

La inmigración indocumentada como metáfora de riesgo en la globalización

Olivia Ruiz

DECIR QUE HOY EN DÍA LA MIGRACIÓN, especialmente la indocumentada, y el riesgo están entrelazados pareciera anunciar lo obvio. La conexión entre los dos es evidente en las más de 4 600 violaciones de derechos humanos registradas en Chiapas entre 1998 y 2000 y la muerte de más de 2 000 migrantes a lo largo de la frontera México-Estados Unidos desde 1998. Se muestra en el rescate de 200 migrantes centroamericanos (con su saldo de cinco muertos) atrapados en dos vagones de tren cerca de Palenque en abril de 2000, y se ejemplifica al calificar la Operación Guardián como “una estrategia que maximiza el riesgo a la vida” (ODH, 1998, 1999, 2000; Mariscal y Hernández, 2000).¹ A la vez, desde otra perspectiva, la relación se evidencia en discursos que plantean que la migración de mexicanos a Estados Unidos es “una amenaza a la seguridad nacional” o, en palabras de Huntington “un reto singular, inquietante y creciente a nuestra integridad cultural, a nuestra identidad nacional, y, potencialmente al futuro de nuestro país” (2000:5).²

Como lo demuestra lo anteriormente dicho, la manera en que se ha asociado la migración con el riesgo es compleja y contradictoria. No obstante, esto es así quizás debido a la extensiva presencia de esta coincidencia en los

¹ La Operación Guardián, elaborada y puesta en práctica por el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS por sus siglas en inglés) de Estados Unidos en 1994, tiene como fin sellar el cruce entre Tijuana y San Diego a los migrantes indocumentados.

² Todas las citas tomadas de textos consultados en inglés han sido traducidas por la autora. [Nota de la Revista]

medios masivos de comunicación, las propuestas de distintas comunidades religiosas, los foros académicos, los debates en torno a las políticas migratorias, la labor de diversas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y el polimorfo imaginario popular. La multifacética caracterización de esta relación parece embargar la claridad que se pudiera tener sobre la realidad y obstaculizar el camino hacia un acuerdo de las distintas partes implicadas en los países de origen, tránsito y destino. A la vez, para aquellos que guardan una preocupación por el bienestar de los migrantes que es, como propongo adelante, una preocupación por la condición humana, apremia esclarecer los términos en que se establece la conexión. Sugiero que al reflexionar sobre sus raíces y contradicciones inherentes nos acercamos a uno de los entrecruces ontológicos de nuestra condición humana contemporánea caracterizada, si usamos el término en boga hoy en día, por su creciente globalización.

¿Qué significa definir algo como un riesgo? Lejos de ser una propuesta académica planteo que la pregunta tiene serios significados y consecuencias para la vida diaria. El término en sí, uno de los de mayor uso, especialmente en las sociedades localizadas en el centro del capitalismo tardío, es integral al lenguaje en torno a una diversidad de hechos que conforman nuestra cotidianidad —un virus, un huracán, una sustancia química, una planta termónuclear, para dar algunos ejemplos—. Por lo general, se propone medir la amenaza potencial con el fin de informar a un público no informado o mal informado sobre qué medidas de prevención tomar para evitar algún suceso nocivo para su bienestar. Las medidas recomendadas pueden comprender un abanico de posibilidades: desde prácticas individuales en torno, por ejemplo, a la alimentación y la higiene personal hasta movilizaciones sociales y políticas.

El uso tan extendido del concepto se debe también, según algunos, a la manera en que hace referencia a la sensación de vivir en la inseguridad y la incertidumbre; así, resume un estado de ánimo predominante hoy en día que ha llegado a teñir, si no distinguir o representar, el momento histórico (Beck, 1992; Giddens, 1990 y 1998). El riesgo, en palabras de Beck, es “una manera sistemática de manejar los peligros y las inseguridades inducidos e introducidos por la modernidad” (1992:21), idea que resuena en la afirmación de otros quienes proponen que el concepto entrelaza diversos discursos en relación con la crisis del mundo moderno, donde las amenazas cotidianas al bienestar alimentan la impresión general de vivir en riesgo y, paralelamente, la sensación de estar indefenso ante ello (Lash y Wynne, 1992:3). De hecho, al formar una parte integral de los debates sobre el medio ambiente, la sexualidad, la alimentación, la seguridad pública, la salud humana y, propongo, la migración, se ha vuelto ubicuo en la imaginación colectiva de las sociedades contemporáneas.

