura sobre el tema (Zolberg, 1990; Cornelius y Hollifield, 1994; Rajkumar, Berkowitz, Vosko *et al.*, 2012). Adicionalmente, dichas acciones perpetúan prácticas migratorias para sortear los límites y trabas que imponen los estados a la movilidad, las cuales pueden ir desde el ajuste a las exigencias de las políticas hasta procesos de franca transgresión de las regulaciones y controles (Brismat, 2016).

Así pues, estamos en presencia de una de las contradicciones más insalvables en el siglo XXI, aunque se remonta al origen y

evolución de la forma estatal: la pretensión del Estado de controlar el territorio y todo lo que transcurre en él, y las necesidades legítimas de las personas a la movilidad y la migración.

Desde los tiempos de la Declaración Universal de Derechos Humanos hasta la actualidad, se ha transitado por un camino sinuoso para defender, garantizar y viabilizar el respeto de los derechos de las personas más allá de su adscripción nacional. El lenguaje, los valores y las acciones en favor de los derechos humanos son reconocidos en la mayoría de los países del mundo, aunque este esfuerzo, paulatino y paciente, demoró varias décadas. Se ha reconocido la naturaleza universal, exigible y justiciable de estos derechos, y el deber de los estados con relación a ellos: la obligación de abstenerse de emprender acciones que los lesionen, y la de adoptar medidas positivas que los garanticen plenamente (Human Rights Watch, 2008).

No obstante, a pesar de que se ha avanzado en esta materia, la comprensión de la migración desde un enfoque de derechos humanos es muy limitada. Por una parte, las exigencias de seguridad de los estados acotan las acciones humanitarias en relación con los migrantes, e incluso tienen lugar acciones violatorias de los derechos humanos por parte de ellos mismos; por otra parte, se generan actos de omisión, desatención e indolencia que abocan a las personas, por el sólo hecho de no ser nacionales, a situaciones infrahumanas: la separación de los niños migrantes de sus padres en Estados Unidos, la falta de voluntad de la autoridad migratoria mexicana para tramitar las solicitudes de los migrantes, o las alambradas en la frontera española, son muestra de que la protección del territorio y las fronteras siguen siendo la prioridad de los estados. Ante ello surge la pregunta sobre qué acciones emprender en un mundo de migraciones desbordadas y ante la incapacidad del sistema estatal de cambiar políticas y dispositivos en el nuevo contexto.

Estamos en presencia de nuevos procesos y fenómenos que, en muchos casos, superan los límites definidos por el sistema de estados configurado desde el siglo XVII. La incontenible mundialización del desarrollo capitalista, la emergencia de las nuevas tecnologías, la indetenible crisis ecológica, las guerras infinitas y la lucha sin freno por los recursos se proyectan más allá —y a pesar de— los estados. Vivimos en un mundo más complejo e interconectado que no se reduce a las fronteras del Estado-nación.

Esta época reclama pensar la migración desde otras perspectivas, y uno de los caminos que debemos seguir es adoptar la filosofía, el lenguaje y las acciones de los derechos humanos con relación a los migrantes dentro de los estados. Para ello, y como ha ocurrido en Canadá, se debe implementar la legislación internacional de los derechos humanos con relación a los migrantes y priorizarla sobre otras leyes nacionales. En segundo lugar, y como no sucede en casi ningún país del mundo,⁷ los derechos humanos deben ser incorporados a las políticas, a los ordenamientos y a las prácticas administrativas de los que las implementan, las tecnologías y a los dispositivos migratorios.

Aunque las instituciones estatales deben estar presentes porque así se ha organizado el orden internacional en que vivimos, urgen, como contrapeso y necesidad ineluctable, instancias interestatales y globales que intervengan en favor de una movilidad y migración más humana, y que sirvan de contrapeso a la pretensión estatal de controlar este derecho fundamental.

Bibliografía

- Aláez, B. (2005), “Nacionalidad y ciudadanía: una aproximación histórico-funcional”, en *Revista Electrónica de Historia Constitucional*, núm. 6, pp. 29-76.
- Arendt, H. (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.
- Bobbio, N. (1991), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Bremer, J. J. (2017), *Tiempos de guerra y paz: los pilares de la diplomacia. De Westfalia a San Francisco*, Debolsillo / Penguin Random House, México.
- Brismat, N. M. (2016), “Estado y migración: el impacto de las políticas en el proceso migratorio cubano (1990-2005)”, en Lilia Martínez (coord.), *Cubanos en México. Orígenes, tipologías*

⁷ En el caso de Canadá, aunque se reconocen los principios de los derechos humanos en la legislación con respecto a los migrantes, no se toman en cuenta en la implementación de las políticas migratorias y en las acciones restrictivas en relación con ellos (Crépeau y Nakache, 2006).

- y *trayectorias migratorias (1990-2013)*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, pp. 31-76.
- Chiswick, B. R., y T. J. Hatton (2003), "International migration and the integration of labor markets", en M. D. Bordo, A. M. Taylor y J. G. Williamson (eds.), *Globalization in Historical Perspective*, Universidad de Chicago, Chicago / Londres, pp. 65-120.
- Consejo Internacional de Políticas de Derechos Humanos (2010), *Migración irregular, tráfico ilícito de migrantes y Derechos Humanos: hacia la coherencia*, Ginebra.
- Cornelius, M., y J. Hollifield (eds.) (1994), *Controlling Immigration: A Global Perspective*, Universidad de Stanford, California.
- Crépeau, F., y D. Nakache (2006), "Controlling Irregular Migration in Canada. Reconciling Security Concerns with Human Rights Protection", en *Institute for Research on Public Policy Choices*, vol. 12, núm. 1, febrero.
- Davidson, A. (1997), *From Subject to Citizen: Australian Citizenship in the Twentieth Century*, Universidad de Cambridge, Cambridge.
- De Certeau, M. (1996), *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.
- Foucault, M. (2006), *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France, 1977-1978*, FCE, Buenos Aires.
- Hobbes, T. ([1651] 1990), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Omegalfa, Valencia.
- Human Rights Watch (2008), *La Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México. Una evaluación crítica*, vol. 20, núm. 1 (B), febrero, recuperado el 10 de diciembre de 2019, de <<https://www.hrw.org/es/report/2008/02/12/la-comision-nacional-de-los-derechos-humanos-de-mexico/una-evaluacion-critica>>.
- Jaramillo, R. A. (2014), "Identidad nacional y Estado-nación", en *Revista Lasallista de Investigación*, vol. 11, núm. 2, Corporación Universitaria de Investigación, pp. 168-180.
- López, A. M. (2005), *Inmigrantes y estados: la respuesta política a la cuestión migratoria*, Anthropos, Barcelona.
- Machiavelli, N. ([1515] 1961), *Il Principe*, Letteratura Italiana Einaudi, Turín.
- Mármora, L. (2004), *Las políticas de migraciones internacionales*, Paidós, Buenos Aires.

- Menjívar, C. (2006), “Liminal Legality: Salvadoran and Guatemalan Immigrants’ Lives in the United States”, en *American Journal of Sociology*, vol. III, núm. 4, Universidad de Chicago, pp. 999-1037.
- Organización Internacional para las Migraciones (2000), *World Migration Report 2000*, United Nations.
- (2004), *Glossary on Migration*, Ginebra.
- (2018), *Informe sobre las migraciones en el mundo 2018*, Ginebra.
- Papademetriou, D. G. (2005), “The Global Struggle with Illegal Migration: no End in Sight”, en *Migration Policy Institute*, Washington, 1 de septiembre.
- Pocock, J. G. A. (1981), “The Achiavellian Moment Revisited: a Study in History and Ideology”, en *The Journal of Modern History*, vol. 53, núm. 1, Universidad de Chicago, pp. 49-72.
- Rajkumar, D., et al. (2012), “At the Temporary-Permanent Divide: How Canada Produces Temporariness and Makes Citizens through its Security, Work, and Settlement Policies”, en *Citizenship Studies*, vol. 16, núms. 3-4, pp. 483-510.
- Scott, J. C. (2007), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.
- Skinner, Q. (2003), *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires.
- Thayer, L. E., y F. Stang (2016), “Estatus legal y precario y condicionalidad en el acceso a derechos. Una aproximación a la regulación migratoria de Argentina y Canadá”, en *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Fronterizos*, vol. 16, núm. 2, Universidad Arturo Prat, pp. 11-43.
- Torpey, J. C. (2018), *The Invention of Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Universidad de Cambridge, Nueva York.
- Weber, M. ([1914] 1972), *Economía y sociedad*, Revolucionarias, La Habana.
- Zolberg, A. R. (1990), “Reforming the Back Door: the Immigration and Control Act of 1986 in Historical Perspective”, en Y.-McLaughlin (ed.), *Immigration Reconsidered*, Universidad de Oxford, Nueva York, pp. 315-340.

TENSIONES Y POROSIDADES EN LAS PERSPECTIVAS CRÍTICAS MARXISTAS DEL DERECHO EN AMÉRICA LATINA

Mylai Burgos Matamoros

Los estudios críticos del derecho, cuando son analizados en conjunto, denotan una paradoja interesante: se presentan como unidad ante otros conocimientos jurídicos pero se expresan con una pluralidad interna de escuelas y autores propios. El pensamiento jurídico crítico como unidad se articula como paradigma alternativo en disputa con el paradigma dominante del positivismo jurídico, y lo hace valiéndose de la tendencia común a todas sus corrientes: la crítica a los iuspositivismos y a la reconstrucción de otros conocimientos jurídicos cuyo carácter es emancipador o liberador. El carácter plural de las teorías críticas del derecho está condicionado por sus fuentes, conceptos, categorías, aparatos teóricos, epistemologías y metodologías diversas. Entre dichos constructos teóricos se pueden percibir tensiones como límites, conexiones plurales y similitudes. Desde el análisis del conocimiento jurídico crítico que producen escuelas, corrientes de pensamiento y autores críticos del derecho, se pueden observar fronteras porosas que muestran conexiones e interrelaciones, a la vez que límites como fronteras.

Este texto procura realizar un análisis de cómo se expresan las porosidades y los límites entre los denominados iusmarxismos dentro del pensamiento jurídico crítico latinoamericano; la investigación se centra en un acercamiento inicial de análisis crítico comparativo a perspectivas epistémico-metodológicas de las tradiciones iusfilosóficas en estudio y a cómo se enuncian algunos conceptos utilizados o contruidos por dichos autores o escuelas de los marxismos jurídicos en América Latina. La finalidad es comenzar un diálogo presentando las diferencias y las conexiones.

Partimos de que el iusmarxismo es la teoría del derecho que concibe y estudia el fenómeno jurídico desde perspectivas marxistas, es decir, basadas en la epistemología materialista y en la metodología histórico-dialéctica; en dicha teoría se pueden en-

contrar análisis del derecho desde múltiples categorías del marxismo clásico del siglo XIX o del neomarxismo occidental del siglo XX. Entre estas categorías se encuentran las relaciones sociales y jurídicas; modo de producción, medios de producción y fuerzas productivas; base económica y superestructura; fetichismo y alienación/enajenación; hegemonía, consenso y totalidad social, entre otras elaboradas críticamente. En este sentido, no hay un iusmarxismo sino diversos marxismos jurídicos condicionados por sus momentos históricos con diferentes fuentes, contenidos y fines. No existe en la actualidad una clasificación exhaustiva de las teorías marxistas del derecho, pero se podría exponer un panorama general del tema advirtiendo que, como todo tipo de caracterización, podría tener excepciones. Se define así la existencia de dos tipos de marxismo jurídico: el ortodoxo y el heterodoxo, los cuales nos servirán de categorías macros para establecer el diálogo y/o la relación unidad-pluralidad, y la relación tensión/límite-porosidad/conexión, comentadas previamente.

Iusmarxismos ortodoxos en América Latina

Se considera que esta corriente de pensamiento surge a partir del triunfo de la Revolución de octubre de 1917, en Rusia, por la preocupación de los juristas rusos por concebir una teoría del derecho socialista a partir de las interpretaciones de las doctrinas del marxismo clásico. Su desarrollo estuvo ligado a los primeros años de la Revolución rusa, pero también al socialismo real soviético en sus diversas etapas y a las experiencias socialistas de Europa del Este, América Latina y Asia en el siglo XX; y asimismo ha tenido influencia en teóricos de contextos no socialistas.

Sus esfuerzos se centraron en pensar, cuestionar y construir fundamentos y conceptos para una nueva teoría del derecho y del Estado socialista. Dichas interpretaciones del marxismo clásico incluyen todas las ramas del derecho: constitucional, administrativo, civil, penal, económico, comercial, internacional, procesal, y la criminología e historia del derecho en Europa y en América Latina (en Cuba específicamente). Los autores radicados en países latinoamericanos no socialistas se dedicaron más

bien a realizar una crítica del derecho moderno, en el sistema capitalista, desde categorías del marxismo clásico.

Se podría afirmar que el ortodoxismo, como característica fundamental de este tipo de marxismo jurídico, radica en la interpretación exegética —con literalidad y, en algunos casos, simpleza— de lo que el derecho es para los marxistas clásicos. Primero, porque usaron principalmente documentos escritos por Marx y Engels en un tono de panfleto político, como el *Manifiesto comunista*, la “Crítica al Programa de Gotha” o el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, y también cartas, comunicaciones, etcétera. El problema en sí no son las fuentes sino la falta de complejidad al analizar el pensamiento marxiano para aplicarlo al fenómeno jurídico en estudio. Es preciso ahondar con mayor profundidad y cantidad lo mismo en los escritos marxistas “de juventud” (*Manuscritos económico-filosóficos*, *Grundrisse*) que en *El capital*, obra cumbre filosófica de crítica a la economía política. Es necesario, además, observar que cualquier elaboración teórica es producto de determinados desarrollos históricos, y que éstos pueden muy bien estar desvinculados exactamente del fenómeno jurídico, lo cual ha provocado varias afirmaciones sobre el derecho. Por lo tanto, ha sido un grave error realizar recepciones lingüísticas basadas en la lectura literal de los textos marxistas. Ello ha puesto en evidencia que los autores europeos y los autores latinos tenían limitaciones en el uso de la episteme metodológica del materialismo histórico y dialéctico a la hora de estudiar el pensamiento clásico marxista.

Si se retoma el análisis del italiano Umberto Cerroni y del cubano Julio Fernández Bulté, se delinean tres concepciones teóricas ortodoxas, ubicadas en el iusmarxismo ortodoxo soviético: el condicionamiento económico del derecho (Karl Renner y Karl Kaustky); el reduccionismo económico (Stucka y Pashukanis), y el reduccionismo o voluntarismo político (Andrei Vishinky). Los tres enfoques se centran en las siguientes cuestiones: desde qué perspectiva se podría fundamentar el derecho a partir de las relaciones sociales mercantiles capitalistas o socialistas; qué producto jurídico emana de este proceso relacional; cómo interactúa el derecho con el Estado y la economía, y cuáles son sus fines, sobre todo teniendo en cuenta sus desarrollos en los inicios de la construcción de una nueva sociedad de carácter socialista, la

cual siempre tendrá un carácter transitorio (Fernández Bulté, 2000; Cerroni, 1969).

Siguiendo a Atienza, el sistema jurídico socialista se puede estudiar por etapas en el desarrollo de la Unión Soviética (URSS) y, a partir de la posguerra, en los países de Europa del Este. Dichas etapas son las siguientes: el comunismo de la Primera Guerra (1917-1920); la nueva política económica (1921-1927); el periodo estalinista (1928-1953); la fase postestalinista, y la actual. En esta última el autor se refiere más bien a los cambios que comenzaron durante el proceso de desintegración del campo socialista europeo en los años noventa (Atienza y Ruiz, 2004). Al hacer una comparación entre las doctrinas que se valoran por sus contenidos y los periodos históricos, se puede percibir que se habla muy poco de toda la doctrina jurídica postestalinista (1960-1990), a pesar de ser la que recoge las concepciones del derecho más elaboradas del iusmarxismo ortodoxo soviético —incluidos los debates que se dieron entre estos autores y sus predecesores— como parte del desarrollo del derecho del país socialista. El motivo principal reside en que toda esta producción teórica se asocia en muchos aspectos con las concepciones del reduccionismo o voluntarismo político del periodo estalinista. Pero realmente las doctrinas iusmarxistas postestalinistas que perduraron hasta la caída del campo socialista, son perspectivas teóricas eclécticas que utilizaron el condicionamiento económico de las relaciones sociales para la conformación de lo jurídico mediante análisis dialécticos e históricos que respondían a la voluntad política estatal para establecer el derecho, es decir dichas doctrinas presentan influencias de todo lo que se había elaborado previamente.

En este sentido se puede afirmar que los iusmarxismos del socialismo real tienen un denominador común: la pretensión de construir un derecho alterno al capitalista, un derecho que fue consolidándose en cada época según el desarrollo del proceso sociohistórico de transición. Al inicio tenía más peso la crítica a la economía política; posteriormente prevalecieron la fuerza y la voluntad política estatal, erigidas a partir de la clase en el poder; y finalmente se asumieron eclécticamente todos los procesos anteriores con miras a ir construyendo juridicidades más conso-

lidadas, propias de instituciones asentadas que se diluyeron en los años noventa.

América Latina reflejó estas nociones ortodoxas iusmarxistas en los años setenta y ochenta del siglo XX, aproximadamente, cuando se desarrollaron diferentes escuelas y autores con similitudes y diferencias. Es interesante entrever sus semejanzas al centrarse todos ellos en la reflexión del derecho desde la realidad social, obteniendo desde esta “materialidad epistémica” y sus “contradicciones históricas” un conocimiento sobre lo jurídico que a la vez presentaba diferencias, porque justamente las realidades sociales eran diversas. No era lo mismo escribir en países cuya realidad social estaba basada en relaciones mercantiles capitalistas, aunque tuvieran cierto contenido social —como sucedía en los Estados llamados “de bienestar”, “sociales” y “de derecho”— de la posguerra (México, Colombia, Chile y Argentina, aunque estos dos últimos se desarrollaron en regímenes políticos dictatoriales), que en un país cuyos esfuerzos se centraban en construir un tipo de socialismo (Cuba). Además de los contextos, en estas divergencias teóricas tiene un papel fundamental el uso de diversas fuentes del pensamiento marxista jurídico originado y desarrollado en el continente europeo.

De manera general, se puede afirmar que en los países capitalistas latinoamericanos se reflexionó sobre problemas relativos al uso del derecho por el Estado y por el capital en función de sus intereses, donde el discurso normativo se encontraba impregnado de ideología y valores. Éstos, junto con los mecanismos de coerción y coacción, hicieron que el derecho fuera efectivo para los intereses hegemónicos del capital. Aquí cumplieron un papel muy relevante la enseñanza y la investigación jurídicas positivistas como legitimadoras y reproductoras de las prácticas dominantes. Los debates partían del axioma de que el derecho es un instrumento de dominación de las clases sociales representadas en el poder, que en este caso eran capitalistas. Sus fuentes para los estudios serían los clásicos del marxismo y los teóricos del ortodoxismo soviético de los años veinte, como Peteris Stucka y Evgeny Pashukanis.

México, Colombia, Chile y, hasta cierto punto, Argentina, marcaron estos debates. En México las investigaciones se centran en la escuela de Crítica Jurídica Latinoamericana fundada

por Óscar Correas en 1983, primero en la Universidad Autónoma de Puebla y posteriormente en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus estudios se desarrollaron alrededor de la *Revista Crítica Jurídica* y de los sucesos académicos relacionados con el tema: las Jornadas o Conferencias Latinoamericanas de Crítica Jurídica. Inicialmente, dichas jornadas estuvieron enfocadas a criticar el derecho moderno capitalista, a construir una ciencia jurídica material dirigida al estudio normativo, y a analizar la ideología jurídica capitalista a partir de categorías correspondientes a diferentes tipos de derechos —civil, laboral, penal y económico—, aunque todas ellas funcionales al sistema dominante (Correas, 2013).

Mientras, un grupo de estudiantes y profesores colombianos de universidades públicas y privadas buscaban, mediante reuniones y debates, espacios para formar una comunidad política. Se encontraban inmersos en un régimen de democracia formal con estado de excepción casi permanente, debido a la actuación de fuerzas militares guerrilleras de izquierda y paramilitares de derecha, lo que impedía alternativas democráticas plenas, como la defensa de los derechos mediante los derechos humanos (García, 2010: 341). En este contexto intentaron reflexionar sobre lo que ocurría en sus realidades desde sus perspectivas profesionales. Los miembros del grupo, sobre todo en la Universidad Nacional de Colombia, insistieron en que el marxismo debía ser pedestal para sus interlocuciones; fueron construyendo un discurso donde el derecho no podía dar ninguna opción de reformas políticas por ser del todo un mecanismo de dominación, donde incluso la democracia era percibida como un producto negativo del capitalismo. Para argumentar estas posiciones investigaron el papel de las influencias ideológicas en la sociedad con relación al Estado y sus prácticas jurídicas, específicamente los delitos y la política criminal. Sus percepciones se basaban en sus estudios y en la realidad colombiana, donde esta mezcla de supuesta democracia con un régimen militar reafirmó que el derecho era cómplice de estas articulaciones, en especial el constitucionalismo, es decir, para estos jóvenes las normas legales establecidas crearon y “justificaron el engendro jurídico colombiano de esa época” (García, 2010: 345).

Entre aquellos abogados se encontraba Víctor Manuel Moncayo, el cual llegó a ser rector de la entidad pública universitaria entre 1997 y 2003. Moncayo es autor de una obra en donde estas tendencias se reflejan en sus análisis del derecho como una relación de producción, y en general en el análisis de su desenvolvimiento, funciones y fines en las formaciones sociales capitalistas (Moncayo, 1982; 1984). Se puede mencionar también a Fernando Rojas Hurtado, que a la sazón, investigó las luchas obreras y la política laboral en Colombia, así como la relación entre las políticas criminales y el derecho penal con el Estado y su articulación constitucional (Rojas y Moncayo, 1978; Rojas, 1978; 1977). Otros críticos, como Gilberto Tobón Sanín, se dedicaron a examinar el carácter ideológico de la filosofía del derecho dominada por las epistemologías iusnaturalistas y positivistas (Tobón, 1988; 1998). Por su parte, Germán Palacio realizó estudios sobre las prácticas jurídicas y su vinculación con las relaciones sociales capitalistas (Palacio, 1989).

Aunque en Chile no se puede hablar de una tradición crítica, sí es posible mencionar a autores como Eduardo Novoa Monreal, que comenzó a realizar críticas al sistema legal oficial desde 1964, no sólo desde la academia sino además como abogado litigante. Posteriormente participa como asesor jurídico en el gobierno de Salvador Allende (1970-1973) y fue la cabeza jurídica visible en la redacción de la nacionalización del cobre en dicho gobierno. Al ocurrir el golpe de Estado pinochetista tiene que salir exiliado hacia Brasil y Argentina, allí escribió la mayor parte de las obras que se relacionan con la conformación de un aparato teórico. En ellas plasma cómo los principios, los conceptos y los valores del capitalismo y de la ideología conservadora liberal individualista generan mecanismos jurídicos obsoletos e ineficaces que obstaculizan el desarrollo y los cambios de las estructuras sociales. Regresa a su país en 1987, al terminar la dictadura, pero vivió, según sus propias palabras, como un proscrito del propio sistema (Novoa, 1978; 1980; 1985; 1987).