Como lo hace evidente la diversidad de maneras de asociar el riesgo con la migración, la identificación se construye; es el resultado de una multiplicidad de percepciones e intereses (Ruiz, 2001). No es neutral. Evidentemente, en la inmigración de hoy en día hay huesos rotos, amputaciones y muertes, consecuencias del encuentro de personas con peligros potenciales (el tren carguero, un pandillero). Sin embargo, al llevar estos hechos más allá del orden de una serie de acontecimientos trágicos (sean crímenes o accidentes) o coincidencias aleatorias sin conexión, al traspasarlos al orden de un proceso social, donde se transforman en riesgos (en el sentido existencial que nos plantea Beck) y participan en el debate sobre la migración, contribuyen a la construcción de los sentidos comunes y alimentan las luchas por establecer la verdad. Así, nos adelantamos en los contextos donde se definen las ideas y los hechos que componen nuestra cotidianidad y el conocimiento del mundo. Estas definiciones, desde los lapsos verbales hasta las leyes migratorias, son, inherentemente, productos de relaciones sociales y disputas por el poder que se efectúan en sistemas sociales contruidos por grupos sociales, organizaciones e instituciones con intereses propios (Beck, 1992:4). De tal forma, la asociación entre la migración y el riesgo se da en el caldo de las relaciones sociales y las pugnas por el poder, que son particulares a esta época del capitalismo tardío. Dicho de otra manera, definir la migración como un riesgo es situarlo en el revuelo de las contradicciones y luchas inherentes a esta fase de la globalización. En el marco de Beck, la movilidad de personas, en tanto que involucra peligros, incorpora características del capitalismo global. O, yo propondría, la migración se ha convertido en una metáfora de riesgo.

Como metáfora se opone la visión del migrante *en* riesgo con la del migrante *como* riesgo, dos visiones que aparecen frecuentemente, aunque con distintas vestimentas, en la discusión sobre la migración internacional indocumentada hoy en día. Se argumenta, por un lado, que las sociedades casi siempre (pero no exclusivamente) desarrolladas son víctimas de los peligros (el crimen, la enfermedad) que presentan los migrantes. Así, los indocumentados son responsables por sus propios infortunios, sea la muerte, la pérdida de una pierna o, incluso, la elaboración e implementación de movilizaciones en su contra como “Operación Guardián” en la frontera norte o “Plan Sur” en la frontera sur.³ Este es el discurso que sustenta y es sustentado por los planteamientos que sitúan la migración dentro del contexto de la seguridad y el interés nacionales. En la visión alternativa, por otro lado, los migrantes viven en riesgo, víctimas de los peligros creados, aceptados e ignorados por las sociedades de origen, tránsito y destino. Desde esta perspectiva la responsabilidad por los migrantes, por

³ El “Plan Sur” se refiere a un operativo en la frontera sur de México para sellar el cruce entre México y Guatemala a los migrantes indocumentados.

sus infortunios, es nuestra; pertenece a todos y se emplaza la migración dentro del marco de los derechos humanos nacionales e internacionales.

El migrante como riesgo

Estamos familiarizados con la idea del migrante como riesgo, como la incorporación del riesgo mismo. El reto es explicar el arraigo de esta visión y ver por qué y de qué manera resuena en la cultura de día a día y en sus significados cotidianos, esto es, analizar por qué ofrece bienestar epistemológico. Aunque hay diversas maneras de deshilar la noción, sugiero que se instaure en la formación histórica de los estados-nacionales, especialmente en la época del capitalismo imperial, y, en particular, en la construcción de las tradiciones y los mitos que ayudaron, y continúan ayudando, a delimitar, consolidar y justificar los estados y las “identidades” nacionales.