Argentina es un caso especial. Se puede decir que en este país hubo una extensa producción filosófica entre los años sesenta y los noventa, representada por la Escuela Ecológica de Carlos Cossío, y por la Escuela Analítica, personificada por Carlos Santiago Nino, Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin. Pero en tér-

minos críticos, la iusfilosofía se vio coartada en los años setenta por el contexto dictatorial (1976-1982), lo que hizo que sus más destacados juristas de izquierda, enfilados hacia un pensamiento crítico, tuvieran que emigrar a otros países latinoamericanos. Entre ellos los ya formados Enrique Marí, Alicia Ruiz, Carlos María Cárcova y Ricardo Entelman; en formación, y que empezaron o continuaron sus carreras académicas fuera de su país natal, el propio Óscar Correas y Graciela Bensusan en México; Roberto Bergalli, con sus estudios de criminología crítica, en Barcelona, y Luis Alberto Warat en Brasil.

En cuanto a Cuba, a partir del triunfo revolucionario en 1959 hubo un periodo de provisionalidad jurídica que fue transformándose entre el proceso de acercamiento total a la URSS a partir de 1968 y la institucionalización del país en 1976. Los juristas cubanos se formaron bajo los principios del iusmarxismo soviético a partir de esta última etapa, donde si bien se acepta que el derecho en el capitalismo tiene características intrínsecamente dominadoras, en el socialismo las relaciones jurídicas reflejan las relaciones socioeconómicas socialistas; por lo tanto, se construye un derecho bajo principios muy diferentes al del capital en todas sus ramas jurídicas. Sus elaboraciones teóricas abordan todas las ramas del derecho con la intención también de construir un derecho nuevo, socialista. Su realidad social condiciona completamente el conocimiento de lo jurídico y se elaboran doctrinas jurídicas basadas en los clásicos del marxismo, incluidos Lenin y Stalin, pero las fundamentales fueron las teorías ortodoxas descritas como postestalinistas y ya comentadas al inicio de este acápite. Entre los juristas más destacados podemos mencionar a Julio Fernández Bulté, Fernando Diego Cañizares, Julio A. Carreras y Delio Carreras Cuevas en el área de filosofía, teoría e historia del Estado y el derecho; a José Peraza Chapeau, Rosa María Yañez, Hugo Azcuy y Ramón de la Cruz Ochoa en el ámbito del derecho constitucional, y a Miguel D'Estéfano Pisani, exponente del derecho internacional público, entre otros.

Es relevante apreciar que justamente las diferencias entre las ortodoxias jurídicas constituyen su punto de comunión: las escuelas, los autores y las teorizaciones usan el concepto común clásico de que el derecho es un instrumento de dominación de la clase en el poder; el derecho refleja sus intereses, los cuales están

condicionados por las relaciones sociales materiales existentes. Justo desde ese común denominador, el conocimiento de lo jurídico se vuelve algo totalmente diferente. Entre estos conocimientos se genera un límite que, al ser producido desde sus realidades sociales capitalistas y socialistas, su materialidad de construcción epistémica condiciona el contenido del producto del conocimiento.

Lo anterior se demuestra en los discursos de los autores o escuelas comentados previamente. Aunque tenían en común una concepción del derecho como instrumento de dominación de clase en el poder, en la mayoría de los países con sistemas capitalistas se focalizaron en realizar una crítica al uso del derecho desde ese poder estatal como mediación de la relación social del capital. Mientras que en Cuba se pensó un derecho socialista que coadyuvara a la construcción del nuevo sistema político económico, aunque a partir de una institucionalidad exportada de los países del socialismo real, donde el derecho también se concebía como instrumento de la clase en el poder. He aquí límites y porosidades conceptuales expresadas previamente.

Como ya lo hemos señalado, en el producto “conocimiento jurídico” influyen las fuentes desde las cuales los autores construyen sus pensamientos; las fuentes donde vuelve a existir una relación común con los clásicos como porosidad, y a la vez un distanciamiento total entre los autores del marxismo jurídico, lo que genera fronteras. Para México, Colombia, Chile y el caso peculiar argentino, se investiga desde las teorías de los años veinte, mientras que los cubanos toman como base la doctrina jurídica marxista postestalinista, que entró en la isla sin ningún recato desde los años sesenta bajo la creación y supervisión de aquella omnipresente Academia de Ciencias de la URSS.

Iusmarxismos heterodoxos en América Latina

Las fuentes de estos pensamientos varían y se entremezclan con los pensamientos críticos de todas las épocas, lo cual los hace depositarios de la inclusión, de la apertura no dogmática al debate y de una riqueza espiritual y material que no habían tenido los iusmarxismos ortodoxos previos, muy concentrados en las

realidades del socialismo real y del funcionamiento del capital. Esta característica convierte a la heterodoxia marxista en teorizaciones un poco más difusas, menos marcadas por los conceptos del marxismo clásico, por lo que las referencias que se realizan están marcadas por apreciaciones personales y no definitivas de los que podrían ser considerados marxistas jurídicos heterodoxos y no ser mencionados, o de los que sí son mencionados pero no quieren figurar en tal clasificación.

Habría que tener en cuenta que las luchas sociales de la segunda mitad del siglo XX generan también (como parte de sus fuentes) sentidos de inspiración para la reconstrucción del derecho desde los juristas críticos, teniendo presente que ellos también fueron actores de las mismas. Esto hizo que los juristas marxistas heterodoxos, más neomarxistas y también más críticos, teniendo en cuenta los paradigmas teóricos, encarnen la praxis del conocimiento jurídico desde sus propias situaciones.

De manera general, sus contenidos abren el panorama del análisis del fenómeno jurídico mediante críticas epistémicas y metodológicas no sólo al derecho liberal sino también al ortodoxismo iusmarxista, además de acudir a disciplinas como la sociología, la antropología y la psicología para analizar la realidad social, lo cual produce rupturas disciplinarias. Continúan con el eje clásico del marxismo que analiza el derecho desde las relaciones sociales del capital, pero dan un salto al estudio de las múltiples subjetividades donde se expresaron hegemonías culturales y procesos de resistencias en el marco de las luchas personales y colectivas.

Haremos el análisis en dos partes, de acuerdo con los contextos históricos de la segunda mitad del siglo pasado. El primero se ubica en los años sesenta, y el segundo se sitúa entre finales de los años ochenta y hasta la actualidad.

Las revoluciones sesenteras produjeron cambios radicales, estéticos, identitarios y culturales en los centros hegemónicos (Europa y Estados Unidos) y en algunas periferias (México del 68); sus influencias políticas y económicas no fueron suficientes para cambiar el sistema, pero sí para estremecerlo, a tal punto que dichos sucesos son considerados históricamente como una revolución global civilizatoria contra el capital, pero también contra el socialismo real, pues ninguno satisfacía las ansias emancipadoras

prometidas. Otro elemento que debe destacarse como influencia en todo el pensamiento crítico, está constituido por las luchas periféricas de Asia y África en sus propios procesos independizados del colonialismo en dicha época.¹ En todas estas realidades, el derecho no estuvo al margen.

Primero, habría que mencionar al jurista italiano Umberto Cerroni, quien realizó un estudio exhaustivo sobre la obra de los clásicos; un estudio que abarcó investigaciones marxistas y críticas vinculadas al derecho moderno, a las concepciones epistémicas y metodológicas de la ciencia jurídica social, a la filosofía política jurídica, a la transición al socialismo y a los conceptos de Antonio Gramsci sobre lo político y lo jurídico (Cerroni, 1969; 1975a; 1975b; 1981; 1972). También es necesario mencionar a Nicos Poulantzas, autor griego que se centró en el estudio teórico del Estado fascista y capitalista desde el marxismo, relacionando —como debe ser— el poder político, la lucha de clases, la dominación y la hegemonía, todos ellos lugares de desenvolvimiento del fenómeno jurídico (Poulantzas, 1977a; 1978a; 1979). España presenta a algunos exponentes, como Carlos de Cabo Martín y Juan Ramón Capella. El primero ha realizado estudios constitucionales y se ha dedicado a la teoría e historia del Estado y a la dialéctica constitucional; el segundo, mucho más ecléctico, ha trabajado temas como filosofía del derecho, Estado y política, lenguaje jurídico y la condición de la ciudadanía (De Cabo, 1988; Capella, 2008).

A todo esto, en Francia se constituía la Association Critique du Droit (Asociación de Crítica Jurídica), en la cual predominaron influencias de la tradición marxista estructuralista —fundada por Louis Althusser—, un cierto redescubrimiento de la obra gramsciana, los primeros trabajos de Foucault y el contexto histórico propio de los revolucionarios sesenteros. Ellos plantearon

¹ Nos referimos a las independencias coloniales de la India, Libia, Siria, Argelia y Nigeria, y a procesos revolucionarios —como en Egipto— que se dieron a finales de los años cuarenta y entre los años cincuenta y sesenta. Las del centro de África, como Angola, Congo y Mozambique, fueron más tardadas pues duraron hasta finales de los años setenta entre movimientos de liberación nacional independentistas y guerras civiles internas provocadas por fuerzas apoyadas por sus antiguas colonias.

inicialmente la idea de la reconstrucción de una teoría general del derecho desde el materialismo histórico y dialéctico. Su objetivo era doble: introducir un nuevo discurso teórico y una práctica que rompiera con la ideología liberal dominante, pero también una enseñanza y una investigación jurídicas focalizadas en construir una nueva epistemología jurídica en función de la transición al socialismo. Posteriormente fueron renunciando al proyecto inicial para centrarse en realizar investigaciones concretas sobre los mecanismos de organización y regulación de la práctica jurídica en el capitalismo (Mialle, Jeammaud, Dujardin *et al.*, 2008; Mialle, 2008). El diálogo entre juristas marxistas mexicanos, como Óscar Correas, y los miembros de esta escuela, tiene un recorrido encomiable.

Por lo demás, están las posturas desplegadas por el denominado “Uso alternativo del derecho”, corriente de expresión práctica jurídica que da inicio en Italia y se extiende a España y a otros lugares de Europa y América Latina, sobre todo, en sus postulados iniciales, a Brasil, Colombia y Argentina. Sirviéndose de ideas neomarxistas para indagar los problemas de orden jurídico capitalista —en sus lagunas, antinomias y contradicciones—, estos juristas investigan las funciones políticas del derecho como instrumento de dominación, sus determinaciones socioeconómicas en el sistema económico del capital, y el papel que cumplen los órganos judiciales que legitiman y aseguran el *statu quo*, ideológico e instrumentalmente, ya que someten mediante la represión y el control institucional.

Así también existen autores que, sin conformar una escuela jurídica, discuten doctrinas de interés que tienen mayor o menor referencia en los marxismos. Entre ellos están las revisiones jurídicas críticas del legado frankfortiano de Alemania, donde juristas como Wolf Paul, usando a Marx, Ernst Bloch y Jürgen Habermas, intenta elaborar una ontología jurídica develando los mitos de la ciencia jurídica dogmática con el fin de que el *deber ser* racional contribuya al proceso material de la emancipación social. Dietrich Bohler, basado en Marx y Karl Otto Apel, también indaga en una teoría del derecho trascendental como una mediación consciente de la ciencia jurídica en la praxis. Tal mediación se constituye como un proyecto de derecho futuro para la transformación de la sociedad (Wolkmer, 2006: 61-63).

No podemos dejar de mencionar los *Critical Legal Studies* (Estudios Jurídicos Críticos) que surgen en Estados Unidos. Los denominados *Crits* están inmersos en el eclecticismo del realismo jurídico, el marxismo occidental de los críticos de Frankfurt, el estructuralismo francés y el análisis interdisciplinario, aunque se puede afirmar que uno de sus pedestales más fuertes fue el estudio del derecho como ideología, percibiéndolo, de una manera acorde con el marxismo, como parte de una superestructura relativamente autónoma (Kennedy, 1992). Los *Crits* han tenido gran influencia en el pensamiento jurídico crítico colombiano y argentino de las últimas décadas (Courtis y Bovino, 2001: 305; García, 2010: 95 y ss).

Todas las escuelas o juristas teóricos mencionados piensan sus realidades desde sus zonas de resistencia, pero también, paradójicamente, desde el confort producido por los Estados de bienestar europeos y estadounidense, desarrollados después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras, en el este de Europa —y en el contexto de la Guerra Fría— se generaban círculos endogámicos en las formas de producir conocimiento jurídico; sólo había comunicación entre ellos mismos y existía una rectoría clara de la Academia de las Ciencias de la URSS, que produjo mucho y de manera continua, más bien reiterativa, principios, categorías y conceptos comunes —la pluralidad no era su característica fundamental— que constituyeron la esencia de ese iusmarxismo ortodoxo ya comentado.

Durante los años sesenta, en Latinoamérica predominaron las ideas ortodoxas en los países analizados: México, Colombia y Chile, más el peculiar caso argentino. A su favor podríamos argumentar que les llegaron los ecos del pensamiento althusseriano, por lo que desarrollaron un análisis ideológico del derecho por la condición de su producción capitalista, considerando así el derecho un producto de relaciones sociales que reflejan los procesos económicos; pero se ubican centralmente en el campo de la hegemonía ideológica —a lo que Gramsci había denominado cultural—, para abarcar con mayor amplitud los procesos sociales de dominación. En Cuba (años sesenta) también arribaron estas voces, incluida la de Poulantzas como teórico del Estado (Poulantzas, 1967: 174); pero justamente la dinámica social revolucionaria, contingente por la urgencia del cambio social local

y global (por los procesos de rebeldía e independencia de Asia y África), hicieron del campo jurídico y de su reflexión teórico-filosófica un ámbito lejano e innecesario ante la sobrevivencia y la efervescencia de lo que trajo consigo “tomar el cielo por asalto”.

Posteriormente, la década de los ochenta constituyó un periodo de cambios y contrastes, y un prelude de grandes transformaciones para América Latina. Se fueron acabando las dictaduras que existían en los países latinoamericanos, los cuales entraron en la denominada “transición democrática”. Algunos movimientos de liberación nacional llegaron a su fin mediante el arribo al poder de los sublevados; la estabilización socioeconómica se hacía sentir a pesar de las devaluaciones y los procesos de crisis; el socialismo soviético y del Este, a pesar de su gran fuerza económica y política como contrapeso de Estados Unidos, comienza a dar muestras de un cansancio premonitorio de su fin; se plasman “éxitos” sociales y económicos de los Estados sociales europeos, por lo que disminuye ahí el pensamiento contestatario; y comienzan a desempeñar un papel significativo las instituciones internacionales ligadas a la protección de los derechos humanos (dentro del viejo continente y en el nuestro), lo que lleva a juristas críticos de allá y de acá al uso de estos discursos jurídico-políticos.

Los noventa trajeron consigo la confirmación de los presagios: desaparece el campo socialista y, con él, caen también sus referentes. El mundo se vuelve unipolar, potencialmente más capitalista, más imperial y, de manera directamente proporcional, con mayores crisis económicas, sociales, políticas y ecológicas. Los actores fundamentales de nuestras realidades periféricas (movimientos sociales sindicales, feministas, campesinos e indígenas, éstos ligados a la teología de la liberación) ya venían haciéndose eco de la defensa de los derechos humanos como estrategia de lucha, y continúan reforzándola. A partir de 1994, con el levantamiento zapatista en Chiapas, se potenció un renacer de utopías en el movimiento social indígena, utopías a las que suman disímiles y plurales agentes sociales. Todos ellos, con sus peculiaridades, se unieron en la búsqueda de nuevas formas de lucha, reconocimiento, defensa de sus derechos, satisfacción de sus necesidades y, en fin, por una vida digna de ser vivida.

En estos contextos, desde aquellos lejanos años ochenta hasta la actualidad las críticas marxistas dentro del derecho se fueron enriqueciendo y profundizando, sobre todo en respuesta a las nuevas realidades. Éstas han abarcado dos puntos esenciales que abordaremos a continuación, en los que se destacan que los intelectuales latinoamericanos coincidieron con los europeos en que sus críticas no sólo incluían a los capitalismo sino también a los socialismos reales.

Primero, los iusmarxismos heterodoxos comenzaron a pensar lo jurídico como un instrumento social de los oprimidos, de los que no están en el poder. En este sentido, la alternatividad saltó a la vista como un uso del derecho para defenderse de la opresión, pero también para lograr cambios sociales. De mecanismo de dominación (perspectiva ortodoxa), el derecho pasó a ser un instrumento educativo (perspectiva neomarxista gramsciana) que si bien podía incorporar en sus discursos los valores del capital, también podía ser aprovechado para que recogiera axiologías de solidaridad, de convivencia y de humanidad. La praxis sociojurídica tomó de la mano al derecho existente y entre académicos, movimientos sociales y funcionarios del sector judicial comenzaron a interpretar y a aplicar el derecho con fines emancipadores.

El otro punto fundamental penetró más hondo: se cuestionó la esencia moderna del derecho en sí: el monismo jurídico. El razonamiento partió de la realidad social multidimensional en cuanto actores y acciones, a tradiciones culturales e históricamente vivas: el derecho es un fenómeno social que no puede ser ubicado solamente en el Estado; el derecho también está, y ha estado, en la comunidad, en el desenvolvimiento dialéctico de lo social. Así pues, existen múltiples juridicidades que se niegan e invisibilizan desde el poder. Se arribó así, desde estudios empíricos analíticos y críticos teóricos, al pluralismo jurídico. Este último punto, baza fundamental del pensamiento jurídico crítico actual, rebasó inicialmente a los iusmarxismos por la izquierda, poniendo en cuestión la esencia moderna monista estatal del derecho, lo cual ha sido un reto importante para los que siguen utilizando el marxismo en los análisis sociojurídicos.

Vistos los contextos y los contenidos generales de los iusmarxismos en análisis, se puede señalar cuáles han sido los pensa-

mientos marxistas heterodoxos jurídicos de América Latina más relevantes en estos últimos 40 años.

En cuanto al pensamiento jurídico brasileño con perspectivas más apegadas al marxismo, podemos encontrar en los años ochenta núcleos interesantes de reflexión desde nociones críticas dialécticas. Dichas reflexiones no sólo fueron académicas sino realizadas también por abogados y funcionarios de la justicia que compartieron puntos comunes con la acedemia, como la teoría del conflicto, la dimensión político-ideológica de lo jurídico, la crisis y superación de la legalidad burguesa liberal, el derecho como un mecanismo a favor de los excluidos y en contra de las injusticias, sobre todo a favor de la justicia social y de una sociedad democrática socialista. Epistemológicamente, si bien se basaban en la crítica y en la metodología histórica, las nociones dialécticas fueron plurales, a tal punto que incluso los llevaron a nociones de construcción jurídica desde la praxis y desde diferentes puntos de vista, como el derecho de la calle, el derecho insurgente y el derecho alternativo (Wolkmer, 2006: 146 y ss).

Siguiendo a Wolkmer, la crítica jurídica dialéctica de este país se divide en tres partes: la crítica jurídica como expresión del pluralismo dialéctico con autores como Roberto Lyra Filho y José Geraldo de Souza Jr.; la crítica jurídica como instrumento político de transformación con exponentes como Roberto A. R. de Aguilar y Tarso F. Genro; y la crítica jurídica como normativismo fenomenológico, donde se encuentran autores como Luis Fernando Coelho. Quizá no podríamos afirmar que toda la obra de estos autores se encuentra completamente ubicada en los marcos teóricos del marxismo jurídico; pero es un hecho que utilizaron sus marcos epistémicos metodológicos para analizar una realidad sociojurídica que se expresaba en un Brasil lleno de contradicciones sociales, que salía apenas de una dictadura y donde grupos sociales se unieron a los operadores jurídicos para realizar lo que se ha denominado “uso alternativo del derecho” o “activismo sociolegal”.

Es importante señalar que existen núcleos actuales de pensamiento marxista jurídico en Brasil, núcleos que realizan un análisis más amplio y complejo pues usan aparatos teóricos diversos, entre ortodoxos y heterodoxos. Por ejemplo, Alysso Leandro Mascaro mantiene como base fundamental en sus aná-

lisis del derecho a los juristas ortodoxos Stucka y Pashukanis, aunque también refiere a Antonio Gramsci en lo relativo al concepto de Estado ampliado como marco fundamental (Mascaro, 2015; Naves, 2000). Por otro lado, existen otros colegas que utilizan marcos teóricos de análisis más amplios —críticos, marxistas y neomarxistas— y con una tendencia más heterodoxa que incluyen teorías sobre el sistema global capitalista, el Estado y las relaciones internacionales (Osorio, 2018); las relaciones entre marxismo, realismo y derechos humanos (Feitosa y Freitas, 2012); análisis sobre la teoría de la derivación del Estado y el derecho (Onoda, 2015); temas de subjetividad vinculado al derecho desde Sartre, Lukács y Adorno, como en la obra de Silvio Luiz de Almeida (De Almeida, 2006; 2016) y de Luiz Ismael Pereira (Pereira, 2018).

Nuevamente, la escuela de crítica jurídica mexicana, con Óscar Correas al frente, realizó un giro en sus reflexiones jurismarxistas en los años noventa —a partir del levantamiento zapatista y la caída del socialismo real—, con grandes influencias del contexto mexicano. El argentino-mexicano centró sus estudios en los derechos de los pueblos indígenas, en cuanto derechos y nuevos órdenes jurídicos alternos al estatal, aunque el autor los denomina “sistemas jurídicos”, lo cual limita sus alcances comprensivos. También estudió las políticas de reconocimiento y de regulación internacionales y locales por el propio Estado mexicano para las comunidades indígenas, además de los procesos de interpretación judicial ante estas nuevas relaciones jurídicas alternas, poniendo en el centro el concepto de pluralismo jurídico frente al monismo jurídico estatal. El autor, después de su larga trayectoria de análisis capitalista del derecho moderno, percibe legitimidad en las prácticas jurídicas originarias, las reconoce como un golpe de realidad, aunque nunca realiza un análisis más profundo sobre si éstas quedan en el ámbito del derecho capitalista o no (Correas, 2007; 2003).

Por otro lado, autores como Carlos Rivera Lugo, jurista marxista puertorriqueño que hasta los años noventa se había dedicado a la actividad política y docente, comienza a dejarnos estelas de reflexiones filosóficas vinculadas al campo del derecho. La caída del campo socialista se volvió un asidero para la crítica al marxismo ortodoxo y la búsqueda de nuevos referentes teóricos. Este

autor, de gran cultura filosófica, realiza un ensayo seminal titulado “Ni una vida más para la toga”, donde nos ofrece un análisis profundo de la crisis del paradigma del positivismo moderno abriendo puertas a una teoría y a una práctica que incluyan otro derecho, otras formas de pensarlo y reconstruirlo.

Así pues, el autor da inicio a procesos de investigación valiéndose de diversos marcos filosóficos críticos de pensamiento, desde el marxismo clásico hasta autores posmodernos, pasando por Horkheimer y Adorno sobre cuestiones epistémicas; por Michel Foucault y Giorgio Agamben en sus estudios de biopolítica y necropolítica, respectivamente; por los teóricos del sistema mundo como el economista italiano Giovanni Arrighi o el historiador marxista francés Fernand Braudel; por la filosofía francesa en autores como Jacques Derrida y los críticos marxistas Daniel Bensaïd y Alan Badiou; por los estudios de filosofía política de los neomarxistas Antonio Negri y Michael Hardt; por la filosofía latinoamericana marxista de Adolfo Sánchez Vázquez y la de liberación de Enrique Dussel, usando los análisis de John Holloway, Álvaro García Linera, Bruno Bosteels y Rina Rhoux en temas como lo común, la comunalidad y las prácticas políticas y económicas alternativas y anticapitalistas; y por el pensamiento jurídico de vertiente marxista de Óscar Correas, el cubano Julio Fernández Bulté y el catalán constitucionalista Albert Nogueiras (Nogueiras, 2010; 2012; 2017). Sus fuentes diversas, ubicadas siempre en el pensamiento crítico, otorgan un aparato teórico que puede ubicarse en un neomarxismo crítico de composición heterodoxa, que va mucho más allá de lo que definimos como tal al inicio de este acápite (Rivera, 2004; 2014).

Uno de los temas recurrentes investigados por Rivera en los últimos años, es el concepto de *no derecho*, como negatividad del derecho estatal existente. El *no derecho* está fundado en lo común, en la práctica de la comunalidad, en el movimiento dialéctico de lo real, y se expresa en pueblos indígenas y campesinos, en movimientos sociales o en países que intentan transformar los sistemas existentes, como Venezuela y Bolivia en la actualidad, todos ellos en actitud de resistencia a los procesos de desarrollo del capital. El *no derecho* se constituye en una practicidad real que nada tiene que ver con lo que el autor afirma que es el *derecho* — el derecho moderno impuesto por el Estado como una mediación

para la consecución del desarrollo de las relaciones sociales del capital—. El *no derecho* niega el derecho existente, se funda en la materialidad, se confronta dialécticamente y nos proporciona un horizonte de transformación social que no sólo es jurídica, sino política y ética, de construcción de otras formas de sociabilidad. Es relevante que no señale este camino como utópico sino como latente, real, existente; un camino que tendría un anclaje referencial en las nociones comunistas del marxismo clásico. Para Rivera ya existe en estos momentos una sociabilidad diferente en cuanto al derecho, una sociabilidad a la que ha denominado *el comunismo jurídico*, el cual puede ser rastreado en las luchas comunitarias indígenas de los zapatistas, Cherán, Bolivia, o en el poder comunal venezolano. Los aportes filosóficos de Rivera Lugo son invaluable, pues demuestran que el pensamiento marxista actual puede tener diálogos con múltiples pensamientos críticos de cualquier época o lugar, con un único pedestal común, es decir, la materialidad histórica dialéctica de sus reflexiones, sobre todo las relativas a las actuales realidades sociojurídicas de América Latina (Rivera y Correas, 2013).

Al otro lado del Caribe, en Cuba, el pensamiento crítico isleño realizó un giro hacia el neomarxismo, se revitalizó, emergió como asidero ante la crisis de los noventa y llegó al ámbito jurídico, no a sus prácticas pero sí a su doctrina. Desde estas ideas se rescataron elementos escondidos y olvidados de identidad nacional libertaria y marxista, propios de la construcción de ese país, no de modelos importados. La caída de los referentes del socialismo real produjo en la intelectualidad cubana una entrega dialéctica madura, ya no explosiva como las de los años sesenta, que se debatió entre el dogma soviético asumido como propio y la reconstrucción de un pensamiento autóctono, plural, diferente, con perspectiva latinoamericanista. Sin embargo, hay que destacar que no sólo defensores de dogmas antiguos y renovadores del marxismo se encuentran en escena; el pensamiento liberal también aflora, aunque en menor medida, y disputa activa o silenciosamente un lugar en el espacio público intelectual.

El pensamiento neomarxista influye en las doctrinas jurídicas cubanas de los años noventa; Gramsci se constituye en el referente fundamental y se discuten temas como sociedad civil, el papel de ésta en la política y el Estado, la hegemonía y el

consenso como elementos fundamentales de la articulación y cultura políticas, donde entra a cumplir un papel fundamental el derecho mediante la cultura jurídica para la construcción de hegemonías mediante procesos educativos.

Desde aquí (desde esta realidad social que procura ser todavía socialista entre crisis, sobrevivencias y reactivaciones) juristas ya consagrados, como Julio Fernández Bulté y Hugo Azcuy, pensaron el derecho como un instrumento educativo de corte gramsciano. El derecho debe ser uno de los lugares donde se depositen los principios y valores fundamentales para construir la sociedad socialista que queremos, con mecanismos de construcción democrática de estirpe republicana, socialista y fraternal, con participación, deliberación y representación populares; mecanismos plasmados jurídicamente en el ámbito constitucional como el lugar idóneo para ello (Fernández Bulté, 2000; 2001; Azcuy, 1994; 1995).

Los nuevos procesos progresistas y de cambios en América Latina a partir de 1999, devinieron cambios políticos importantes mediante el uso del derecho, en estos casos por medio de procesos constituyentes (Venezuela, Ecuador y Bolivia). La isla tiene una interacción profunda con estos procesos, política y económicamente; además existe un diálogo intelectual sobre nuevas formas de ver el socialismo que está teniendo trascendencia en las doctrinas económicas, mucho más que en las doctrinas políticas y jurídicas, aunque ha sido motivo de referencias en el nuevo proceso constitucional cubano.

Desde estos contextos, a las teorías jurídicas neomarxistas cubanas más relevantes hoy en día las hemos denominado republicanismo democrático socialista y fraternal (Burgos, 2019). Sus estudios, realizados por juristas teóricos más jóvenes, como Julio Antonio Fernández Estrada, Julio César Guancho, Amalia Pérez Martín y la que suscribe este texto, además del historiador Ariel Dacal Díaz, abarcan muchas fuentes; es un pensamiento eminentemente crítico, plural desde sus fuentes críticas y disciplinarias, y exhibe un vasto conocimiento histórico, producto también de este proceso revolucionario en plena madurez (Guancho, 2012; Fernández Estrada, 2014; Dacal, 2018; Pérez, 2010).

Se pueden rastrear las múltiples fuentes de las perspectivas históricas republicanistas latinoamericanas —como José Martí

y Simón Bolívar— que abordan el respeto a la legalidad y la institucionalidad, la construcción de lo público (de la *res publica*) y la convivencia social armónica, donde la interacción entre lo personal y lo colectivo es fundamental. Además, esta nueva generación de juristas se nutren de los marxismos propios cubanos, como el socialismo jacobinista de Antonio Guiteras, el marxismo democrático de Raúl Roa y el heterodoxo de Julio Antonio Mella, todos ellos parte de la tradición libertaria socialista cubana a partir del proceso revolucionario de los años treinta del siglo XX. Son fundamentales también las investigaciones sobre el derecho público romano en función del mandato imperativo y de los poderes negativos como control del poder estatal, contraponiendo estos conceptos a las teorías liberales de representación y control de pesos y contrapesos establecidas mediante la tripartición de poderes. Otras fuentes relevantes son la tradición jacobina francesa (Robespierre, Saint Just, Rousseau), el marxismo clásico, el neomarxismo gramsciano, la Escuela Crítica de Frankfort y el pensamiento crítico actual europeo y latinoamericano, derivados de estas mismas tendencias, sobre todo de contenidos históricos. Aquí hay que mencionar a Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm y Antoni Doménech, quienes además de aportar elementos de carácter político, también han servido de base para el análisis de temas como propiedad, posesión, cooperativismo, apropiación y distribución de la riqueza con énfasis en su carácter socializador. En otros aspectos, la discusión de procesos políticos como el bolivariano venezolano y las constituciones bolivianas y ecuatorianas, los ha remitido a las fuentes diversas que estos procesos han tenido, en nuestro continente y en Europa, fundamentalmente. Si Guanche ha retomado referencias de los estudios culturales y decoloniales, con énfasis en las nociones marxistas que rescatan estudios de género y raza, Dacal deja ver en sus obras el uso metodológico de la educación popular de Paulo Freyre, como esencia de su elaboración doctrinal pero también de su práctica política para analizar el derecho.

Para concluir nuestro análisis de los juridicismos marxistas heterodoxos en esta etapa, afirmaremos que tienen múltiples expresiones: manifiestan pluralidad en su análisis contextual y que reflejan las interpretaciones del fenómeno jurídico no sólo desde la intelectualidad sino también desde las prácticas socio-

jurídicas alternativas, populares, sociales y anticapitalistas, lo cual los hace más completos pero a la vez plurales, complejos y con mucha mayor integralidad, en cuanto a las temáticas tratadas y a su tratamiento interdisciplinario. Estas ideas expresan las diferentes luchas articuladas que han emergido y son ya una constante en la realidad latinoamericana.

Sus connotaciones marxistas, neomarxistas y críticas se las otorgan su episteme material, su metodología histórica dialéctica, su crítica a la realidad, su aplicación a las prácticas sociales, su aspiración a una justicia ubicada al lado de los más desposeídos y, desde luego, sus anhelos de transformación social, personales y colectivos. En este punto es muy interesante observar que no se niega el derecho producido por el capitalismo; por el contrario, se reconoce su existencia, se usa, se resignifica, se ubica dentro de las nuevas articulaciones del capital para que realice esa llamada crítica dialéctica negativa propuesta por la escuela frankfortiana. Hasta aquí, más que porosidad podemos percibir las conexiones establecidas como principios entre todos los pensamientos heterodoxos iusmarxistas. Pero esto no se queda ahí: el pensamiento iusmarxista actual reconstruye una nueva crítica en positivo del derecho que nos permite —teniendo como base el aparato teórico vigente aportado por Marx— construir otras juridicidades porosas desde las concepciones liberales, pero con una frontera que nos diferencia: nuestro fin último, es decir la transformación del sistema político social y económico existente, al eliminar todo tipo de opresión —estatal, capitalista o patriarcal— de la que podamos ser objeto.

Estos marxismos jurídicos heterodoxos ponen en claro sus fronteras respecto de las ortodoxias estudiadas en este artículo. Sus miradas hacia el pasado tienen conexión con lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “el desperdicio de la experiencia”. Se mira hacia la ortodoxia marxista jurídica para criticarla, para no repetir sus imposiciones, para no reproducir sus límites y resultados adversos, pero a la vez, paradójicamente, para aplicar algún rescate conceptual necesario. He ahí la porosidad que penetra y transmite.

A modo de conclusiones

Después de haber transitado por un devenir histórico amplio a través del siglo pasado y el presente, entre estudios doctrinales europeos y latinoamericanos, con referencias específicas en Estados Unidos, debemos concluir que siempre que se hagan estas investigaciones quedarán autores y hasta escuelas —como los marxismos analíticos jurídicos estadounidenses e ingleses— de los que no se hará mención, y alguna que otra referencia latinoamericana que la falta de espacio nos impide abordar. Se hace imposible examinar todas y cada una de las doctrinas que consideramos marxistas. A esto se suma que algunas de dichas referencias no estudiadas nos obligarían a utilizar otros componentes teóricos y otras fuentes para el análisis que se ha conceptualizado y utilizado en el texto. Por último, el estudio ha querido poner mayor énfasis en América Latina y develar las mayores influencias, similitudes y porosidades de las doctrinas iusmarxistas de nuestro continente, por lo tanto, se exponen de manera general autores europeos y los críticos estadounidenses.

Las doctrinas marxistas del derecho analizadas, aunque tengan fuentes similares o diversas, metodologías monistas o plurales, siempre que partan de la epistemología materialista ubicada en la realidad historizada y contradictoria del funcionamiento del capital, van a estar condicionadas por sus peculiares situaciones históricas, por su posición dentro del ámbito hegemónico en el espacio global del capitalismo y por el consecuente desarrollo o no de las subjetividades personales y colectivas de cada contexto.

Este razonamiento epistémico-metodológico genera una gran paradoja; por un lado, existe un eje de comunicación continuo entre todos los autores estudiados, una porosidad de interrelación sin límites que da a las doctrinas jurídicas su carácter dinámico, producto de su origen en el movimiento de lo social. A la vez, de manera contradictoria, los iusmarxismos presentan diferencias entre sus conceptos, derivadas de sus fuentes y de sus propios lugares de enunciación.

Finalmente, el trabajo intenta ilustrar las fronteras como tensiones y las porosidades como conexiones entre los pensamientos iusmarxistas latinoamericanos, para evidenciar así los puentes que nos conectan y las barreras que nos incomunican. Sirva pues esto no sólo como estudio histórico sino como diálogo para la futura construcción teórica crítica jurídica.

Bibliografía

- Atienza, M., y J. Ruiz Manero (2004), *Marxismo y filosofía del derecho*, Coyoacán, México.
- Azcuy, H. (1994), “Cuba: ¿reforma constitucional o nueva Constitución?”, en *Cuadernos de Nuestra América*, vol. 22, núm. 1, julio-diciembre, pp. 94-125.
- (1995), “Revolución y derechos”, en *Cuadernos de Nuestra América*, vol. 12, núm. 23, enero-junio, pp. 145-155.
- Burgos Matamoros, M. (2019), “La nueva Constitución de la República de Cuba: autogobierno republicano, democrático, socialista y fraternal”, en *Revista Culturas Jurídicas*, vol. 6, núm. 13, Programa de Posgrado de Derecho Constitucional, Universidad Federal Fluminense, recuperado en agosto de 2019, de <<http://www.culturasjuridicas.uff.br/index.php/rcj/article/view/803/367>>.
- Capella, J. R. (2005), *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid.
- (2008), *Fruta prohibida*, Trotta, Madrid.
- Cerroni, Umberto (1969), *Il pensiero giuridico sovietico*, Riuniti, Roma.
- (1972), *La libertad de los modernos*, Martínez Roca, Barcelona.
- (1975a), *La teoría de las crisis sociales en Marx*, Alberto Corazón, Madrid.
- (1975b), *Marx y el derecho moderno*, Grijalbo, México.
- (1981), *Léxico gramsciano*, Colegio Nacional de Sociólogos, México.
- Correas, O. (2003), *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena. Ensayos*, Fontamara, México.

- (2007), *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, Fontamara, México.
- (2013), *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*, Fontamara, México.
- Courtis, C., y A. Bovino (2001), “Por una dogmática conscientemente política”, en C. Courtis (comp.), *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 303-342.
- Dacal Díaz, A. (2018), *Comprensiones sobre la Revolución: un combate por la decencia pública*, Cuba Posible, La Habana.
- De Almeida, S. L. (2006), *O Direito no Jovem Lukács: A Filosofia do Direitoem. História e Consciência de Classe*, Alfa y Omega, Sao Pablo.
- (2016), *Sartre. Direito y politica*, Boitempo, Sao Pablo.
- De Cabo Martín, C. (1977), *La República y el Estado liberal*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Madrid.
- (1986), *La crisis del Estado social*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- (1988), *Teoría histórica del Estado y del derecho constitucional*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Madrid.
- Feitosa, E., y L. Freitas (orgs.) (2012), *Marxismo, realismo e direitos Humanos*, Universidad Federal de Paraíba Joao Pessoa, Pernambuco.
- Fernández Bulté, J. (2000), *Filosofía del derecho*, Félix Varela, La Habana.
- (2001), *Teoría del Estado y del derecho*, Félix Varela, La Habana.
- Fernández Estrada, J. A. (2014), *De Roma a América Latina. El tribuno del pueblo frente a la crisis de la república*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat (Cedejus) / Maestría en Derechos Humanos-Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), México.
- García Villegas, M. (2010), *Sociología y crítica del derecho*, Fontamara, México.
- Guanche, J. C. (2012), *La verdad no se ensaya. Cuba, el socialismo y la democracia*, Caminos, La Habana.

- Kennedy, D. (1992), “Nota sobre la historia de los CLS en los Estados Unidos”, en [www.duncankennedy.net](http://duncankennedy.net), recuperado en agosto de 2019, de <<http://duncankennedy.net/documents/Photo%20articles/Nota%20sobre%20la%20Historia%20de%20CLS%20en%20los%20Estados%20Unidos.pdf>>.
- Mascaro, A. L. (2015), *Estado y forma política*, Prometeo, Buenos Aires.
- Miallie, M. (2008), *El estado del derecho. Introducción al derecho constitucional*, Coyoacán, México.
- , et al. (2008), *La crítica jurídica en Francia*, Coyoacán, México.
- Moncayo, V. M. (1982), *Sobre el derecho en las formaciones sociales capitalistas*, Norma, Bogotá.
- (1984), *El derecho: una relación de producción*, Norma, Bogotá.
- Naves, M. B. (2000), *Marxismo e direito. Um estudo sobre Pachukanis*, Boitempo, Sao Pablo.
- Noguera Fernández, A. (2010), *Los derechos sociales en las Constituciones Latinoamericanas*, Tirant Lo Blanch, Valencia.
- (2012), *Utopía y poder constituyente. Los ciudadanos ante los tres monismos del Estado neoliberal*, Sequitur, Madrid.
- (2017), *El sujeto constituyente. Entre lo viejo y lo nuevo*, Trotta, Madrid.
- Novoa Monreal, E. (1978), *¿Vía legal hacia el socialismo? El caso de Chile, 1970-1973*, Jurídica Venezolana, Caracas.
- (1980), *El derecho como obstáculo al cambio social*, Siglo XXI, México.
- (1985), *Elementos para una crítica y desmitificación del Derecho*, Ediar, Buenos Aires.
- (1987), *Instrumentos jurídicos para una política económica avanzada: ¿el derecho como factor de cambio social?*, Depalma, Buenos Aires.
- Onoda Caldas, C. (2015), *A teoria da derivação do estado e do direito*, Dobra / Outras Expressões, Sao Pablo.
- Osorio, L. F. (2018), *Imperialismo, Estado y relaciones internacionales*, Ideas e Letras, Sao Pablo.
- Palacio, G. (1989), “Servicios legales y relaciones capitalistas: un ensayo sobre los servicios jurídicos populares y la práctica

- legal crítica”, en *El Otro Derecho*, núm. 3, julio, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, pp. 51-70, recuperado en agosto de 2019, de <<http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdr003/elotrdr003-02.pdf>>.
- Pereira, L. I. (2018), *Adorno e o direito: Para uma critica do capitalismo e do sujeito de direito*, Ideias e Letras, Sao Pablo.
- Pérez Martín, A. (2010), *La iurisprudencia en el derecho actual. ¿Todos los caminos conducen a Roma?*, Cedejus / Maestría en Derechos Humanos-UASLP, México.
- Poulantzas, N. (1967), “Preliminares al estudio de la hegemonía del Estado”, en *Pensamiento Crítico*, núm. 7, agosto, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 174-207.
- (1977a), *La crisis del Estado*, Fontanella, Barcelona.
- (1977b), *Hegemonía y dominación en el estado moderno*, Pasado y Presente, México.
- (1977c), *El marxismo y la crisis del Estado*, Instituto de Ciencias de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- (1978a), *Para un análisis marxista del Estado*, Pre-Textos, Valencia.
- (1978b), *El problema del Estado y la dictadura del proletariado*, Instituto de Ciencias de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- (1991), *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México.
- (2007), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Siglo XXI, México.
- Rivera Lugo, C. (2004), *La rebelión de Edipo y otras insurgencias jurídicas*, Callejón, San Juan de Puerto Rico.
- (2014), *¡Ni una vida más para el Derecho! Reflexiones sobre la crisis actual de la forma jurídica*, Cedejus / Maestría en Derechos Humanos-UASLP, México.
- Rivera Lugo, C., y O. Correas (2013), *El comunismo jurídico*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, México.
- Rojas Hurtado, F. (1977), *Criminalidad y constituyente: elementos para un análisis del crimen en las sociedades capitalistas*, Centro de Investigación y Educación Popular, Bogotá.

- (1978), *Controversia marxista: la teoría de la transición de los modos de producción*, Centro de Investigación y Educación Popular, Bogotá.
- Rojas Hurtado, F., y V. M. Moncayo (1978), *Luchas obreras y política laboral en Colombia*, La Carreta, Bogotá.
- Tobón Sanín, G. (1988), *Carácter ideológico de la filosofía del derecho. El uso alternativo del derecho*, Señal Editora, Medellín.
- (1998), *Filosofía del derecho penal*, Señal Editora, Medellín.
- Wolkmer, A. C. (2006), *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, Cedejus / Maestría en Derechos Humanos-UASLP, México.

SEGUNDA PARTE
POROSIDADES

CANCÚN: EL IR Y VENIR EN LA VIDA DE MUJERES MIGRANTES¹

Celia Arteaga Conde

La etnografía feminista destaca la importancia de situarnos como mujeres en la realización de nuestras investigaciones y trabajos de campo para poder reconocer nuestra condición de género. Particularmente, este hecho me llevó a reconocer las múltiples vivencias y la pluralidad de experiencias de las mujeres migrantes, y por lo tanto, me llevó a “concebir que se trata de experiencias situadas en las intersecciones del género con otros vectores de desigualdad social” (Castañeda, cit. en Jarquín, 2016: 88-89). Por lo anterior decidí realizar una investigación exclusivamente de mujeres, para mostrar una parte de sus vidas: la especificidad de ser mujer, migrante y vivir en una ciudad con grandes desigualdades. Presento precisamente estas particularidades desde una perspectiva feminista.

Las ciudades que reproducen prácticas de acumulación por desposesión² aumentan las desigualdades sociales entre la po-

¹ Este artículo es resultado del trabajo de campo en Cancún en los años 2012, 2014 y 2015 de mi maestría en antropología social y de mi doctorado en antropología en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

² Henri Lefebvre, a finales de 1960, fue el primero en definir el derecho a la ciudad. Analiza el impacto negativo experimentado en ciudades de países capitalistas que estaban al servicio de los intereses de la acumulación del capital, por lo que desde un planteamiento político propone que la gente se reapropie de dichas ciudades (Lefebvre, 1969). Tanto Lefebvre como David Harvey (2003) plantean que el derecho a la ciudad es una lucha teórica y práctica en contra del capitalismo y sus formas de urbanización. Harvey plantea que estamos en varios procesos de acumulación por desposesión y reproducción de capital, los cuales permiten el mantenimiento del sistema económico que perjudica a los sectores marginados al acrecentar las desigualdades. Harvey retoma la idea de Marx (en *El capital*) sobre la acumulación originaria o primitiva de las condiciones que se vivieron en Inglaterra en los siglos XVI y XVII, las cuales permitieron el surgimiento del capitalismo. Harvey, en el siglo XXI, plantea que la desposesión permanece —aunque se haya acabado la originaria— con el neoliberalismo, para el que la privatización es el principal medio de desposesión.

blación que las habita, debido a que los beneficios económicos que éstas generan no son distribuidos de forma equitativa en la población local. Cancún representa una espacialización de esa acumulación, la cual se vive en relaciones de poder desiguales; es una ciudad neoliberal, según la propuesta de Perla Frago (2012) —idea que retoma de David Harvey—, donde se producen y reproducen prácticas de acumulación por desposesión; una ciudad fragmentada donde el turismo hace que se acrecienten las desigualdades —económicas, sociales, culturales, de género— debido a que los beneficios económicos son distribuidos de manera desigual entre la población que la habita y le da vida al sector turístico.

Así pues, la ciudad de Cancún se encuentra dividida socio-espacialmente en torno a su actividad central, el turismo, la cual permite la existencia de una constante oferta de empleo (García, 1979; Martí, 1985; Castellanos, cit. en León *et al*, 2002; Marín, 2008; Torres y Momsen, 2005; Quiroz, 2006; Vargas, 2009; Oehmichen, 2009 y 2010; y Frago, 2012). Los ingresos que el turismo genera, de manera directa o indirecta, se traducen en salarios diferenciales, los cuales se reflejan en las distintas zonas donde habitan sus residentes.

Desde que se construyó Cancún, no se ha generado un desarrollo homogéneo en toda la ciudad; en unas zonas sí lo hay y en otras no; esto último es visible en la zona conocida como “regiones”, a pesar de que este desarrollo era uno de los objetivos de la planeación urbana original. Hay varios contrastes, uno entre la zona hotelera y la ciudad habitacional, y otros más dentro de esta segunda: entre las “regiones” y las “supermanzanas”; y además existe otra en la frontera entre estas dos.

Desde su creación, las zonas de Cancún se erigieron sobre la base de dichas desigualdades: la zona dedicada al turismo cuenta con los servicios de mayor calidad (la zona hotelera); el área dedicada a los profesionistas dispone de una buena urbanización y servicios (las supermanzanas), y a la que sería para los trabajadores no especializados (las regiones) le correspondieron las peores condiciones habitacionales. Estas desigualdades continúan hasta la actualidad.

Zona de urbanización planificada, las supermanzanas

La ciudad de Cancún está atravesada, de poniente a oriente, por la avenida José López Portillo, que divide la zona de las supermanzanas de la zona de las regiones. Esta avenida es la parte urbana de la carretera que va a Mérida y, por otro lado, a Puerto Juárez y a Punta Sam. Las supermanzanas están inspiradas en una célula. Tiziana Roma, la única mujer cronista de la ciudad, las describe de la siguiente manera:

La parte de afuera es una membrana, todo lo que son los andadores, como si fuera una célula orgánica sin un patrón fijo y el centro de la supermanzana es el núcleo. En todas las supermanzanas adentro hay un parque, una escuela pública [...]. El propósito era que estuvieran unidas cada supermanzana por la plaza, por un camellón y una glorieta en medio para que se unieran.³

Las supermanzanas se ubican alrededor de retornos o calles cerradas. Las casas se organizan en grupos y están conectadas por andadores peatonales que terminan en jardines públicos, y en ocasiones se rodean de comercios (Landa, 2014: 3). La traza de las supermanzanas se aplicó en las primeras zonas que se construyeron, pero el modelo no se respetó para el resto de la ciudad, como puede observarse en la zona de las regiones.

En el centro de la ciudad (en la zona de supermanzanas) se encuentran bares, mezcalerías, restaurantes, galerías de arte, una sala de exhibiciones, despachos de diseñadores y de mercadólogos. Además de un lugar de diversión, es un lugar de servicios donde se realiza cualquier tipo de trámite; en él se localiza la mayor parte de las instituciones políticas y de gobierno, incluido el Palacio Municipal; el centro dispone de instituciones educativas, culturales, policíacas, la central de autobuses y servicios como plazas comerciales, parques, bancos, hoteles, cafeterías y restaurantes.

³ Este testimonio es parte de un *tour* que Tiziana me dio en mi trabajo de campo, en julio de 2015. Tiziana da *tours* a pie o en bicicleta para conocer la historia de la ciudad; en esa ocasión fue exclusivamente para mí y lo realizamos a pie. Me comentó que lo suele dar a más personas para que conozcan Cancún, a la que considera “su ciudad”.

En esta parte de la ciudad se pueden observar áreas verdes, parques, escuelas privadas (más que públicas) a donde acuden los hijos de muchas mujeres migrantes que habitan en esta zona. Se puede apreciar la buena calidad de los servicios y en general son zonas que se ven limpias y verdes.

Los lugares de esparcimiento a los que acuden las mujeres migrantes son plazas, parques y la playa, espacios ubicados dentro de las supermanzanas y en ocasiones en la zona hotelera. Una de las playas a las que acuden estas mujeres es Puerto Morelos, que está cerca de Cancún pero tiene menos turismo. Además de estos lugares hay casinos (muy comunes en centros turísticos) a los que acuden tanto turistas como locales. Varias de las mujeres migrantes que habitan en estas zonas de la ciudad asisten a tales lugares, solas o con sus esposos. Se ofrece comida y bebida a precios accesibles, lo que promueve la estancia, la permanencia, el juego y las apuestas.

En general, las mujeres que habitan en las supermanzanas llegaron a Cancún en busca de una vida mejor, y en muchas ocasiones la han encontrado. Algunas tomaron la iniciativa de migrar; otras lo decidieron junto con sus maridos y familiares, y a otras las trajeron sus padres, sus esposos o sus familiares. Estas mujeres viven en condiciones sociales y económicas de clase media, donde los ingresos familiares van de 10 mil a 40 mil pesos, y ellas tienen educación formal de nivel medio superior a universitario. Suelen tener casas propias, un negocio y un empleo estable. Poseen mayores capitales⁴ que las mujeres que habitan en las regiones, ejidos y asentamientos irregulares.

Divido a las mujeres que viven en esta zona de la ciudad en dos grupos. Al primero lo integran profesionistas universitarias que se autonoman feministas, ellas trabajan en la Universidad del Caribe⁵ y en instituciones donde se requiere cierta formación especializada. Además de la educación superior con la

⁴ Entiendo por capitales los recursos tangibles e intangibles, conocimientos, capacidades que se poseen y se adquieren, además de la habilidad que se tenga para usarlos.

⁵ Las licenciaturas con que cuenta esta Universidad están directamente relacionadas con el turismo: gastronomía, gestión hotelera, negocios internacionales, entre otras.

que ya cuentan, han proseguido su formación profesional. Son mujeres con posturas políticas de izquierda que suelen participar en actos públicos para defender sus ideas. El otro grupo de mujeres migrantes está formado por comerciantes, maestras de educación básica y del ramo de servicios; algunas ocupan mandos medios en el ramo turístico, y otras se dedican exclusivamente a las labores del hogar. Poseen un origen urbano, sobre todo de la Ciudad de México y del Área Metropolitana.

Todas las mujeres que habitan en estas zonas concuerdan en que vivir en Cancún les ha permitido superarse personal y profesionalmente, además de que han podido acceder a espacios que en su lugar de origen eran ocupados predominantemente por hombres.

Zona de urbanización no planificada: las regiones

Esta zona se encuentra ubicada al norte de la avenida López Portillo, la cual está separada de las supermanzanas. En esta zona se originaron los primeros asentamientos irregulares de Cancún, los cuales se han ido regularizando. Es un área en constante crecimiento, lo que ha provocado una enorme ampliación del Arco Norte, una avenida importante cercana a la Universidad del Caribe y que está ocupada por la población que solía habitar en las supermanzanas; esto último se debe a los accesibles créditos que se ofrecen para adquirir una casa propia.

En esta zona de la ciudad se observan más escuelas públicas que privadas, más transporte público y menos vehículos particulares.

Las mujeres en esta zona acuden a plazas y centros comerciales de ahí mismo pensando que los productos de la canasta básica son más baratos que en la zona de las supermanzanas, sin embargo, al darme a la tarea de comparar precios, encontré que éstos suelen ser más altos en las regiones, de manera general, estas zonas se perciben sucias, no hay suficiente alumbrado público y existen pocas áreas de esparcimiento.

Un lugar de diversión importante es el Parque de las Palapas, que aunque está ubicado en la zona de las supermanzanas, son

las mujeres que habitan en las regiones quienes más lo frecuentan, ahí se encuentran establecimientos de comida, juegos para niños y suele haber espectáculos gratuitos al aire libre.

Adriana Rosales destaca que los indígenas y mestizos rurales migrantes en Cancún se asientan justamente en esta zona de la ciudad, en las regiones. Ella menciona que son colonias numeradas a partir del número 60. La numeración del 50 hacia abajo corresponde a las supermanzanas. Adriana Rosales nos cuenta la breve historia de esta zona:

En las décadas de los ochenta y noventa estas áreas eran urbanizadas antes de que la población edificara sus palapas (así les llaman, aunque una buena parte son construcciones de lámina de cartón); pero en la actualidad el Gobierno ha sido rebasado por el enorme flujo migratorio y se limita a “limpiar” los terrenos, es decir a ganar terreno a la selva, cortando árboles, plantas y matorrales para que las personas puedan vivir ahí, sin servicios públicos de agua, electricidad, pavimentación, drenaje, o escuelas, hasta que pasado un tiempo (meses e incluso años) tengan la fortuna de que los servicios se normalicen en su región (Rosales, 2006: 204).

Esta zona es conocida por todos los habitantes de Cancún como peligrosa. En los trabajos de campo que realicé, mis amigas que habitan en las supermanzanas me cuestionaban que fuera tan seguido a las regiones; no sólo no es la parte más bonita de Cancún, sino también donde más asaltan. Las mujeres que habitan en las supermanzanas piensan que las regiones son lugares peligrosos, donde sólo acuden cuando quieren comprar cosas baratas, piratería o conseguir “muchachas”, como ellas las nombran, es decir, mujeres que contratan para que realicen el quehacer de las casas y, en muchas ocasiones, para que se hagan cargo del cuidado de sus hijos. La propia población que habita en las regiones percibe estas zonas como peligrosas, sin embargo, es el único lugar donde pueden rentar un lugar para vivir; en las supermanzanas las rentas rebasan los 4 mil pesos.

Las mujeres migrantes que viven en las regiones suelen habitar en cuarterías, es decir, en casas divididas en pequeños cuartos —de aproximadamente tres por cinco metros— que se rentan individualmente. Una cuartería puede estar dentro de un hotel y sus habitaciones se rentan por día o por mes. Las rentas varían

entre 800 y 2 mil pesos por cuarto al mes y entre más personas vivan ahí, el pago de la renta aumenta. No se necesita firmar un contrato ni pagar mensualidades por adelantado ni dejar un depósito. Los gastos, como el agua, se dividen entre los que viven en los cuartos y cada cuarto tiene una toma de luz; las cuarterías no suelen tener servicio de gas, por lo que no hay calentador para bañarse ni cocinas integrales.

Las mujeres migrantes que viven en las regiones llegaron a Cancún por razones económicas o huyendo de diversos tipos de violencia. En general, ellas no tomaron la decisión de migrar; la persona que la tomó suele ser un hombre, ya sea el esposo, el papá o el hermano. Ellas pueden acceder a empleos con baja remuneración económica (de menor especialización), tienen un bajo nivel de educación formal (primaria o secundaria, y en pocas ocasiones media superior) y pocos recursos y capitales, es decir se encuentran en condiciones próximas a la marginación.

Están expuestas a la discriminación por ser migrantes nacionales y extranjeras con un fenotipo indígena, de ahí que por lo general sólo tengan acceso a empleos precarios. Algunas se dedican exclusivamente al cuidado de sus hijos y de sus hogares, otras tienen un empleo remunerado en el servicio de limpieza de casas y en el cuidado de menores en la zona de las supermanzanas. Ellas provienen de zonas no urbanas marginadas indígenas tanto del interior de la república mexicana como de Guatemala. Este grupo de mujeres no ha logrado una estabilidad económica, por lo que carecen de propiedad inmobiliaria y de transporte propio. Ni ellas ni sus cónyuges logran empleos fijos. Para todas estas mujeres, la migración fue un quiebre doloroso en su vida y añoran su lugar de origen.

La frontera entre las supermanzanas y las regiones: un linde poroso

La frontera que separa a las supermanzanas de las regiones no es del todo clara, a pesar de que se ha planteado que la división es la Avenida López Portillo. Hay una franja donde las casas y los negocios se juntan, y ahí no es tan notoria la diferencia entre las dos zonas. Me refiero a que incluso físicamente es una frontera porosa.

En esta frontera porosa se encuentra ubicado el parque El Crucero, que es un sitio clave para Cancún, ya que de una de sus esquinas arranca la carretera a Yucatán, y de otra, la carretera a Chetumal. Todos los camiones de la zona hotelera pasan por ahí, y las y los trabajadores suelen tomar otro camión que los deja cerca de su casa o, en muchas ocasiones, llegan a sus hogares caminando.

El Crucero es un lugar de paso y de estancia. Es un espacio de convivencia y de múltiples encuentros; es un lugar frecuentado mayormente por hombres, quienes desde temprano se sientan en bancas y ofrecen sus servicios de plomería, albañilería y reparaciones eléctricas. Hay vendedores de *Bonice*, y otros que cargan su caja de dulces, pastillas *Halls*, chicles, barras de amaranto, paletas, cacahuates y cigarros, y otros más que venden raspados de frutas de temporada. También se ve cuando los trabajadores empiezan a salir de sus empleos, portando uniformes con el logotipo de algún hotel, restaurante o tienda.

Varias de las mujeres migrantes que fueron mis informantes en trabajos de campo, me contaron que el parque El Crucero es un espacio considerado peligroso e inseguro sobre todo para las mujeres, porque se las roban y las acosan verbal y físicamente. Durante un tiempo viví en una cuartería muy próxima a dicho parque y cuando les comentaba mi intención de vivir ahí, las mujeres que viven en las supermanzanas me decían que era uno de los lugares más peligrosos de la zona de las regiones; insistían en que me lo pensara dos veces antes de instalarme ahí. En la cuartería donde viví residía una familia que conocí en el trabajo de campo de la maestría, años antes. Establecí una buena relación con la jefa de esa familia, y eso fue fundamental para que los vecinos me tuvieran más confianza. Yo era una mujer nueva en la cuartería, pero como veían que me llevaba muy bien con ella, poco a poco me fui ganando su confianza.

El día que llegué a la cuartería, un vecino me preguntó: “¿Dónde está su marido? ¿Por qué está sola? No se la vayan a robar”. Fue en ese clima hostil que empecé a vivir ahí. En un inicio cuestionaban mi posición como mujer, joven, soltera, sin hijos; no era “normal” a mi edad (28 años). Los cuestionamientos relacionados con lo que “deben ser las mujeres” fueron constantes en los pri-

meros días, pero cuando les conté sobre mi vida y acerca del trabajo que me encontraba realizando, éstos fueron disminuyendo.

Al respecto, Raúl Pérez afirma que El Crucero es un lugar de hombres, porque es un espacio donde ellos pueden conseguir empleo y por eso es peligroso para que las mujeres transiten por él:

El llamado Crucero es una pequeña plaza descuidada y sucia en la que hombres de diversos oficios: albañiles, plomeros, pintores de brocha gorda, etcétera, ofrecen sus servicios y están a la espera de que alguien los emplee; otros más dan la impresión de estar recién llegados a la ciudad pues llevan maletas, bultos y también esperan. El Crucero es un importante mojón de la ciudad, punto de referencia de los cancuenses [...]. El Crucero es el sitio de los hombres en el imaginario del cancuense, es el lugar masculino por excelencia, peligroso por lo tanto y al que se asocia todo lo relacionado con el varón (Pérez, 2009: 345).

En esta frontera porosa están ubicadas pequeñas centrales de autobuses foráneos de donde salen y a donde llegan diariamente camiones con diversos destinos, desde estados cercanos, como Yucatán y Campeche, hasta Veracruz, Chiapas, Oaxaca y la Ciudad de México; ahí un pasaje a Chiapas cuesta 300 pesos, un precio mucho más bajo que el de un camión de Autobuses de Oriente. En la terminal de autobuses, ubicada en el centro de la ciudad, el pasaje cuesta alrededor de mil pesos.

El Crucero es una zona de frontera porosa donde se permiten actividades —como la prostitución— que en otras zonas están prohibidas. Cerca de las estaciones de camiones antes mencionadas hay una calle donde se ofrecen servicios sexuales en casas o cuarterías.⁶ Sobre todo son mujeres quienes ofrecen estos servicios; lo hacen por un pago que oscila entre 50 y 200 pesos. Los clientes que suelen acudir con regularidad son los usuarios de los camiones foráneos que van de paso, así como los habitantes de las regiones.

La prostitución no está bien vista por las mujeres migrantes que conocí en la ciudad de Cancún; sobre todo es desaprobada

⁶ No pude ahondar más en el tema debido a su eminente peligrosidad, al ser Cancún una de las principales ciudades donde la trata es un negocio importante denunciado, entre otras personas, por Lydia Cacho, quien sufrió una fuerte violencia por sacar a la luz estas redes criminales.

por las que habitan cerca de esta zona, pues saben que sus esposos suelen ir a solicitar los servicios de esas mujeres.

Marcela Lagarde elaboró las categorías de madrespasa, monja, puta, presa y loca, para intentar comprender las distintas posiciones de mujeres que viven en cautiverio. Ella reconoce que cada una de estas posiciones encierra la complejidad de condiciones que configuran a las mujeres, una complejidad que ella pone en claro con miras a combatir el patriarcado (Lagarde, 2012). Estas mujeres, según Lagarde, se especializan social y culturalmente en la sexualidad prohibida, en satisfacer el placer de otros. “Su cuerpo encarna el erotismo y su ser-de-otros se expresa en la disponibilidad (históricamente lograda) de establecer el vínculo vital al ser usadas eróticamente por hombres diversos, que no establecen vínculos permanentes con ellas” (Lagarde, 2005: 39). La gran puta simboliza la consagración del erotismo femenino: “Es la prostituta, concubina o amante cuyo eros es para los hombres más poderosos: ellas acompañan, son visitadas, o son amantes de los dueños, de los amos, de los señores del dinero y de la política” (Lagarde, 2005: 638).

En calles aledañas al parque El Crucero se encuentran algunos “antros” y bares donde se ofrecen bebidas alcohólicas y comida a precios accesibles, música de banda, cumbia y reguetón. A estos sitios suelen acudir sobre todo hombres después de su jornada laboral, quienes habitan en la zona de las regiones, en ocasiones también se ofrece prostitución.

En esta frontera porosa se encuentra un mercado grande llamado El Parián, donde se vende mercancía de fayuca, pirata, china, a precios económicos; hay tiendas de abarrotes, ferreterías, locales de productos para el hogar, papelerías, paletterías, neverías, locales de venta de ropa, mochilas, bolsas, relojes, pilas, juguetes, aparatos electrónicos, electrodomésticos, además de que hay muchas fondas de comida corrida cuyos precios varían entre 25 y 50 pesos. Es una comida completa ya que es un lugar muy transitado por trabajadores que después de su jornada laboral van a comer a estas fondas.

Una de las mujeres con las que trabajé en esta investigación era empelada en una de las tiendas de dicho mercado: Magda. Su horario laboral era (hasta 2015, año en que hice trabajo de campo) de lunes a domingo, de las ocho de la mañana a las nue-

ve de la noche, además vendía ropa de hombre. Descansaba un viernes cada 15 días y vivía cerca de donde trabajaba, en una cuartería de la región #64, cerca de la zona limítrofe entre las regiones y las supermanzanas.

Ella me contó que ahí casi no van turistas y que los precios de la mercancía están establecidos, por lo que no puede obtener dinero extra como lo hacía en un mercado que trabajó unos meses en la zona hotelera. Me dijo que le gustaba su empleo, pero que duraba muchas horas y sólo ganaba 1 200 pesos a la semana con sólo un día de descanso cada 15 días. Era la mano derecha de su patrón y llevaba las cuentas de uno de los locales del negocio de venta de ropa.

Magda es de origen guatemalteco y no contaba con la documentación necesaria para residir legalmente en el país, por lo que no podía rechazar empleos con salarios o condiciones laborales por debajo de las establecidas para la población mexicana, por lo tanto se le paga menos de lo que perciben las migrantes nacionales. Es importante señalar que Cancún, uno de los polos turísticos más importantes de México tanto a nivel nacional como internacional, es un lugar donde siempre hay oferta y demanda de empleo, específicamente en el sector turístico, aunque de acceso diferenciado, sobre todo en la zona hotelera; por ejemplo, una mujer guatemalteca indocumentada no puede acceder fácilmente a este tipo de trabajos, sólo puede de manera esporádica y sin ninguna prestación de ley.

El Crucero es entonces una frontera porosa donde muchas actividades son permitidas y no están tan mal vistas; se vive entre la legalidad y la ilegalidad. Las mujeres migrantes indocumentadas saben que es una zona donde pueden encontrar empleo como vendedoras, como en el caso de Magda, o como trabajadoras de limpieza de casas.

En esta zona se encuentran anuncios y letreros pegados a paredes, y cabinas telefónicas donde se ofrecen empleos de servicio de limpieza de casas y cuidado de menores en la zona de las supermanzanas; este tipo de anuncios están dirigidos sobre todo a mujeres jóvenes y “con ganas de trabajar”. Es así, a través de dichos anuncios, como las mujeres de las zonas más privilegiadas “traspasan” su comodidad para entrar en las zonas menos favorecidas y obtener algo de éstas, en este caso un servicio

doméstico barato, es decir la frontera “peligrosa” e “intransitable” se vuelve necesaria cuando hay un beneficio de por medio, ésta se vuelve porosa y, al mismo tiempo, permisible. También pueden acudir a esta zona cuando quieren conseguir mercancías baratas, piratas y no de tan buena calidad. Las mujeres no cruzan esta frontera por la noche y me recomendaban hacer lo mismo, pues conocían las experiencias de otras mujeres que habían sido acosadas, violentadas o asaltadas ahí.

El Crucero aparece como una frontera porosa donde mucha gente —local y extranjera— confluye, es un espacio donde son permitidas actividades ilícitas, una frontera que tiene que ver con condicionamientos sociales, un espacio vivo y permisivo que contribuye a relaciones socioeconómicas desiguales, un espacio de recreación para algunos, y al mismo tiempo peligroso para las mujeres migrantes que transitan por ahí.

Con base en todo que planteé anteriormente, hago hincapié en que la ciudad de Cancún fue planeada por hombres y para hombres, sin tomar en cuenta las necesidades de las mujeres que vivirían ahí, es por ello que ciertas características de los espacios podrían vulnerar a las mujeres que residen en la zona de las regiones y en esta frontera porosa. Las siguientes circunstancias son un ejemplo de ello:

La falta de iluminación, el exceso de follaje, la falta de mantenimiento, las calles estrechas y sin salidas, la avenida de circunvalación en zonas despobladas [...] además de las posibles amenazas del género masculino principalmente en las calles [...] son pruebas evidentes por un lado de la demostración del dominio masculino de la calle en el día a día, y por otro, para las mujeres, de una percepción de amenaza y por lo tanto de sentirse no acogidas en el espacio público o la percepción de ser cuerpos fuera de lugar (Soto, 2012: 305).

Estas peculiaridades delimitan los espacios a que las mujeres tienen acceso, no me refiero a que estén prohibidos para ellas sino a que no en todos se sienten seguras para poder estar y transitar. Si Cancún hubiera sido construido pensando en la población que radicaría en la ciudad, y especialmente en las mujeres, la arquitectura y los ambientes diseñados se adecuarían a las necesidades estéticas y prácticas de ellas, tal como lo demandan las arquitectas y diseñadoras feministas (Cowan, 2017).

Teresa del Valle (1997) plantea que la percepción de la ciudad depende, entre otras cosas, del género. Las mujeres tienden a delimitar centros y periferias según el lugar donde viven y conforme a como viven la ciudad:

Experimentan la ciudad con límites diseñados por la movilidad que tienen y ésta a su vez está marcada por las sensaciones de seguridad y/o inseguridad que experimentan. La ciudad la perciben con contrastes de luz y de sombras que a veces se convierten en oscuridad profunda. La ciudad atrayente para las mujeres es la ciudad de día, aquella en la que se mueven con soltura en su ir y venir cotidiano y en la que se sienten seguras y, dentro de ésta, el centro (1997: 187).

Al localizar esta frontera porosa en el interior de Cancún, se estudia la concentración de la marginalidad y de la reproducción social debido, entre otras cosas, a que el espacio no fue construido tomando en cuenta las necesidades de las mujeres, por lo que no es una zona donde ellas se sienten seguras: “Las mujeres se mueven en lugares liminales, de frontera, de tránsito y de intermediación, marcados por la continuidad de la cultura en contextos de pobreza, con déficits de desarrollo, en situaciones de violencia, de guerra, de tráfico de personas” (Castañeda, 2012: 229).

Así pues, las mujeres migrantes de Cancún viven varias violencias: la de sus parejas, la de los jefes en el ámbito laboral (y la de las jefas que no les permiten el acceso a mejores puestos y a altos mandos); el acoso por el simple hecho de ser mujeres, y el acoso callejero en ciertas zonas de la ciudad, y —en general— la violencia estructural. Estas violencias cruzan la vida de mujeres migrantes de maneras diferentes y en distintos niveles, son más visibles en la zona de las regiones y en la frontera porosa de éstas con las supermanzanas, sobre todo cerca del parque El Crucero. Sobra decir que esta violencia múltiple forma parte del sistema patriarcal y “adquiere contenidos específicos en contextos sociohistóricos y económicos particulares, marcados por las posiciones y relaciones de clase, étnicas, etarias, de parentesco y racistas locales” (Castañeda, 2012: 34).

Bajo los postulados de la teoría feminista, distingo la “precariedad” como una condición existencial, y la “condición de precariedad” como una noción política; conceptos que retomo de Judith Butler,

desarrollados en *Marcos de guerra*. Esta autora plantea que la política necesita comprender la precariedad como una condición ontológica de vida generalizada en todos los seres humanos, es decir, vivimos en una condición permanente de precariedad que vuelve más perceptible la fragilidad de nuestra condición humana, por cuanto nuestra vida está, de alguna manera, en manos de terceras personas al ser seres sociales. Además, un segmento enorme de la población se encuentra en un estado de excesiva precariedad en el que no consigue cubrir sus necesidades económicas, políticas y sociales para poder vivir. La suya es una condición construida e inducida de desigualdad que trae consigo varios tipos de violencias y vulnerabilidades, también construidas e impuestas (Butler, 2015).

La vulnerabilidad en que viven las mujeres varía según la zona donde residan. Las mujeres que habitan la zona de las regiones la padecen en carne viva, debido a las condiciones de marginación en que apenas sobreviven. Butler plantea que la forma en que los Estados administran a sus habitantes tiene que ver con la distribución desigual de la vulnerabilidad, de manera que “las ‘poblaciones vulnerables’ sean establecidas dentro del discurso y las políticas” (Butler, 2017: 18), es decir la vulnerabilidad se convierte en una tensión constante en la vida de las mujeres. Cuando la vulnerabilidad es distribuida de manera desigual, ciertas poblaciones se convierten, en palabras de la propia Butler (2017), en desechables, en personas que no merecen ser lloradas. En este hecho se ve reflejada la violencia estructural que ejerce el Estado en contra de estas poblaciones.

La tensión que viven las mujeres que habitan en las regiones de Cancún tiene que ver con la precariedad, la cual se distribuye diferencialmente entre las mujeres de la ciudad. La precariedad “es una dimensión importante de la asignación desigual de las condiciones que se requieren para una vida digna de vivir” (Butler, 2017: 24). A esas condiciones no acceden las mujeres que habitan en las regiones.

Las condiciones de precariedad y vulnerabilidad que padecen las mujeres migrantes las mantienen en tensión constante cuando habitan en la zona de las regiones y viven cotidianamente la frontera porosa de Cancún —sobre todo el parque El Crucero. De manera general, la vulnerabilidad atraviesa sus vidas.

Estas violencias se han agravado, por lo que en 2016 Quintana Roo solicitó la declaratoria de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM), la cual fue aceptada; esta alerta forma parte de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV), que es un mecanismo “para prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres”. Las alertas de género responden a la necesidad de visibilizar la problemática de violencia feminicida y en general la discriminación contra mujeres y niñas (Secretaría de Gobernación, 2017). No cabe duda de que estas mujeres socializan en una ciudad en donde la violencia contra ellas es de las más altas del país.

Reflexiones finales

La porosidad de la frontera entre las llamadas regiones y las supermanzanas, deja ver las múltiples violencias que en Cancún viven, sobre todo, las mujeres migrantes que habitan en las regiones y cerca del parque El Crucero. Todo Cancún podría ser poroso debido a que sus habitantes se benefician al cruzar los límites entre lo que está permitido y lo que está prohibido; uno de los mejores ejemplos de esa porosidad es precisamente el parque El Crucero y sus inmediaciones; otro ejemplo es la zona hotelera, la cual es un lugar de ocio, lujo, esparcimiento y, para las mujeres migrantes (y también para los hombres), empleo.

La migración tiene siempre una causa y una finalidad, es decir se migra por y para algo. Los motivos que han llevado a muchas mujeres a tomar la decisión de migrar son tan variados como la diversidad de tipos de mujeres. Las mujeres profesionistas, quienes suelen habitar en la zona de supermanzanas, migran para mejorar sus condiciones de vida y su estatus personal, profesional, social y familiar, lo cual casi siempre logran. Las mujeres no profesionistas, quienes normalmente viven en la zona de las regiones y cerca del parque El Crucero, migran por cuestiones económicas de pocas o nulas oportunidades en sus lugares de procedencia. Una razón que comparten muchas mujeres de Cancún es que huyeron de varios tipos de violencias,

sobre todo de pareja y económica. Además, todas buscan mejorar las condiciones y la calidad de vida de ellas y de sus familias.

Cancún se vive de maneras distintas. Las supermanzanas están habitadas por mujeres migrantes que pertenecen a una clase media o media alta; son espacios que cuentan con áreas verdes, escuelas, transportes privados más que públicos, y supermercados; son áreas limpias con servicios urbanos de buena calidad. El acceso a la zona hotelera es más directo y cercano.

En cambio las regiones —donde se ubica El Crucero— están habitadas por mujeres que pertenecen a una clase media baja o baja; son espacios con pocas áreas verdes, con más escuelas públicas que privadas, y donde se ven mercados y tianguis, y más transporte público que privado; no todas estas regiones disponen —hasta la actualidad y pese al crecimiento de la ciudad— de los servicios urbanos básicos. Además, las mujeres de estas zonas sufren su vulnerabilidad como una tensión y una porosidad en la cotidianidad de sus vidas.

Bibliografía

- Arteaga, C. (2013), “La violencia estructural en la vida de los inmigrantes en la ciudad de Cancún”, tesis de maestría en antropología social, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.
- (2015), “Cuando el destino es Cancún (Quintana Roo, México). Breve historia de la migración de población guatemalteca”, en *El Cotidiano*, núm. 191, mayo-junio, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) / Eón, México.
- (2017), “Ser inmigrante guatemalteca indocumentada en Cancún”, en Claudia Zamorano Villarreal (coord.), *Ser. Catorce experiencias de vida a inicios del siglo XXI*, CIESAS, México, pp. 55-61.
- Buttler, J. (2010), *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona.
- (2015), “Vulnerabilidad y resistencia revisitadas”, conferencia impartida en la Sala Nezahualcóyotl de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 23 de marzo,

- recuperado en agosto de 2015, de <<https://www.youtube.com/watch?v=6taXkozajec>>.
- (2017), “Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle”, en *Nómadas*, núm. 46, Universidad Central, Bogotá, pp. 13-29.
- Castañeda, P. (2012), “Etnografía feminista”, en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everard (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*, Colección Debate y Reflexión, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEICH)-UNAM, México, pp. 217-238.
- Cowan, L. (2017), “Arquitectas y diseñadoras feministas. Cinco mujeres que han trabajado desde el diseño y la arquitectura con un abordaje feminista”, en *Glocal*, 6 de marzo, recuperado el 30 de enero de 2018, de <<https://glocal.mx/06-arquitectas-y-disenadoras-feministas/>>.
- Del Valle, T. (1997), *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*, Universidad de Valencia / Cátedra / Instituto de la Mujer, Valencia.
- Fragoso Lugo, P. O. (2012), “A puro golpe. Malestares sociales y violencias en la sociedad contemporánea: la experiencia subjetiva de las violencias en la juventud cancenense”, tesis de doctorado en antropología social, CIESAS, México.
- García de Fuentes, A. (1979), *Cancún: turismo y subdesarrollo regional*, Serie Cuadernos, UNAM, México.
- Harvey, D. (2003), “The Right to the City”, en *International Journal of Urban and Regional Research* (IJURR), vol. 27, núm. 4, Fundación IJURR.
- Jarquín, María E. (coord.) (2016), *El campo teórico feminista. Aportes epistemológicos y metodológicos*, CEICH-UNAM, México.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2005), *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México.
- (2012), *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, México.
- Landa, P. (2014), “Mario Pani, urbanista”, en F. Correa y C. Garcíavélez (coords.), *Mexico City: Between Geometry and Geography*, Applied Research and Design Publishing, Nueva York.

- Lefebvre, H. (1969), *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona.
- León, A., B. Canabal Cristiani, y R. Pimienta Lastra (2002), *Migración, poder y procesos rurales*, UAM / Plaza y Valdés, México.
- Marín Guardado, G. (2008), “Turismo, pobreza y dependencia global en situación de desastre. El huracán Gilberto en 1998 y la recuperación selectiva en Cancún, Quintana Roo”, en V. García Acosta (coord.), *Historia y desastres en América Latina*, vol. III, CIESAS / Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina (La Red), México.
- (2015), “Turismo: espacios y culturas en transformación”, en *Desacatos*, núm. 47, CIESAS, México.
- Martí, F. (1985), *Cancún, fantasía de banqueros: la construcción de una ciudad turística a partir de cero / una narración periodística*, Uno, México.
- Oehmichen, C. (2009), “Turismo y ciudades de orillas: el caso de Cancún, México”, en *Topofilia: Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 3, Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, 1 de abril.
- (2010), “Cancún: la polarización social como paradigma en un México Resort”, en *Alteridades*, vol. 20, núm. 40, pp. 23-34.
- Pérez Aguilar, R. A. (2009), “Cancún: imaginarios y usos del espacio urbano”, en R. Macías y C. Pérez (coords.), *Cancún: los avatares de una marca turística global*, Universidad de Quintana Roo / Bonilla Artigas, México.
- Quiroz Rothe, H. (2006), “Turismo, arquitectura e identidad urbana: el caso de tres ciudades recientes en la costa del Caribe, México”, en *Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España*, Consejo Español de Estudios Iberoamericanos, Santander, 21-23 de septiembre, pp. 1479-1489.
- Rosales, A. (2006), “Género, cuerpo y sexualidad. Un estudio diacrónico desde la antropología social. Concepciones relativas al género, el cuerpo y la sexualidad en culturas mayas y nahuas prehispánicas y coloniales, y en contextos étnicos minoritarios contemporáneos”, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, UAM-Iztapalapa, México.

- Secretaría de Gobernación (2017), Declaratoria de alerta de violencia de género contra las mujeres, estado de Quintana Roo, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres.
- Soto, P. (2012), “Espacio, lugar e identidad. Apuntes para una reflexión feminista”, en C. Gregorio y P. Castañeda (coords.), *Mujeres y hombres en el mundo global. Antropología feminista en América Latina y España, Siglo XXI / UNAM, México*, pp. 294-309.
- Torres, M. R., y J. D. Momsen (2005), “Gringolandia: the Construction of a New Tourist Space in Mexico”, en *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 95, núm. 2, Taylor and Francis, pp. 314-335.
- Vargas Paredes, M. S. (coord.) (2009), *Migración y políticas públicas en el Caribe mexicano hoy*, Cámara de Diputados, LX Legislatura, Universidad de Quintana Roo / Miguel Ángel Porrúa, México.

LOS LÍMITES POROSOS DE LO MORTAL EN GRECIA

Evelia Arteaga Conde

Los límites que dividen la vida de la muerte
son por mucho sombríos y vagos.
¿Quién dice dónde comienza una y termina la otra?

Edgar Allan Poe, *Narraciones extraordinarias*
(Del capítulo “El entierro prematuro”)

Comúnmente se piensa que los griegos de la Época Clásica creían que el destino de las almas de los difuntos era permanecer en el Hades indefinidamente, sin embargo, como se verá en este texto, eso no es del todo cierto ni tan tajante.¹ Había distintas concepciones no sólo acerca de lo que sucedía después de morir, sino también de lo que se debía hacer en este mundo para “alcanzar” una u otra existencia en el más allá. Por eso afirmo que la concepción griega de los límites del ser humano era porosa; en algunas ocasiones se transgrede la frontera de lo mortal, pero otras veces ésta se halla absolutamente cerrada. Incluso se verá que había ciertas tensiones en dicha frontera, y que esas porosidades y tensiones se reflejaron en la resignificación de la vida.

En la antigua Grecia, como lo confirman los primeros testimonios escritos que llegaron hasta nuestros tiempos, es perceptible la necesidad que los autores tenían de definirse o distinguirse a sí mismos frente a lo que los rodeaba, tangible o intangible, como la naturaleza o los dioses. Esta definición de sí mismos entrañaba la elaboración de distintas concepciones sobre la vida y la muerte, acerca de su posición dentro de la sociedad así como de la relación que mantenían con la divinidad.

Uno de los testimonios en donde se observan estas concepciones son los epitafios, en los cuales la sociedad griega plasmaba, consciente e inconscientemente, sus ideales y creencias. En este

¹ Véase Gnoli y Vernant (1982) para más información sobre la muerte y todo lo que la rodeaba en esta época; Vermeule (1984); Garland (1985), y Kurtz (1971).

artículo se analizarán específicamente los epitafios de la Grecia Clásica (siglos IV y V a. C.). Para ello se transcribirán aquí algunos de éstos (traducidos por la autora del presente artículo) y a partir de lo que ahí se dice y de otros testimonios clásicos, se hablará, en un primer momento, de la concepción griega del “ser humano” y de su relación con la divinidad, y en un segundo momento y como consecuencia de lo primero, del ser humano en su relación con la muerte. El objetivo de ello es doble: mostrar que en la Grecia Clásica los límites mortales del ser humano eran porosos y que había tensiones en la concepción de la mortalidad; y mostrar cómo la concepción de la muerte resignificaba la vida, es decir los griegos concebían su estar en este mundo como algo estrechamente relacionado con las diferentes concepciones de la muerte.

Tomo como eje los epitafios porque si bien muchas veces a nivel individual no era del todo cierto lo que ahí se inscribía (por ejemplo que un hombre era valiente o que una mujer era piadosa), en el nivel social todos los valores ahí expuestos eran importantes; de otra manera no se hubieran grabado en las tumbas para que la gente que pasaba frente a ellos los vieran.

Propongo seis epitafios tomados de la compilación de Hansen (1989). Los iré analizando de forma separada:²

I.

Fui criado para causar sufrimientos y gemido, y no como ayuda para mi amada madre cuando llegaba al final de la vejez; pues tras ver las nueve estaciones cíclicas de años, muero tomado por una divinidad difícil de entender ($\delta\upsilon\sigma\chi\upsilon\nu\epsilon\tau\omega\iota\ \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota$) (núm. 557).

En este primer epitafio se menciona no sólo una divinidad o ente divino, sino también la relación del ser humano con los dioses. La alusión a una “divinidad difícil de entender” revela que se creía que el niño murió porque ésta lo decidió, es decir, el porvenir se entiende como algo planeado desde el exterior y sólo llevado a cabo por el hombre, quien no puede hacer nada para evitarlo.

En la *Ilíada*, los dioses a veces son llamados *dáimones* ($\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$) (I. 222; III. 420), pero esta palabra designa, no a una

² La numeración que aparece después de cada epitafio refiere a esta compilación.

clase específica de seres, sino a manifestaciones divinas, aunque no se sepa a qué dioses pertenecen. Cuando las cosas están a su favor, el hombre siente como si estuviera “con el δαίμων”; y cuando todo se vuelve contra él, está “con el δαίμων en contra”, especialmente si un dios favorece a su adversario (*Iliada*, XVII.98-99): “Cuando en contra de la deidad (δαίμονα) un hombre desea luchar con uno al que el dios honra, pronto rueda sobre él una gran calamidad”. Una enfermedad suele describirse como “un odiado δαίμων” que “ataca” a quien la sufre, pero entonces son los dioses, θεοί, los que lo salvan. Cada uno de los dioses puede actuar como δαίμων, por ello no existe ninguna imagen de un δαίμων ni culto alguno (Burkert, 2007: 244). Es importante mencionar que la porosidad también se puede ver en esta creencia de que algo externo al ser humano (algo divino, tal vez inmortal) “ingrese” en el mundo de los mortales para llevarse consigo a alguien, es decir, para matarlo.

La idea de un destino determinado para el ser humano se manifiesta también en la concepción de “la Moira”. Herman Fränkel (1993: 67) explica que para aludir al destino, el lenguaje homérico dispone de varios nombres, el más común, en traducción literal, es “porción” (μοῖρα). Tal palabra indica, dice este autor, que no se trata de una ley universal sino de una adaptación del destino al individuo, su “parte” personal. Así, normalmente el destino se entiende como una fuerza activa que “reclama”, “apresa”, “envuelve”, “somete”, “fuerza” y “mata” a su víctima.

Por ejemplo, en la conmovedora narración de la muerte de Héctor, el cantor está convencido de que el desenlace producido era natural y lógico: el sentido del honor de Héctor (*Iliada*, XXII. 99-110) y su discernimiento (111-130) no le dejan otra opción que la lucha por la decisión final, y Aquiles era el mejor campeón. Esta idea de inevitabilidad del destino de la muerte se ve reflejada en el siguiente epigrama:

II.

Ella tenía un nombre que igualaba su buena disposición en su vida, pero yace bajo tierra, teniendo un *destino* (μοῖραν) para el cual ella nació (núm. 517).

Esto es, el mortal nada puede hacer para alejar su destino particular. En Homero se habla generalmente de una sola Moira, tal

como se lee en palabras de Hécuba (*Ilíada*, XXIV. 209): “Eso es lo que el imperioso *destino* urdió con su trama para él al nacer, cuando yo lo alumbré”. En Hesíodo, las Moiras son un grupo de tres diosas: Cloto, la hilandera; Láquesis, la que daba en suerte, y Átropos, la ineludible que decidía el momento de la muerte y cortaba el hilo de la vida. Este autor las hace hijas de Noche (*Teogonía*, 217), y, más adelante, de Zeus y Temis, y son hermanas de las Horas (*Teogonía*, 904). El aspecto de las Moiras que prevaleció fue que decidían el momento de la muerte, por lo que, aunque se nombre sólo a una de ellas, se hace referencia a este hecho, por ello eran terribles. Es con este matiz con el que la Moira es nombrada en este epitafio como la culpable de que el ahí enterrado hubiera muerto.

En los dos primeros epitafios se puede apreciar una clara división entre el ser humano mortal y los *dáimones* o dioses; el primero está a merced de los segundos. No obstante, según otras fuentes, muchas veces el humano toma la decisión final. Por ejemplo, en Homero (*Ilíada*) los dioses intervienen continuamente en el devenir humano, pero el hombre asume la decisión de su propia acción (aunque escucha a los dioses, al final él decide). Por ejemplo, Atenea dice a Aquiles (*Ilíada*, I. 207): “Para apaciguar tu furia, si obedeces, he venido del cielo”. El hecho de que la diosa acepte que hay una posibilidad (a través del sentido que tiene el verbo *πειθω* en voz media subjuntivo: *αἴ κε πιθηαί*) de que Aquiles no obedezca su mandato, indica que quien va a tomar la decisión de su actuar es él (aunque habría que dejar fuera el hecho de que Aquiles no es un ser humano en su totalidad); sin embargo, escucha lo que Atenea tiene que decirle. Esto indica que el ser humano, desde los inicios de la cultura griega, se concibe con un raciocinio tal que es capaz de desobedecer (en ciertos momentos) a los dioses.

En otro ejemplo de esta misma obra, cuando Diomedes se lanza sobre Eneas, su protegido, Apolo le dice (*Ilíada*, V. 440-2): “¡Reflexiona, Tídida, y repliégate! No pretendas tener designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los dioses inmortales y la de los hombres, que andan a ras de suelo”; con ello afirma que los hombres y los dioses están en dos planos distintos, y que el mortal es claramente inferior. Así pues, se puede afirmar que en la *Ilíada*, fundamental para la educación ideológica griega, se tenía claro que los hombres no podían traspasar

los límites hacia la esfera de la divinidad, sin embargo, éstos tenían cierto poder de acción independiente. Bruno Snell (1965) explica que a esto se le conoce como la teoría de la doble motivación, en la que aparece primero la decisión de los dioses y posteriormente la misma decisión, pero tomada por el hombre. Por ejemplo: cuando Odiseo se encontraba en la isla de la maga Circe, en la *Odisea*, llega Hermes a comunicar que debe marcharse, y justo después el magnánimo itacense toma la misma decisión. Siempre hay una correlación entre la voluntad divina y la humana, así que hay veces que los hombres no pueden conseguir lo que quieren por contravenir a la voluntad divina. De hecho, Snell también considera que la vida de los dioses llega a ser la representación de lo sagrado llevada a los actos humanos y su vida cotidiana. Esto es, ellos llevan a su extremo las emociones y los sentimientos del ser humano, por ejemplo la ira, el amor, la paz y la lujuria.

La muerte es la clásica instancia de un acontecimiento que, a diferencia de la generalidad de acciones y acontecimientos, es siempre una decisión de la Moira; pero no se pensaba que, dado que la Moira es la causa externa de cada muerte, la responsabilidad de cada agente humano en esa muerte fuera en ningún modo menor, dice Adkins (1960: 22); es decir, sí existía la concepción de un destino predeterminado, pero el ser humano actuaba también frente a él, formándose así una frontera porosa de la mortalidad.

Un poco posterior a Homero (o a lo que se ha conocido bajo su nombre) está Hesíodo, quien, en palabras de Albin Lesky (2009: 175), es el primer poeta de Occidente que se nos aparece formulando sus propias inquietudes. Su pensamiento se centra ante todo en la ordenación cosmogónica, en el triunfo de la justicia de Zeus y en la idea de que el hombre es responsable de sus actos. En la *Teogonía* podemos observar catálogos genealógicos donde aparecen los elementos primarios del orbe y de la naturaleza: el cielo y la tierra, el día y la noche, el amor, la justicia, el mal y el bien. Aquí vemos la primera huella de lo que posteriormente indagan filósofos como Heráclito: la guerra de contrarios. Así pues, con Hesíodo las creencias acerca del ser humano y su relación con la esfera divina se asientan (siguiendo la tradición homérica), y entonces el ser humano se sabe posterior y separado

de los dioses, ya que tuvieron que pasar varias generaciones de inmortales para que el ser humano apareciera en el mundo.

En su segunda obra, *Los trabajos y los días*, Hesíodo ofrece una visión más realista de su propia vida y de la vida del hombre en general sobre la faz de la Tierra: miserable y desgraciada. Para él, el camino correcto no es el llano sino el empinado y áspero, el esfuerzo y el trabajo. Explica esto al relatar el mito de Prometeo, quien engaña a Zeus y roba el fuego a los dioses para entregárselo a los hombres. Por ello Zeus ordena a Hefesto crear a Pandora, mujer que trae consigo una “caja” o ánfora que contiene todos los males y desgracias para el hombre. Fue Epimeteo, hermano de Prometeo, quien abrió irreflexivamente la caja. A partir de entonces el hombre vivió rodeado de mal. Sin embargo, Zeus ha concedido al hombre un instrumento para escapar de esta lucha de aniquilación de todos contra todos: la justicia. “Con la energía de una idea religiosa aparece aquí la fe en el carácter sagrado, indestructible, de la fuerza salvadora de la Diké, que desde este momento se convierte en tema fundamental de la poesía y filosofía griegas” (Lesky, 2009: 193).

Así, en *Los trabajos y los días* es perceptible la concepción del “ser humano” en su relación con la esfera divina. Acerca de Homero y Hesíodo, Heródoto (II. 53) dice que son los poetas que han creado sus dioses a los griegos, y se podría agregar que, a partir de ello, ambos establecieron también las primeras concepciones del humano sobre sí mismo.

En los llamados poetas líricos, desde el siglo VII a. C., se puede ver también que de la relación del ser humano con la divinidad proviene directamente la concepción del humano mismo. He aquí algunos ejemplos: Tirteo de Esparta dijo (1, 1D): “De tal modo, confiándonos a los eternos dioses, sin tardanza acatemos las órdenes de los capitanes” (García Gual, 1980). Arquíloco de Paros (16, 58D): “Tus fúnebres quejas, Pericles, ningún ciudadano censurará... Pero los dioses, amigo mío, establecieron como droga para males sin remedio la firme resignación” (García Gual, 1980). Semónides de Amorgos (2, 1D): “Hijo mío, el retumbante Zeus domina el fin de todo lo que es y lo dispone como quiere, los hombres carecen de entendimiento. Pues al día vivimos como bestias, del todo ignorantes de cómo la divinidad hará concluir cualquier asunto” (García Gual, 1980). Teognis (133-134): “Nadie, oh Cirno,

es culpable de su ruina o provecho, sino los dioses que otorgan lo uno y lo otro” (García Gual, 1980). Simónides (3, 6D): “Siendo humano, jamás digas qué va a pasar mañana, ni, al ver a alguien dichoso, por cuánto tiempo lo será. Porque ni el moverse de la mosca de finas alas es tan rápido” (García Gual, 1980).

Se ve en estos poetas la idea de que todo lo relacionado con el ser humano depende de los dioses y, por tanto, lo único que el hombre puede hacer es resignarse. Esta idea pervive, en mayor o menor medida, hasta la Época Clásica, en la que se realizaron los epitafios analizados aquí.

No obstante, Píndaro muestra otra concepción un poco más parecida a la de Homero, de la grandeza y poder de decisión del ser humano; aquí la frontera de la mortalidad empieza a volverse porosa, y aparecen tensiones en su concepción:

Pero en algo, con todo, nos acercamos —sea en nuestro espíritu, sea por naturaleza— a los Inmortales,
aunque ni durante el día ni en la noche sabemos
nosotros hacia qué meta
nos prescribió correr el Destino (*Nemea*, VI, 4-6).

La concepción de Píndaro se entiende si se piensa en el objetivo de sus composiciones: enaltecer a los ganadores de diversas competencias en Grecia, a quienes consideraba poco menos que dioses. “El hombre se halla inserto en un horizonte enmarcado por la divinidad y él mismo, donde en lugar de dejarse llevar mansamente por la corriente, adquiere conciencia de su posición central, a la vez, sintética y contradictoria”, dice Díaz Tejera (1981: 12).

La filosofía presocrática, a partir del siglo VI, distingue también estos ámbitos y diferencia al hombre de la divinidad en cuanto al conocimiento: ningún hombre conoce todas las cosas, la divinidad sí; pero el hombre sí es capaz de llegar a ella, poco a poco, tal como afirma Jenófanes de Colofón (2, 2D): “Pues mejor que la fuerza de los caballos y los hombres es nuestro saber” (García Gual, 1980). Este autor afirma, además, que dios es uno, abstracto, exento de las limitaciones antropomórficas (12, 19D): “Hay un único dios, el más grande entre dioses y humanos, no semejante en su forma ni en su pensamiento a los hombres” (García Gual, 1980). Como se ve el hombre se acerca de un modo diferente a la divinidad, más abstracta, ésta ya no es la poseedo-

ra absoluta del destino del hombre, en otras palabras: aparecen tensiones entre ambas esferas, la mortal y la inmortal.

Con estos filósofos o científicos de la naturaleza se descubren nuevas fronteras entre lo humano y lo divino. El ser humano ya no reflexiona solamente acerca de su relación con la divinidad, sino que busca conocer el origen y la naturaleza del ser, ya que se ha dado cuenta de que no procede absolutamente de los dioses. Por ejemplo, Parménides plantea la definición de “ente” y habla de esa “verdad” que el hombre puede alcanzar (I. 2):³

Ésta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

Empédocles de Agrigento, por su parte, habla de cuatro raíces de la naturaleza (fuego, agua, tierra y éter), y afirma que están unidas a las divinidades (I. 16):

De todas las cosas
cuatro son las raíces primeras:
Júpiter, el candente;
Hera, vivificante;
Aidoneo o el ocultante;
y Nestis que humedece
de lo mortal la fuente lacrimógena.
Cuando todas ellas convienen
retírase al extremo la Discordia...

Entonces, el ser humano adquiere la conciencia de que su horizonte es cósmico, universal. Díaz Tejera afirma al respecto: “Pese a ello —y es lo acuciante de la cuestión—, un horizonte adquiere su virtualidad, no por lo que pudiera haber más allá, al igual que fuera del marco de un cuadro, sino porque refleja la concepción del hombre y configura su posición con respecto a los demás se-

³ Los fragmentos de los filósofos presocráticos (con excepción de los especificados) se tomaron de *Los presocráticos* editado por Juan David García Bacca (1980).

res” (1981: 14). Esto es, el filósofo ya no se resigna (como los poetas líricos) a su pasado y a su destino, sino que cuestiona ambos generando tensiones en las fronteras y propone explicaciones.

Por otro lado, algunos de estos filósofos establecen una relación diferente con los dioses, por ejemplo Empédocles, quien se asume casi como una divinidad (1, 112DK): “Que yo entre vosotros, un dios inmortal, no más hombre, camino, ensalzado por todos, como bien merezco” (García Gual, 1980). Además, Heráclito concibe al mundo como una lucha de contrarios, un devenir constante, como un río (12): “Aun los que se bañan en los mismos ríos se bañan en diversas aguas”. Asimismo afirma que el mundo está lleno de dioses (67): “El Dios es día y noche buena consejera, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre” (García Bacca, 1980). Entonces, para este filósofo lo bueno y lo malo son parte de la existencia mortal e inmortal, son complementarios y se van sucediendo; es decir, se aleja de la concepción de Hesíodo de que para los mortales sólo existen el mal y el sufrimiento, contrariamente a lo que existe para los inmortales. Se podría pensar que esto es un acercamiento a los dioses, pues ya no están tan alejados de lo que sucede a los seres humanos. Quizás en ningún otro contexto entrañe más significado (aunque se la pronuncie con diferente intencionalidad) la frase de Protágoras (*Teeteto*, 151e): “El hombre es la medida de todas las cosas”. Vemos entonces que las tensiones en las fronteras entre lo mortal y lo inmortal se hacen presentes en varios autores de la Época Clásica, lo cual muestra que la frontera entre estos dos ámbitos era más bien porosa.

Vistas algunas concepciones de varios filósofos presocráticos, cabe destacar la de quien da el nombre común a todos ellos: Sócrates. Su preocupación fue hallar la virtud centrándose en los asuntos humanos y en el conocimiento relativo a éstos, tal como se puede ver en los *Diálogos* de Platón. Así el sabio podrá adquirir la virtud ocupándose de lo concerniente a su especie, la humana. Es Sócrates quien abre una nueva puerta a la concepción del saber divino y humano, dice Snell (1965).

Entonces, como se puede ver, en el pensamiento griego la relación del ser humano con la esfera divina fue cambiando a lo largo del tiempo y sería incorrecto hablar de una total separación entre ambas esferas, ya que hay autores que no lo piensan

así; por lo tanto, se puede afirmar que la concepción de los límites del ser humano es porosa, en algunas ocasiones hay tensiones y en otras incluso se transgrede la frontera; aunque sigue existiendo la concepción de frontera absolutamente cerrada. De conformidad con la idea que el individuo tuviera de sí mismo y de su relación con la divinidad, éste actuaba en la cotidianidad; es decir, si no hay nada que hacer frente a los designios divinos, el humano no tiene ninguna responsabilidad por sus actos; pero si las esferas se pueden traspasar, entonces el humano actuará conforme a su voluntad y asumirá las consecuencias. Este actuar cotidiano condicionado por las creencias sobre los límites del ser humano y su relación con la divinidad, tiene también relación con la concepción de la muerte, como veremos a continuación.

El tercer epitafio que propongo para este análisis es el siguiente:

III.

Ares (Ἄρης) ama a los buenos. También, la alabanza los ama y la juventud no permite que sean maltratados en la vejez; uno de ellos (es) Glauciádes, quien, valeroso, apartando de su patria (a los enemigos), llegó a la morada de Perséfone que a todos acepta (πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλαμον) (núm. 489).

La mención de Ares, dios relacionado con la guerra, muestra la creencia de una clara división entre mortales e inmortales; debido a las habilidades bélicas de Glauciádes, este dios le hizo morir joven para evitar la no deseada vejez; esto es, aquí se refleja la idea de que los dioses decidían cómo vivían y cómo morían los seres humanos.

“Ares” es, según parece, un antiguo nombre abstracto cuyo significado es “fragor del combate, guerra”. En Homero, Ἄρης es igual a “batalla” (*Iliada*, II. 381): “Ahora id a comer, para que luego trabemos marcial lucha (Ἄρηα)”; se encuentran también expresiones formularias, como “resistir al duro Ares” o “matar por medio de Ares”; al mismo tiempo, Ares es un guerrero armado. Los ejércitos en guerra lógicamente hacían sacrificios a Ares, pero Ares era venerado en templos, aunque en muy pocos lugares (Burkert, 2007: 228-229).

En este mismo epitafio, la mención de Perséfone no sólo hace pensar automáticamente en la esfera del inframundo, separada

de la esfera terrestre, ya que la diosa es la soberana de ese ámbito al lado del dios Hades; este hecho se especifica con el adjetivo πάνδεκτον “que a todos acepta”. Es decir, que todos los mortales llegan al mismo lugar, al Hades.

Una idea que se repite en la mayoría de los epitafios de la Época Clásica es el hecho de que al morir todos iremos a un lugar común, el cual, según diversos autores y testimonios de otro tipo, como vasijas, es el Hades. No obstante, hay algunas marcadas diferencias entre las diversas concepciones de la vida y de la muerte, por ejemplo, en una de ellas se cree explícitamente que el alma se desprende del cuerpo, y en otra que hay, en el Hades, destinos diferentes, acordes con el comportamiento en vida de los seres humanos.

Otro ejemplo: en el libro XI de la *Odisea*, el protagonista viaja a la entrada del inframundo para consultar al alma de Tiresias acerca del regreso a su hogar, por lo que vemos que la vida de aquél depende de un muerto. Se puede leer cómo Homero representa a todas las almas juntas, sin otra opción a donde ir, sin embargo, estas almas son descritas como criaturas débiles, fantasmas vacilantes e incapaces de hablar sin antes beber la sangre del animal sacrificado por Odiseo (XI. 29 y ss.), es decir, necesitan todavía de los vivos. Además, la madre muerta de éste le explica que cuando el ser humano muere, los nervios ya no unen la carne y los huesos, es decir, que los difuntos ya no tienen fuerza (XI. 218-223), lo cual muestra una concepción aterradora del más allá.

El sentimiento de que no hay nada agradable más allá de esta vida también está descrito en los líricos de los siglos posteriores: Semónides de Amorgos nos dice que el hombre no conoce el fin, ya que eso le corresponde a los dioses, y que la muerte nada tiene que ver con la conducta que se lleve en esta vida (fr. 1). Simónides de Ceos, por su parte, afirma que la vida es transitoria y que la muerte es inminente (fr. 2 y 6), tal como afirma también Calino de Éfeso (1, 1D): “La muerte vendrá en el momento en que la hayan urdido las Moiras... Porque no está en el destino de un hombre escapar a la muerte, ni aunque su estirpe viniera de dioses” (García Gual, 1980), o Simónides (2, 9D): “De los humanos pequeño es el poder, e inútiles los propósitos y cuitas. En la breve vida hay pena tras pena. Y la muerte ineluctable siempre espera. Porque igual porción de ella reciben los valerosos y quien es cobarde” (García Gual, 1980). Entonces, la muerte para estos

poetas es generalmente sólo una ausencia de vida, como también afirma la poetisa Safo de Mitilene, quien explica que no hay identidad en el más allá (11, 58D): “Al morir quedarás yerta y de ti nunca memoria habrá ni nostalgia en el futuro. Porque no participas de las rosas de Pieria. Mas, ignorada aun en el Hades, vagarás revoloteando por entre oscuros difuntos” (García Gual, 1980).

La idea de que algo externo, divino, es lo que decide el momento de la muerte de los seres humanos y que una parte de éstos va al Hades, en donde no se diferenciarán más entre ellos, se reflejó en el epitafio, en la alusión a “que a todos acepta” en este lugar.

Sin embargo, como ya se ha visto, no todos los epitafios ni todos los autores griegos tenían una concepción que separara tan tajantemente el Hades de la vida terrenal, como se puede ver en el siguiente epitafio:

IV.

La tierra contiene los huesos y las carnes del niño dulce, pero el alma de los piadosos (ψυχή δὲ εὐσεβέων) va hacia la morada (de Persefone). Si echas de menos un nombre, Teogito, hijo de Timoco, tebano por nacimiento, yazgo en la gloriosa Atenas (núm. 545).

Algo novedoso aquí es la mención del “alma de los piadosos”, por dos motivos: el alma se concibe como una parte diferente del cuerpo, y además se distingue de los “no piadosos”.

La primera idea se puede ver en los dramaturgos del siglo V a. C., quienes hablan frecuentemente de la muerte poniendo énfasis en sus consecuencias dentro de la vida cotidiana en la polis. Por ejemplo, el centro de la *Antígona* de Sófocles es el entierro de Polinices, el cual había sido prohibido por el rey Creonte. Por otro lado, Esquilo, en las *Coéforas*, cuenta la venganza de Orestes contra su propia madre, quien había matado a su padre, Agamenón. Además, el *Alcestitis* de Eurípides nos ofrece el testimonio de amor de esta mujer hacia su esposo Admeto, ya que ella está lista para morir por él, sin embargo, podemos notar el sufrimiento y la angustia que el hecho de morir le provoca, esto es, la vida sigue siendo lo máspreciado. Finalmente, hay tragedias que son introducidas por alguien ya muerto, un fantasma o espectro, por ejemplo Polidoro en la *Hécuba* de Eurípides. Así pues, para estos autores los muertos y lo que les rodea son parte de la vida cotidiana.

Por otro lado, en este siglo también es perceptible el anhelo de muerte, por ejemplo en la tragedia perdida *Cresfonte*, de Eurípides, mencionada por Cicerón:

Pues llorar deberíamos al asistir en grupos
a una casa en donde dado a luz alguien fuera,
pensando de la humana vida en los varios males;
mas a quien con la muerte penas graves termina
a éste enterrar amigos, con toda loa y júbilo (*Disputas tusculanas*,
I.48.115).

En esta cita encontramos una visión de la muerte en consonancia con el pesimismo de que hacen gala algunos autores como Teognis, en el siglo VI a. C. (*Elegías* 1.425-428) o Sófocles a finales del siglo V a. C. (*Edipo en Colono*, 1225-1227). Sin embargo, el miedo a morir es, podríamos decir, general. Platón en la *República* refiere lo que Céfalo piensa acerca de la muerte, y Sócrates está de acuerdo con él:

Pues debes saber, Sócrates, que, en aquellos momentos en que se avecina el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente. Así, pues, los mitos que se narran acerca de los que van al Hades, en el sentido de que allí debe expiar su culpa el que ha sido injusto aquí, antes movían a risa, pero entonces atormentan el alma con el temor de que sean ciertos... En cambio, al que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza, una buena “nodriza de la vejez”, como dice Píndaro (330d.4-331a.2).

Este testimonio, si bien muestra el temor a la muerte, también revela una concepción del más allá diferente: allí puede haber castigos o recompensas, de acuerdo con la conducta que se lleve en vida,⁴ tal como proclamarán las evidencias provenientes de los “misterios”.

⁴ Siglos atrás, en Homero, los castigos y recompensas eran para personajes excepcionales: había penitentes, como Tántalo (*Odisea*, XI.582-592) y Sísifo (*Odisea*, XI.593-600); y en el polo opuesto está la mención del “Campo Elisio” (*Odisea*, IV.560-569), como destino de Menelao.

Los llamados “misterios” griegos más populares fueron los que se llevaban a cabo en Eleusis, en honor a dos diosas: Deméter y su hija, Perséfone. La historia de estas diosas es tan antigua como las obras de Homero, por eso se la compiló en los llamados *Himnos homéricos*. En el “himno a Deméter” se narra cómo Hades, hermano de Zeus, rapta a Perséfone y la lleva a su reino subterráneo; además se cuenta todo lo que tiene que hacer Deméter para recuperar a su hija y cómo logra que Zeus dicte que pase la mitad del año con Hades y la otra mitad en la superficie con su madre. Así, esta historia se convirtió en el origen del ciclo de las estaciones, ya que durante el tiempo que Perséfone pasa en el inframundo, la tierra está fría y seca, y el tiempo que pasa con Deméter, su madre, llueve y la tierra reverdece porque ésta está contenta. Es a partir de esta pérdida que Deméter decide instaurar los misterios eleusinos, los cuales celebraban, en primer lugar, el ciclo agrario tan evidente en esta historia.

Por otro lado, los señores de los muertos, Hades y Perséfone, junto con otras divinidades (como las Erinis) son manifiestamente reconocidos a través de la poesía homérica como poderes ctónicos de destrucción. Pero el terror de la destrucción es sólo una cara del poder “ctónico”, explica Burkert (2007: 270), ya que desde que se comenzó a cultivar la tierra se sabe que el alimento, y por tanto la “vida”, crece de las profundidades de la tierra. Por ello Hades es también Plutón, el custodio y el dispensador de riqueza en forma de grano. Perséfone, entonces, está relacionada tanto con la fertilidad y la abundancia (por ser hija de Deméter) como con el inframundo (por ser esposa de Hades), por lo que no es extraño que aparezca mencionada en los epitafios.

La “morada de Perséfone”, explica Tsagalís (2008: 95), es una metáfora bien establecida en Eurípides. En *Suplicantes* (1022) emplea esta expresión para referirse al inframundo, y durante el siglo IV esto se volvió un motivo común en los epigramas funerarios áticos. La influencia de los grandes misterios de Eleusis debió ser un factor determinante del amplio y sistemático uso de esta metáfora en los epigramas sepulcrales.

Como se puede ver, en esos epigramas está presente la idea de que los muertos van al Hades (o a donde vive Perséfone) como único lugar posible, sin especificación alguna al respecto.

Asimismo han llegado hasta nuestros tiempos testimonios de otros misterios, los órficos, los cuales pensaban que el cuerpo era una parte impura en la cual el alma estaba obligada a habitar, tal como lo menciona Platón en el *Crátilo*:

En efecto, hay quienes dicen que [el cuerpo] es la “tumba” (*sêma*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta a través de éste, también se la llama justamente “signo” (*sêma*). Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que “resguardarse” bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra (400c).

El hecho de que el cuerpo fuera la cárcel del alma traía como consecuencia lógica la consideración de que permanecer en la Tierra era un castigo, y que lo único que se podía hacer para sobrellevar esto era purificarse continuamente, por lo que esta purificación era requisito indispensable para poder disfrutar de lo prometido en el más allá. La idea de que el cuerpo es la tumba o cárcel del alma provenía de la concepción órfica del crimen cometido por los Titanes al matar a Dioniso. Los hombres fueron creados con la ceniza de los Titanes mezclada con la tierra (por eso los hombres tienen una parte inmortal, el alma, venida de los dioses, y otra mortal, el cuerpo, procedente de la tierra). Dion Crisóstomo lo explica (*Oraciones*, 30.10.4-11.3):

Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses (tr. A. Bernabé, 1978).

Así pues, el alma para los órficos era inmortal, por lo que podía reencarnar en otro cuerpo, como explica el mismo Platón en el *Fedón*:

Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades las almas de las personas que han muerto o si no. Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos (70c. 4-8).

Así, esta metempsicosis supone la idea de que las almas debían ser tratadas individualmente después de la muerte, porque renacen en otro cuerpo. De hecho, los órficos creían que cuando una persona moría debía seguir ciertos pasos, como está indicado en las llamadas laminillas órficas que han sido descubiertas en diversas tumbas (Bernabé y Jiménez, 2001). Entonces, en estos misterios griegos la vida y la muerte estaban estrechamente relacionadas.

Esta concepción se puede ver en la mención del “alma de los piadosos”. Esto es, en este epitafio, los límites entre la vida y la muerte se desdibujan, son porosos, alguien puede tener una mejor existencia cuando el cuerpo muere.

En la mayoría de los epitafios de la Época Clásica no hay nada específico acerca de una posible existencia *post mortem*, con excepción de la mención de Hades y Perséfone como dioses del inframundo. De modo que se puede pensar que la creencia más extendida en Grecia era que todos los seres humanos tenían el mismo destino después de la muerte, y que el comportamiento que tuvieran en vida no influía en éste, por lo que no era necesario inscribirlo en el epitafio. No obstante, en algunos de estos epitafios aparece la concepción de que según cómo se haya vivido, será el destino *post mortem*. Por ejemplo, en el quinto epitafio que propongo:

V.

Aquí debajo, la tierra cubre a la buena nodriza de Hipóstrate, (quien) ahora suspira por ti. Te quería estando viva, nodriza, y ahora todavía te honro estando tú bajo tierra, y te honraré mientras viva. Si es verdad que hay una distinción honorífica para los buenos bajo tierra, sé que los honores están dispuestos para ti en primer lugar, nodriza, en la morada de Perséfone y Plutón (núm. 571).

Se menciona que la mujer muerta recibirá honores en el más allá por su comportamiento en vida. Estos honores se ven reflejados, por ejemplo, en Platón, a quien no parece agradarle la

existencia de un banquete eterno después de la muerte, como lo menciona en la *República* al referirse a lo que Museo y su hijo (en varios testimonios, Orfeo es considerado el hijo de Museo) proponen:

Museo y su hijo, por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que se narra, en efecto, los llevan al Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna (363c).

Diódoro, por su parte, afirma que fue Orfeo quien introdujo la imagen de un lugar especial para los bienaventurados (I. 96, 5): “Y los castigos de los impíos en el Hades y las praderas de los bienaventurados y las escenas imaginarias representadas por tantos autores, los introdujo él a imitación de los ritos funerarios egipcios” (Bernabé, 2003).

Es importante aclarar que Perséfone, además de ser la soberana del inframundo e hija de Deméter, tiene un lugar especial en el orfismo (y en este epitafio) porque, en la cosmogonía órfica, es madre de Dioniso, dios fundamental en la existencia de los seres humanos porque éstos fueron creados de las cenizas de los Titanes fulminados por Zeus en castigo por haber devorado a dicho dios. Así, como explica Alberto Bernabé, este dios y Perséfone tienen una relación con la salvación humana: Dioniso porque, por el mito de los Titanes, una parte de él sobrevive en los seres humanos, por ello éstos se identifican con él; y Perséfone, como soberana del Hades, quien controla el acceso al prado de los bienaventurados, porque ante ella llegan los iniciados como suplicantes y dirigen sus declaraciones de pureza y liberación (Bernabé, 2010: 437).

Así pues, es muy probable que Perséfone y Dioniso (dada su relación con la muerte y con otros acontecimientos de la vida humana) se vuelvan mediadores del destino de los hombres después de la muerte, incluyendo su deificación, afirma Bernabé (2010: 438).

Tal vez por este hecho, por tener un castigo o una recompensa en el más allá, en los cuatro epitafios donde se menciona a Perséfone, se resaltan las cualidades de los respectivos difuntos. Se espera que éstos tengan un buen destino *post mortem*.

Finalmente, presento los dos siguientes epitafios relativos a la inmortalidad de algunas almas según las ideas órficas:

VI.

Por su carácter digno de eterna memoria, ésta; [...] yace bajo tierra, y su alma en el Olimpo (núm. 558).

VII.

Si fuera lícito considerar... a una mortal y contada entre los inmortales, esta distinción honorífica sería para ti, Heraclea; pues tú habiendo dejado atrás la juventud abundante en flores, muerta, fuiste implacablemente a las moradas de Perséfone, luego de abandonar el techo de tu madre, Simo (núm. 575).

Desde tiempos homéricos, el monte Olimpo es considerado el lugar donde habitan los dioses (*Odisea*, VI. 41-46), así que decir que el alma del difunto está en el Olimpo es lo mismo que afirmar su inmortalidad. De modo que, tal vez, estos epitafios hayan sido influidos por el ámbito órfico.

La idea de la inmortalidad del alma aparece mencionada por la misma Perséfone, en dos laminillas con un mismo texto (L 9. 8-10): “Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras” (*Los trabajos y los días*). Parece entonces que algunos epitafios tuvieron influencia de las ideas órficas relativas a la concepción de la muerte, lo cual resulta una de las grandes tensiones, e incluso rupturas, en la frontera entre lo mortal y lo inmortal.

Como hemos visto, según diversos testimonios —incluidos los epitafios— la idea más común desde Homero hasta la Época Clásica era que las almas de los muertos iban al Hades sin diferencias entre sí, y ahí permanecían indefinidamente. No obstante, a más tardar desde del siglo V, las ideas sobre el juicio y el castigo en el más allá se elaboraron con mayor detalle en el ámbito de los órficos. Carmen Barrigón (1999: 135) dice que será a partir del siglo II d. C. cuando se intensifique su aparición bajo la influencia de diversas corrientes filosóficas.

Conclusiones

No existe un escrito específico griego en donde se den respuestas a la pregunta explícita de qué es el ser humano y cuáles son sus límites respecto a las divinidades y a la muerte, sin embargo, esta curiosidad se deja ver en muchos documentos, por ejemplo en los epitafios, los cuales se han utilizado en este artículo como punto de partida de la exposición de estas reflexiones. En dichos testimonios, los griegos plasmaron sus creencias, tal vez inconscientemente, en torno a varios ámbitos de la vida y de la muerte.

A través del análisis de éstos y de otras fuentes, se puede llegar a la conclusión de que dichos límites eran porosos y no estrictamente establecidos, incluso había tensiones en ellos. Así se vio que existía la creencia de que la vida y la muerte estaban totalmente separadas, pero también se creía que incluso el alma de algunas personas podía llegar a ser inmortal.

Por otro lado, se puede notar que según fueran las convicciones que se tenían acerca de las divinidades y de la muerte, dichas creencias daban cierto significado y sentido a sus vidas; esto es, si se creía que al morir no había nada más, que las fronteras mortales eran claras y cerradas, entonces lo que se buscaba era la gloria y el reconocimiento terrenal (a como diera lugar). Por otra parte, si se creía que era posible una existencia después de la muerte, o incluso la inmortalidad o divinización del alma, entonces las acciones que se realizaban en vida lo eran siempre pensando en ello y no en la gloria terrenal, por ejemplo, los órficos tenían ciertas reglas morales, como no comer carne o no usar lana, porque creían en una posible reencarnación.

Estas reflexiones en torno a la esencia del ser humano (este ponerse límites frente a los dioses, pensarse frente a la muerte y reconocer el propio lugar en la sociedad) son parte del legado que durante siglos construyeron los griegos y que, en buena medida, han conformado también nuestra cultura.

Bibliografía

Adkins, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Universidad de Chicago, Chicago / Londres.

- Barrigón, C. (1999), “El más allá en las inscripciones funerarias griegas”, en A. Montengro y A. Alonso (eds.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial / Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Bernabé, A. (ed.) (1978), *Himnos homéricos / La “Batracomiomachía”*, A. Bernabé Pajares (trad.), Gredos, Madrid.
- (ed.) (2003), *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal Clásica, Madrid.
- (2010), “The Gods in later Orphism”, en J. N. Bremmer y A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece*, Universidad de Edimburgo, Edimburgo, pp. 422-441.
- Bernabé, A., y A. I. Jiménez (2001), *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Clásicas, Madrid.
- Burkert, W. (2007), *Religión griega. Arcaica y clásica*, Helena Bernabé (trad.), Abada, Madrid.
- Cicerón (2008), *Disputas tusculanas*, J. Pimentel Álvarez (trad. y ed.), Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana (BSGRM), México.
- Díaz Tejera, A. (1981), “Categorías formales del humanismo griego”, en *Anuario Filosófico*, vol. 4, núm. 1, pp. 9-29, *Depósito Académico Digital de la Universidad de Navarra*, recuperado en enero de 2019, de <<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2074/1/01.%20ALBERTO%20D%20c3%8dAZ%20TEJERA%20c%20Categor%20formales%20del%20humanismo%20griego.pdf>>.
- Dion, C. (2003), “Oraciones”, en A. Bernabé Pajares (ed. y trad.), *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Akal Clásica, Madrid.
- Fränkel, H. (1993), *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Visor, Madrid.
- García Bacca, J. D. (ed.) (1980), *Los presocráticos*, J. D. García Bacca (trad.), Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- García Gual, C. (comp.) (1980), *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV a. C.*, C. García Gual (trad.), Alianza, Madrid.
- Garland, R. (1985), *The Greek Way of Death*, Universidad de Cornell, Nueva York.

- Gnoli, G., y J. P. Vernant (1982), *La mort, les morts dan les sociétés anciennes*, Universidad de Cambridge, Cambridge.
- Hansen, P. A. (ed.) (1989), *Carmina epigraphica graeca*, vol. 2, *Saeculi IV a.Chr.n.*, Walter De Gruyter, Berolini.
- Hesíodo (1978), *Teogonía*, P. Vianello de Córdoba (trad.), Universidad Nacional Autónoma de México, BSGRM, México.
- (1997), *Obras y fragmentos (Los trabajos y los días)*, Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (trads.), Gredos, Madrid.
- (2007), *Historia*, M. Balasch (trad.), Cátedra, Madrid.
- Homero (1991), *Ilíada*, E. Crespo (trad.), Gredos, Madrid.
- (2007), *Odisea*, J. Manuel Pabón (trad.), int. C. García Gual, Gredos, Madrid.
- Kurtz, D., y J. Boardman (1971), *Greek Burial Customs*, Thames and Hudson, Londres.
- Lesky, A. (2009), *Historia de la literatura griega I*, Gredos, Madrid.
- Píndaro (2002), *Odas y fragmentos: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas, Fragmentos*, A. Ortega (ed. y trad.), Gredos, Madrid.
- Platón (1983), *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, J. Calonge Ruiz et al. (trads.), Gredos, Madrid.
- (1986), *Diálogos IV (República)*, C. Eggers Lan (trad.), Gredos, Madrid.
- (1988), *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, M. I. Santa Cruz et al. (trads.), Gredos, Madrid.
- (1997), *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, C. García Gual et al. (trads.), Gredos, Madrid.
- Snell, B. (1965), *Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, J. Vives (trad.), Razón y Fe, Madrid.
- Sófocles (1992), *Edipo en Colono*, en *Tragedias*, A. Alamillo (trad.), Gredos, Madrid.
- Teognis (1980), “Elegías”, en C. García Gual (comp. y trad.), *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-IV a. C.*, Alianza, Madrid.
- Tsagalís, Christos C. (2008), *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*, vol. 1, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York.
- Vermeule, E. (1984), *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, FCE, México.

JUAN RULFO Y HÉCTOR TIZÓN: FRONTERAS QUE SE ENCUENTRAN

Sandra Raquel Martinelli Herrera

Hay lugares que por distintos motivos se asocian a determinados escritores, por haber situado sus obras en aquellos marcos geográficos. La Mancha nos recuerda a Cervantes, Dublín a Joyce, Alabama a Faulkner. La biografía de un autor siempre explica aspectos de su obra —aunque sólo sea por el hecho de haber nacido en un marco cultural, geográfico e histórico determinado que lo condiciona—, y en ciertos casos puede resultar clarificadora.

Lo anterior es lo que sucede con el escritor argentino Héctor Tizón, ya que su terruño se imbrica con su literatura hasta tal punto que uno y otra se hacen indisolublemente uno y lo mismo. Héctor Tizón (1929-2012) nació en Yala, localidad ubicada a 15 kilómetros de San Salvador, capital de la noroesteña provincia de Jujuy. La realidad geográfica de la obra de Tizón coincide perfectamente con su tierra natal y ésta, a su vez, pertenece a la cultura andina o del altiplano. Históricamente correspondería a lo que comprendió el virreinato, que estaba formado por el Alto Perú, parte de Bolivia, norte de Chile y norte de Argentina.

Jujuy es la más boreal de las provincias argentinas, rodeada al sur y al este por la provincia de Salta y con dos fronteras internacionales: al oeste, la Cordillera de los Andes la separa de Chile, y al norte el Altiplano o Puna la une a Bolivia. El propio Tizón, en una entrevista, ha expresado sobre las “fronteras”:

Soy un ejemplar de frontera. Yo creo que eso es bueno, porque las fronteras son cosas vivas. Pero también son caprichosas, trazadas según el arbitrio de aquellos que institucionalizaron el país. A nuestro norte no lo separa un océano del Alto Perú; nosotros somos el Alto Perú. Y la patria se ha formado aquí, en el norte, desde donde se aguantaron todas las guerras de la independencia (Cuch, 2001: 3).

Los cuentos y las novelas de Tizón dan testimonio de la agnía de las tierras altas y frías de la Puna, de su soledad, del tiempo detenido y del espacio inmóvil, del suelo erosionado y estéril

(¿algún parecido con Comala?), de los pueblos aletargados, de la gente lacónica y desganada. El autor elige el ámbito rural de la desolada Puna de los valles intermedios de Jujuy, de su población fantasmal de hombres ensimismados y de muertos; pareciera que vamos en busca de Pedro Páramo: paradigma de la desolación de los hombres de nuestro continente.

La vida de los pobladores del espacio que recrea Tizón es una vida “para adentro”; esto quiere decir que la relación que establecen con el mundo es a partir de ellos mismos, de su soledad (que en la mayoría de los casos se torna en desamparo, en olvido). Vastas y vastas extensiones de terreno sólo albergan uno que otro hombre acompañado de sus animales (generalmente rebaños de llamas, ovejas o vicuñas). Días enteros estos hombres del altiplano entablan silenciosas conversaciones con ellos mismos, con sus ancestros y con el paisaje. De ahí la importancia del silencio o, mejor dicho, de los sonidos y voces milenarias que recoge el viento del sigilo y la soledad.

Tizón rescata a una civilización mítica, fiel a las antiguas tradiciones indígenas y campesinas. La pasiva resignación de esos pueblos es retratada fielmente; pueblos enfrentados a su inexorable destino de explotación, injusticia e inevitable extinción. Lenta agonía y cruel marginación se vive de un extremo a otro del continente. La literatura de Rulfo y Tizón se toca en este punto.

La obra de Juan Rulfo (1917-1986) tiene un único telón de fondo: la zona de los Bajos en el estado de Jalisco. El trazo del mapa donde se ubican sus narraciones no es difícil de ubicar: Sayula, Zenzontla, Talpa, San Gabriel, Mascota, Comala; lugares de una región donde Rulfo vivió su niñez (a excepción de Comala) y que permanecen grabados en su recuerdo. La biografía de un autor siempre explica aspectos particulares y significativos de su obra, los cuales la caracterizan y le imprimen un sello distintivo. Su niñez y juventud transcurrieron en San Gabriel y en Guadalajara, y se encuentran en la raíz de su obra literaria: el mundo campesino cuya imagen desolada ya no podrá olvidar. A los 15 años parte rumbo a México y sólo ocasionalmente volverá por aquellas tierras jaliscienses. Sin embargo, las imborrables imágenes de los campesinos taciturnos y sombríos se adueñan una y otra vez de su pluma de escritor. La soledad de los personajes rulfianos coincide también con esa soledad ancestral de

los personajes de Tizón: éstos en la Puna jujeña, aquéllos en la polvorienta Talpa o en la desolada y solitaria Comala.

Rulfo sabe que el desencanto y la soledad de los campesinos vienen de muy atrás: comienzan con la Conquista española. La región fue colonizada por agricultores españoles, no bien la escasa población indígena fue desplazada, asimilada o aniquilada. El resultado fue el surgimiento de los criollos y mestizos, y este último grupo es el que forma la base social campesina y el que refleja Rulfo en su obra literaria. Esta población mestiza ha variado poco en su forma de vivir: apegada a la tierra, es testigo mudo de cómo el paso de la historia los margina cada vez más. El resentimiento ante las injusticias y una resistencia atávica al cambio, fruto de la desconfianza en promesas de revoluciones y gobiernos, conforman el carácter hermético de esos seres/personajes de la vida y de la obra de Juan Rulfo.

Podemos apreciar cómo a pesar de la distancia geográfica (“frontera”), los personajes de Tizón y Rulfo convergen en origen, rasgos, viajes interiores, problemáticas, características, pérdidas y soledades. El entramado de ambas narrativas se va tejiendo en un duelo a dos voces en donde “dialogan”, salvando el tiempo, la distancia y los particulares estilos literarios.

Héctor Tizón actualmente es uno de los grandes narradores contemporáneos de Argentina y ocupa un lugar privilegiado en la literatura del país sudamericano. Su obra literaria vivió varias décadas de olvido y desconocimiento por sus propios compatriotas: escribir desde el interior del país resultaba difícil y complejo. En los años cincuenta y sesenta Argentina empezaba y terminaba en el Río de La Plata, las voces y manifestaciones artísticas que asomaban desde las provincias eran marginadas y/o ignoradas. Una de las principales escisiones entre márgenes y metrópoli (léase entre el interior y Buenos Aires) es la apropiación de la definición de lo “nacional” por la capital porteña, y la inclusión de lo que se desarrolla más allá de sus límites bajo el concepto de lo “regional”. De ahí que el concepto mismo de “literatura regional” con que comienza a etiquetarse la producción literaria del “interior” refleje al país escindido que la contiene, en el que aquélla recibe un modesto puesto periférico al que se recurre en busca de exotismo y color local.

La primera reacción articulada contra esta concepción de la “Argentina interior” surge de la región del noroeste (Jujuy, Sal-

ta, Catamarca, La Rioja, Tucumán y Santiago del Estero) hacia 1940. Hay dos puntos importantes que conforman la escritura tizoniana y su contexto literario de formación, puntos a los cuales se refiere la crítica argentina Elida Tendler (Tendler, 1989: 32). Por un lado, en 1944, la formación del grupo La Carpa, que dio inicio a un movimiento “acusadamente regional”. Y por otro, años más tarde, la aparición de ese vehículo de las ideas del grupo que fue la revista *Tarja*; Tizón promueve en ella un importante movimiento narrativo que significa la irrupción de nuevas concepciones y prácticas estéticas.

Este grupo manifiesta un compromiso con el hombre concreto y con su entera circunstancia, hombre modelado por la tierra como querencia y paisaje, sin embargo, el grupo impugna el estrecho folklorismo y el deliberado color local que habían caracterizado a los regionalistas anteriores.

Tizón es un digno representante de esta pléyade de escritores aglutinados bajo el nombre (irónico, no cabe duda) de “escritores de la literatura argentina del interior”. Muchos críticos lo han ubicado dentro de la “generación del 60”, pero esta tarea resulta bastante compleja, ya que presenta más diferencias que semejanzas con esta generación. La mayoría de ellos son bonaerenses, por lo tanto, hacen una literatura eminentemente urbana. Hay que destacar que las obras de estos escritores surgen como respuestas a las nuevas circunstancias políticas, económicas, sociales y culturales que estaba viviendo Latinoamérica. Frente a este panorama, la figura de Tizón sólo encaja en dicha generación porque su obra se ocupa de la problemática que concierne a la definición de país. Un país que es vivido, pensado, sentido, analizado y amado desde las provincias; en una tierra de fronteras... cuando las fronteras son tan etéreas, tan inasibles.

Como dije líneas atrás, la obra de Tizón tiene como escenario principal el Norte argentino, especialmente la zona de la Puna, que presenta vestigios de la cultura incaica y que tiene una larga trayectoria histórica vinculada, desde la época precolombina, al intercambio permanente de culturas. En la narrativa del escritor jujeño, la Puna no es un simple escenario donde se desarrollan acontecimientos más o menos imaginativos, sino una realidad antropogeográfica que implica un concepto del tiempo, de la vida, de la muerte, del amor e incluso del país y de la historia. En

palabras de Bajtín, el tiempo-espacio en Tizón es “una cronotopía que significa una conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura” (Bajtín, 1989: 237-238). En la literatura de Tizón, la vida y la muerte se explican insertándolas en un tiempo-espacio, pues es el que va a marcar el fin o el comienzo de todas las cosas. Ambas son realidades inseparables. La vida y la muerte se parecen; sólo la voluntad humana de separarlas les introduce un leve matiz que permite diferenciarlas; los límites entre una y otra son imprecisos. El hombre de la Puna conlleva un ancestral arraigo a la tierra, de donde viene y hacia donde va. La tierra es el espacio sagrado.

La trayectoria narrativa de Tizón se inicia formalmente alrededor de los años 1956-1957. Su primer libro, una serie de cuentos titulada *A un costado de los rieles*, fue publicado en México por la Editorial Andrea en 1960. Por ese entonces el escritor era agregado cultural de la Embajada Argentina en México.

En 1969 aparece su primera novela *Fuego en Casabindo*; le suceden, en 1972, *El jactancioso y la bella* (1972a) y *El cantar del profeta y el bandido* (1972b), *El traidor venerado* (1978), *Sota de bastos, caballo de espadas* (1981), *La casa y el viento* (1984), *El hombre que llegó a un pueblo* (1988), *El viaje* (1988), *El gallo blanco* (1992), *Luz de las crueles provincias* (1995), *La mujer de Strasser* (1997), *Extraño y pálido fulgor* (1999) y *Tierras de frontera* (2000).

Respecto al escritor jalisciense, hablar de influencias podría ser un error, por lo que es preferible matizar o sustituir el término por “coincidencias”. En este punto es innegable la deuda de amistad y de oficio literario que Rulfo le profesa a Efrén Hernández. Su vocación literaria y la gran depresión que sufrió en su juventud (una de tantas) fue mitigada, en alguna forma, por la presencia de ese amigo, mentor y apoyo incondicional. Cuando emprende la creación de su primera novela, *El hijo del desaliento*, el título lo dice todo, condensa su estado de ánimo.

Efrén Hernández lo impulsó a seguir escribiendo y a publicar sus escritos en alguna de las revistas de la época. Para esta tarea fue decisivo el encuentro y la posterior amistad con Juan José Arreola. Él y Antonio Alatorre publicaban la revista *Pan* en Guadalajara. Las revistas *Pan* y *América* dieron cabida a algunos de los cuentos que en 1953 serían recogidos y publicados en *El llano en llamas y otros cuentos*.

El llano en llamas constituyó un libro innovador dentro del horizonte de la narrativa mexicana. Rulfo tomó el espacio y los seres del campo como un lugar donde situar a personajes de hondura universal, según declaró él mismo:

El paisaje que corresponde a lo que yo escribo es la tierra de mi infancia. Éste es el paisaje que yo recuerdo. Es la atmósfera de ese pueblo en que viví lo que me ha dado el ambiente. Ubicado en ese lugar, me siento familiarizado con personajes que no existieron, o que quizá sí (López Mena, 1993: 60).

El llano en llamas está compuesto por 17 cuentos. En varios de ellos existen elementos de denuncia social y política, duras críticas contra el sistema de gobierno y contra la injusticia a la que están sometidos los campesinos y los indígenas en México. Pero, por debajo de esos elementos, existe un sustrato mítico, un mundo narrativo atento a las leyes menos evidentes: los mecanismos metafísicos que hacen del hombre una víctima eternamente decepcionada y oprimida, frente a poderes tan inamovibles como crueles. Uno de los ingredientes de ese universo trágico es el tiempo, que en Rulfo es casi siempre circular como en los relatos de Tizón y desciende hasta el núcleo mismo del horror, simbolizado en la muerte de Juan Preciado en *Pedro Páramo*.

Los cuentos de Rulfo son también notables desde el punto de vista lingüístico, pues fue dueño de un oído finísimo capaz de escuchar el ritmo interno de las palabras, de las ideas y de los acontecimientos. Las ricas variantes arcaicas del español de México, y su particular y expresiva cadencia sintáctica, otorgan a los relatos un permanente elemento de sorpresa y de hallazgo. Rulfo sostiene que ese recurso estilístico proviene “del lenguaje hablado que yo había oído a mis mayores y que sigue vivo hasta hoy” (López Mena, 1993: 75).

Algo similar ocurre en el registro y en las variantes lingüísticas empleadas por Tizón: son los antiguos pobladores, que perviven en la sangre de los indígenas del Altiplano, de la Puna, los que hablan a través de sus personajes: hombres y mujeres castigados por la naturaleza y la soledad, olvidados en su miseria y en su hastío, que luchan por sobrevivir incluso frente a ellos mismos.

La soledad de los personajes de *El llano en llamas*, no por compartida resulta menos angustiada, y los seres creados por Rulfo se

encuentran marcados por su sino. La visión desesperanzada que ofrecen los relatos en su conjunto, termina mitificándose en la novela *Pedro Páramo* (1955), obra en la que se condensa la perspectiva pesimista adoptada en ellos. La novela retrata el ambiente mágico-arcaico de la provincia mexicana, que puede ser cualquier provincia latinoamericana: Yala, Macondo o Casabindo. Pueblos entre el polvo que parecen dar señales de vida, pero que vistos de cerca son caseríos deshabitados que luchan por subsistir, por preservar una estirpe perdida en la eterna búsqueda del padre ausente; pueblos que de algún modo conservan la memoria, que parecen esforzarse por afanzarse a la tierra; y muchos de ellos comparten ese viaje llamado exilio, en el que no hay fronteras ni límites... y que ha sido savia y alimento de nuestra literatura.

Hablar del exilio supone inmediatamente hablar de la Patria, de una patria a la cual pertenecíamos y de la que estamos lejos, expulsados, imposibilitados de regresar. Borges decía que el “ser” de tal o cual país era una elección, una decisión que cada quien tomaba. ¿Y el ser exiliado? El ser exiliado es una imposición, una violación, una decisión, sí, pero de otros; de los que por largos años en la reciente historia latinoamericana han tomado las decisiones que nos competen a todos, los que se erigieron en cabeza, voz, cuerpo y conciencia de los habitantes de países que desaparecieron por muchos años.

Dice Volodia Teitelboim: “Ser o estar exiliado es transformarse en una —patria errante—, en un —individuo en suspenso—, sufrir un —trastorno capital—. La Patria no se esfuma. No tiene olvido” (Teitelboim, 1978: 13-14).

La patria no se esfuma, es cierto, y tampoco se olvida; pero es imposible llevarla con nosotros... si así fuera no habría exiliados. Lo que sí podemos llevar con nosotros es la memoria de los sabores, los colores, los aromas, los paisajes, las miradas, los sonidos, los acentos, los abrazos, los recuerdos, los amores y los desamores... todo lo que nos convierte en seres humanos y que nos confiere identidad, particularidad, arraigo en el mundo. Eso no nos lo puede quitar nadie; aunque se salga, como diría Serrat, “ligero de equipaje” (a la fuerza) en la valija del alma se llevan todas estas cosas. Pero la “patria”, aunque no sea más que una larga, ancha, árida y desierta inmensidad de tierra, es el lugar donde nacimos, donde crecimos, donde (quizá) amamos por primera vez; el terru-

ño donde aprendimos a expresarnos, a situarnos en el mundo, eso que es tan abstracto y a la vez tan tangible cuando se lo añora: eso no nos lo podemos llevar, y a fuerza de estar lejos aprendemos a necesitarlo cotidianamente, así como también a fuerza de estar lejos es que nos vamos convirtiendo en “exiliados”. De todo esto y del viaje interior y exterior que emprende todo exiliado, es de lo que nos habla... o, mejor dicho, lo que nos susurra en el corazón Héctor Tizón con su novela *La casa y el viento*:

Pero antes de huir quería ver lo que dejaba, cargar mi corazón de imágenes para no contar ya mi vida en años sino en montañas, gestos, en infinitos rostros, nunca en cifras sino en ternuras, en furoros, en penas y alegrías. La áspera historia de mi pueblo (Tizón, 1984: 360).

Los ojos de ese exiliado (personaje protagónico y voz narrativa en la novela) deben abarcar todo lo que deja atrás, pero también echar una buceada en todo lo que hay en su interior. Tal vez ése sea el viaje más terrible: “Sé que estoy huyendo hacia adentro, hacia el invierno en este andar, como un exorcismo. ¿Pero dónde están el agua clara y el pan y el vino tibio, el denso almíbar de los higos?” (Tizón, 1984: 365).

En estas fronteras que convergen en la literatura, toca el turno a “Talpa”, cuento que ocupa el sexto lugar en el libro *El llano en llamas*; lo vamos a analizar de manera especular. En este relato también nos encontramos en un viaje tanto físico como interior. El autor le presenta al lector una visión progresiva de los efectos desastrosos del pecado y la culpabilidad humana. Las técnicas utilizadas para llegar a este efecto son: una estructura circular y la repetición variada de ciertas palabras, descripciones, acontecimientos y estructuras sintácticas.

La trama de “Talpa” es sencilla. Natalia y su amante apresuran la muerte de su esposo Tanilo (hermano del amante) forzándolo a ir a Talpa, lugar donde se encuentra el santuario de la Virgen, famosa por sus poderes curativos milagrosos. La muerte de Tanilo es inminente, pero los amantes apresuran el desenlace, puesto que su presencia se convierte en una barrera infranqueable para realizar su amor (sobre todo de contenido erótico y sexual). En lugar de hacer posible la consumación de su relación, la muerte de Tanilo sólo causa el distanciamiento de los aman-

tes. Su ausencia les patentiza que ellos apresuraron el fin del enfermo. Obsesionados por la culpabilidad, sienten que deben pasar el resto de sus días tratando de borrar de su memoria su acción pecaminosa.

A pesar de la simplicidad relativa de la trama, la estructura de “Talpa” se torna compleja. Esta complejidad estructural es causada por el cuñado como la voz narrativa, cuya perspectiva de los acontecimientos transmite al lector una visión de crisis, desazón, remordimiento y culpabilidad. Confuso y desilusionado por la muerte de Tanilo, percibe que para él y Natalia es imposible escapar de la responsabilidad por la muerte “adelantada” de su hermano. Debido a la obsesión por el pecado compartido, los arduos sinsabores de la peregrinación a Talpa logran mezclarse en la mente del narrador, quien superpone el tiempo pasado al torturado presente, sin dar una secuencia lógica o temporal a los hechos narrados.

La estructura invertida del tiempo y por ende del cuento, es indicativa de una proposición narrativa de Rulfo: el mundo recreado en “Talpa” no tiene posibilidad de cambio. Natalia y su amante viven en una circunstancia cerrada en la que no se ofrece ninguna posibilidad de redención. Son condenados desde el principio y están atrapados sin salida: “Yo sé ahora que Natalia está arrepentida de lo que pasó. Y yo también lo estoy; pero eso no nos salvará del remordimiento ni nos dará paz nunca” (Rulfo, 2000: 70). La revelación preliminar de las consecuencias de las acciones de Natalia y su amante refuerza la idea de la imposibilidad de cambio. El pasado es absoluto y lapidario y los personajes tendrán que vivir eternamente sujetos a él: la traición y la culpa son dos caras de la misma moneda, dos extremos del eterno e inextricable laberinto.

El cuento comienza y termina en el mismo contexto temporal. Esta estructura circular sugiere la implacabilidad del destino de estos seres: “como si no hubiéramos llegado a ninguna parte” (Rulfo, 2000: 70). No importa cuánto viajen, siempre van a parar a donde comenzaron, con un sentido latente de remordimiento, de culpa, de constante expiación y de castigo autoinfligido.

Es precisamente en el punto del viaje donde convergen de forma más diáfana los textos de Rulfo y Tizón. Los personajes de ambas narraciones emprenden viajes interiores y viajes físicos; estos

viajes suponen cambios, desafíos, pérdidas, desencuentros, desarraigo, muerte, dolor, soledad, tristeza. Pareciera que el último reducto que conservan los personajes de ambas narraciones, es la memoria: unos para aferrarse a la vida, otros para expiar culpas.

En “Talpa” la peregrinación al santuario de la Virgen (“otro viaje”) refleja el tema del vagabundeo eterno. El narrador concibe la vida en términos de un viaje sin fin, el viaje a Talpa no es más que el comienzo de una norma de existencia que los marcará por todo el resto de la vida. Los amantes tendrán que hacer otro viaje (“Estamos aquí de paso”) (Rulfo, 2000: 70) que será igual de yermo que el emprendido a Talpa. La estructura circular del cuento constituye una imagen plástica de la atormentada realidad interior de estos seres que pueden estar en las páginas de Rulfo o de Tizón, pueden deambular por Talpa o Casabindo.

Desde las primeras páginas, *La casa y el viento* nos plantea el enfrentamiento entre el “acá” y el “allá”, los dos espacios que signan la escritura exílica. El “acá”, lugar desde el que se escribe, es presentado por Tizón como un ámbito distante y ajeno. El personaje, un abogado jujeño que huye de la atmósfera represiva creada por los militares en la Argentina de los setenta y decide emprender el amargo camino del exilio, viaja rumbo al norte, por tierra. Reside en un hospedaje junto al mar frío y oscuro, donde se perciben olores nuevos e inquietantes. En este contexto desconocido, los cuerpos no tienen forma, las calles sólo están consagradas al quehacer, y no hay espacio para la casualidad. Ante este presente forzado que se experimenta como un encierro, el protagonista decide emprender un viaje imaginario de recuperación. Desde la distancia, el “allá” es percibido y evocado en dos dimensiones enfrentadas. Por un lado, la memoria inmediata remite a un presente de acoso y huida que lo invade todo; por el otro, el “allá” también posibilita la recuperación de los orígenes, de aquello a lo que no se desea renunciar porque representa la pertenencia. El espíritu de esta contradicción suscitada por el “allá” es recogido en el epígrafe de Salvador Espríu con el que Tizón abre precisamente su novela:

Te amo, dura
 tierra mía que lanzas,
 mancillados, a trozos,
 amores que tan sólo quieren
 muy humildemente servirte.

En la base de ese sentimiento se encuentra la opresión impuesta por el autoritarismo. Ante esos avasallamientos, una incontrolable psicología del miedo se apodera del protagonista. De esa manera la unidad de su yo se ve fracturada por la ausencia de un espacio vital (el no lugar), que se manifiesta en la imposibilidad de permanecer en su propio país.

Con el objeto de combatir la desesperanza paralizante que resulta de esta ausencia de espacio, el protagonista procede a la evocación que, lejos de convertirse en un mero refugio nostálgico en el recuerdo, le permite un reencuentro consigo mismo y con su realidad. Así, a medida que recorre poblados fantasmales, como los de Yavi, Rinconada, Acoite, Cerrillos, Abra Pampa y Volcán, va recogiendo retazos de historias que él anota y que al final incorporará a su propio relato, ése que le permitirá sobrellevar su exilio. Al recorrer estas tierras semidesiertas, castigadas por los vientos, el personaje reflexiona que su vida anterior carece de sentido: “Sólo en las tierras altas las noches son verdaderas” (Rulfo, 2000: 200) y tras su encuentro con los habitantes de la zona sentirá “algo nuevo y remoto que me devuelve a la vida” (Rulfo, 2000: 209).

El itinerario del viajero hacia el Norte se presenta como una vuelta a los orígenes. El protagonista debe abandonar la casa, pero antes necesita recuperarla, volver a sentirla y registrarla en sus más ínfimos detalles, a fin de no llegar vacío al lugar en que vivirá recordándola. Al hacerlo van surgiendo situaciones y seres reales e imaginarios, históricos y legendarios, que se mezclan y confunden para conformar la saga de esas tierras que el protagonista se apresta a abandonar.

Entre las historias de la zona destaca la del coplero Belindo de Casira, en torno a quien giran los relatos de los lugareños. El protagonista de *La casa y el viento* se afana en obtener información sobre Belindo y, mientras deambula dilatando su despedida, se embarca en la construcción de la biografía del coplero, cuya historia se va conformando de manera fragmentaria, a través de los relatos orales de los pobladores. Resultado de ello es la multiplicidad de versiones que se acumulan y que presentan una serie de hipérboles, hiatos y contradicciones acerca de la identidad de Belindo:

Cuentan que en el arte de parear versos nadie igualó a Belindo de Casira. Mi abuelo, con las imágenes mezcladas por la edad, acos-

tumbraba a citarlo como un testimonio prestigioso al recordar su propia niñez, pero también en la mía su historia aún era viva. Por ello es que, o bien el cantor llegó a una edad inalcanzable hasta entonces, o en realidad fueron dos o más los llamados con igual nombre (Rulfo, 2000: 120).

En Belindo nada es indudable y todo es posible. Muertos o vultuos locos melancólicos aquellos que conocieron a Belindo de cerca, como el pintor Medardo Quispe y la maestra Garmendia, los únicos registros con los que cuenta el viajero para reconstruir la biografía del coplero son los retazos de memoria colectiva que obtiene de los habitantes de la zona. Lo que parece obsesionar al viajero es la empresa que ha signado la vida de Belindo, la búsqueda del verso perdido, empresa que aquel termina adoptando como suya:

¿Cuál fue el verso de la copla perdido y recuperado al morir? ¿Ese verso es una clave remota, un remedio secreto contra el olvido? Algunos dicen que es el mismo que los brujos usaron como conjuro y que sólo sirve en el último instante. Yo lo buscaba ahora (Rulfo, 2000: 119).

El verso perdido, conjuro contra el olvido. Así introduce Héctor Tizón en la novela uno de los temas claves de la literatura del exilio: la memoria. Es esta memoria la que permite luchar contra la pérdida real o simbólica del espacio de pertenencia. La memoria individual (del protagonista) se erige en una forma de subsistencia que además le da sentido a la vida misma. La memoria en el protagonista es el reducto para continuar, pues funciona como un antídoto para el exiliado. Asimismo, la memoria propicia que el narrador-protagonista se sitúe como “diferente” en los lugares a los que llega. Él no comparte la memoria e historia de estos nuevos territorios a los que arriba. Es precisamente a partir de la memoria colectiva (de los otros) que él puede rescatar su propia memoria (individual). El exilio interior viene precisamente de ese resguardarse en la memoria individual y no acceder (como una salvación y una cura) a la memoria colectiva, la que finalmente lo salvará.

En este punto me parece pertinente acudir a la arquitectónica de Bajtín y, al menos, intentar relacionarla con este aspecto de *La casa y el viento*. El protagonista, al empezar el relato, se encuentra situado en la postura de “yo para mí”; pero a medida que

avanza en su viaje real y simbólico, va apropiándose de los otros componentes de lo planteado por Bajtín: “yo para otro” y “otro para mí”. Es precisamente la interacción con los otros (los actos) lo que le permite situarse en otro plano: un plano en el cual se apropia de la palabra (a través de un constante ejercicio de la memoria) y esa palabra (que también es acto) será la que lo redima y salve. Podrá recuperar su casa (que es el símbolo de su vida) en la medida en que se recupere a sí mismo, y esto sólo será factible en presencia del/los otro(s). Las valoraciones y obligaciones que Belindo y los otros personajes le expresan al protagonista son los motores de su volver a apropiarse del mundo o, al menos, de esa parcela de universo que le corresponde en la vida, su vida.

La bilateralidad natural de los actos le había sido arrebatada al protagonista por la “no memoria” de otros (los militares), que en ningún momento dieron identidad, voz o pensamiento a nuestro protagonista. La presencia de otros seres (Belindo y compañía) fue lo que permitió al protagonista recuperar su identidad, su vida.

Esta misma bilateralidad la encontramos en “Talpa”: por un lado, una angustia milenaria resultado del culto popular pagano; por el otro, el sentido cristiano tatuado a sangre y fuego, del misterio de la muerte. Y todo imbuido del pecado, la culpa, el adulterio. Hay “una pena sin nombre” de la que no es posible escapar, por más viajes y peregrinaciones que se hagan.

En “Talpa” y en *La casa y el viento* los viajes (internos y externos) tienen su esencia en el hecho de ser una búsqueda de la propia y profunda identidad (como todo viaje debe ser).

Paradójicamente, lo que salva definitivamente a nuestros protagonistas es la literatura; lo que los humaniza y acerca a la naturaleza, a su entorno. Igual que lo planteado por Bajtín: la literatura como producto del acto ético del ser humano con el otro. Los protagonistas son coautores de esa historia inacabada, cambiante y eterna de los personajes del Norte argentino y de los Altos de Jalisco; historia que da sentido a la existencia de uno y otro.

Habitarán otras casas, emprenderán otras peregrinaciones, soplarán otros vientos, cruzarán múltiples fronteras... y los protagonistas de Rulfo y Tizón, como tantos y tantos latinoamericanos de ayer, hoy y siempre, rearmarán su Patria en el dulce aroma de los jazmines, el suave sabor del mezcal y los dulces sonidos de la quena en los cerros de la Puna o la alegría de la jarana en esta tierra mexicana multicolor.

Bibliografía

- Bajtín, M. (1989), *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid.
- Cirlot, E. (1985), *Diccionario de símbolos*, Ciruela, Madrid.
- Cuch, A. (2001), “Las grandes ciudades son homicidas”, en *Revista de Lingüística Española Actual*, vol. I, núm. 7, febrero, pp. 4-7.
- López Mena, S. (1993), *Los caminos de la creación en Juan Rulfo*, Colección Biblioteca de Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Rulfo, J. (2000), *El llano en llamas*, Plaza y Janés, México.
- Teitelboim, V. (1978), “Ser o estar exiliado”, en V. Teitelboim *et al.*, *Narradores chilenos del exilio*, Casa de Chile, México, pp. 13-20.
- Tendler, É. (1989), “La configuración del paisaje, una operatoria transculturadora en la escritura de Héctor Tizón”, en *Cuadernos de Literatura*, núm. 4, Universidad Nacional del Nordeste, Chaco, pp. 153-166.
- Tizón, H. (1969), *Fuego en Casabindo*, Galerna, Buenos Aires.
- (1972a), *El jactancioso y la bella*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- (1972b), *El cantar del profeta y el bandido*, Fabril, Buenos Aires.
- (1978), *El traidor venerado*, Sudamericana, Buenos Aires.
- (1981), *Sota de bastos, caballo de espadas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- (1984), *La casa y el viento*, Alfaguara, Buenos Aires.
- (1984), *La casa y el viento*, Perfil de Libros, Buenos Aires.
- (1988), *El hombre que llegó a un pueblo*, Legasa, Buenos Aires.
- (1988), *El viaje*, Sudamericana, Buenos Aires.
- (1992), *El gallo blanco*, Alfaguara, Buenos Aires.
- (1995), *Luz de las crueles provincias*, Alfaguara, Buenos Aires.
- (1997), *La mujer de Strasser*, Perfil, Buenos Aires.
- (1999), *Extraño y pálido fulgor*, Alfaguara, Buenos Aires.
- (2000), *Tierras de frontera*, Alfaguara, Buenos Aires.

SOBRE LAS AUTORAS

CELIA ARTEAGA CONDE es feminista, antropóloga, latinoamericana. Doctora en antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México (2019). Maestra en antropología social también por el CIESAS (2013). Licenciada en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (2010). Licenciada en educación preescolar por la Secretaría de Educación Pública (2009). Su formación académica está focalizada en los estudios latinoamericanos y en la antropología social, específicamente en los procesos sociales contemporáneos, con un enfoque crítico feminista y de género. Ha participado en distintos proyectos de investigación social: investigación en archivos y fototecas; coordinación y participación en proyectos de construcción de metodologías y de creación y aplicación de instrumentos antropológicos, como entrevistas, encuestas y diarios de campo, ello con el fin de construir diagnósticos y análisis cualitativos como asistente de investigación en consultoras privadas. Además es académica de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana y participa en diferentes proyectos de la sociedad civil como voluntaria.

EVELIA ARTEAGA CONDE es doctora en letras por la UNAM (2014), en donde también obtuvo los títulos de licenciada (2003) y maestra (2008) en letras clásicas. Ha impartido, en el Colegio de Letras Clásicas de la UNAM, materias del área de lengua griega, así como varios cursos de griego y latín en otras universidades, como en el Claustro de Sor Juana. Desde el año 2006 trabaja como profesora-investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales con ponencias relativas a la cultura griega arcaica y clásica, con temas específicos como los epigramas funerarios, el orfismo y las manifestaciones de las creencias relativas a la muerte en el mundo griego. En los años 2009-2010, coordinó el proyecto de traducción y adaptación del

manual en francés titulado *Hermaion. Iniciación al griego antiguo*. El año pasado co-compiló y colaboró en el libro titulado *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib*. Desde 2016 es parte de un proyecto en la UNAM dirigido por la dra. Lourdes Rojas acerca de partículas griegas. Además, de 2014 a 2017, colaboró en la elaboración del *Manual de adquisición de vocabulario griego antiguo*, proyecto coordinado por la dra. Cecilia Jaime, el cual se encuentra en el largo proceso de edición e impresión.

MYLAI BURGOS MATAMOROS es licenciada en derecho por la Universidad de la Habana, tiene estudios de posgrado en la UNAM, en derecho y estudios latinoamericanos, y ha trabajado temas de filosofía del derecho e historia de las ideas jurídicas en América Latina desde perspectivas críticas. Es profesora-investigadora de la Academia de Derecho de la UACM desde 2008, imparte clases en la Facultad de Derecho de la UNAM y en programas de Posgrados y Especialización desde 2007. Coordina el grupo de investigación “Filosofía, Derechos y Sociedad” del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, UACM, desde 2014. Colabora como integrante en el Grupo de Investigación “Estudios Fronterizos” de la UACM, y en la actualidad es miembro de dos grupos de investigación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: “Pensamiento jurídico crítico” y “Herencias del marxismo en América Latina”. Es miembro de la mesa asesora de Proyecto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, A. C. Tiene diversas publicaciones en México, Cuba, Brasil y Argentina: libros, capítulos y artículos en revistas sobre temas teóricos y prácticos en el derecho desde el punto de vista crítico: epistemología jurídica crítica, dialéctica del derecho, marxismos jurídicos, derechos humanos, específicamente derechos sociales y derechos colectivos de los pueblos indígenas, y sobre el sistema político jurídico cubano y sus regulaciones constitucionales.

NIVIA MARINA BRISMAT es doctora en ciencia política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) Sede México, y maestra en ciencias sociales por la misma institución, y es licenciada en sociología por la Universidad de La Habana, Cuba. Actualmente es profesora-investigadora de la carrera de Ciencia

Política y Administración Urbana en la UACM. Se especializa en temas de legislación y políticas migratorias de los Estados, derechos humanos y migración, y migración irregular. Ha publicado, entre otros trabajos, “Estado y migración: el impacto de las políticas en el proceso migratorio cubano (1990-2005)”, capítulo del libro *Cubanos en México. Orígenes, tipologías y trayectorias migratorias* (1990-2013), coordinado por la dra. Liliana Martínez, Flacso, sede México, y “La política migratoria cubana: génesis, evolución y efectos en el proceso migratorio insular”, en el libro *Cuba hoy ¿perspectivas de cambio?*, coordinado por Beatriz Bernal, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Actualmente es responsable técnica del proyecto “La migración irregular en tránsito por México: marco institucional, gestión organizacional y prácticas migratorias”, auspiciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

ROXANA RODRÍGUEZ ORTIZ nació en la Ciudad de México el 19 de octubre de 1974. Es licenciada en administración de empresas (1997) por el Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México; maestra y doctora en teoría de la literatura y literatura comparada (2008), por la Universidad Autónoma de Barcelona, y filósofa autodidacta. Roxana ha escrito diversos artículos y capítulos de libros en publicaciones nacionales e internacionales y cinco libros de forma individual, tres de ellos sobre la frontera México-Estados Unidos, en los cuales desarrolló el modelo epistemológico de la frontera que le sirvió para realizar estudios comparativos con otras fronteras (como Espacio Schengen, Marruecos-España, Marruecos-Argelia e Israel-Palestina); *Cartografía de las fronteras. Diario de campo* (2016) es el producto de esta investigación. Su publicación más reciente se titula *Poética de un sábado* (2018), su primer libro de escritura creativa. Roxana es profesora-investigadora de tiempo completo en la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas, así como fundadora y coordinadora del grupo de investigación Estudios Fronterizos de la UACM, donde además ha organizado diferentes congresos y seminarios permanentes. Ha colaborado en organizaciones de la sociedad civil que han incidido en materia de política fronteriza, y ha coordinado las publicaciones del grupo Estudios fronterizos. La última se titula *Hospitalidad y ciudadanía. De Platón a Benhabib*.

SANDRA RAQUEL MARTINELLI HERRERA nació en Tucumán, Argentina. Es licenciada en letras hispánicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Iztapalapa, y maestra en letras latinoamericanas por la UNAM. En 2000 obtuvo el Premio de Investigación en Ciencias y Humanidades de la UAM con el trabajo “Estío de señales enraizadas” sobre la escritora Inés Arredondo. Desde 2004 es profesora-investigadora del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la UACM. Ha participado en los libros *Lo monstruoso es habitar en otro. Encuentros con Inés Arredondo* (2005) y *Senderos* (1998).

Tensiones y porosidades.
Fronteras que resignifican la vida,
de Evelia Arteaga Conde
y Roxana Rodríguez Ortiz (coords.),
se terminó de imprimir en julio de 2020.
Se tiraron 1 000 ejemplares.
El cuidado de la edición estuvo a cargo
de David Moreno Soto
y Maribel Rodríguez Olivares.
Formación de originales:
Caricia Izaguirre Aldana.