Partimos de tres propuestas. Nuestra modernidad, desde sus comienzos en el Renacimiento y su acelerada expansión a partir del siglo xviii, se basó en la suplantación de las grandes concepciones axiomáticas de la humanidad incorporadas en y representadas por las religiones transcontinentales (el cristianismo y el islam, por ejemplo) que partían, siquiera teológicamente, de la posibilidad de abordar a toda, o casi toda, la población del planeta en una humanidad universal (Anderson, 1997:39-43). Desde el siglo xviii se han ido imponiendo preceptos éticos y normativos enlazados con sentimientos de pertenencia y de identidad altamente circunscritos a y anclados en sociedades y geografías específicas; esto es, en el estado nacional (Anderson, 1997:61-62). El sistema de estados nacionales, al sustituir las grandes concepciones axiomáticas, hoy en día juega el papel que antes pertenecía a las religiones transcontinentales al influir en, si no configurar, casi todas las dimensiones —sociales, psicológicas, culturales, económicas, políticas— de la cotidianidad humana (Balibar y Wallerstein, 1991:92, 95, 99; Hobsbawn, 2002).

Segundo, a través del tiempo, los lazos de adscripción a los estados-nacionales, las ataduras entre las personas y los países modernos se naturalizaron, sustentándose en códigos crecientemente orgánicos y, por ende, más allá de la voluntad personal. En palabras de Castles y Davidson “la confusión entre la naturaleza y la cultura es endémica en los discursos sobre la ciudadanía y el estado-nacional” (2000:15). La herencia de esta organicidad se refleja hoy en día en los términos en que se plantea el patriotismo, o amor político, en palabras de Anderson, que, de manera predominante, se incrustan en el lenguaje del parentesco —patria y “*fatherland*”, por ejemplo (Anderson, 1997:202). O veamos el término “naturalización”, usado en Estados

Unidos y Francia para nombrar el proceso a través del cual una persona adquiere la ciudadanía de un país que no es el de su origen.

Tercero, desde un principio el estado-nación europeo se enraizó en oposiciones binarias (que luego exportó al mundo entero) de occidente-oriente, norte-sur, desarrollo-subdesarrollo, civilización-barbarie, dicotomías que surgen repetidamente en los discursos que plantean al migrante como riesgo.⁴ Hoy en día, visto desde el norte/occidente, el sur/oriente es el subdesarrollo y la barbarie, lo ajeno y extraño que implícitamente amenaza con subvertir lo “nativo” del capitalismo occidental en el hemisferio norte. Huntington hace referencia a estos repartos cuando compara la migración de mexicanos a Estados Unidos a una invasión y amenaza a la seguridad de la sociedad norteamericana (Huntington, 2000:5) y resuena en palabras de Régis Debray cuando opone el “norte nuclear y racional” al “convencional y místico sur” (citado en Bigo, 1997:94). Aparece en las afirmaciones de Buchanan (2002) y los pronunciamientos de Le Pen en Francia.⁵ Como se verá más adelante, las dualidades empleadas por Huntington, Debray, Buchanan y Le Pen se levantan sobre un repertorio de imágenes que históricamente ha jugado un papel singular y determinante en la historia del capitalismo moderno.

Estas oposiciones no han sido ni gratuitas ni novedosas. En el imaginario social europeo del siglo XIX, reflejado, por ejemplo, en la literatura y la tradición oral, los que se encontraban fuera de sus lugares de origen, llamados “nómadas” o “forasteros” o “extraños”, eran vistos como personas “fuera de lugar”, esto es, originarios de espacios localizados más allá de los confines de lo civilizado y lo local. Implícitamente, su presencia amenazaba con subvertir el orden doméstico (Stallybrass y White, 1986:128). A la vez, estas imágenes se alimentaban de eventos y procesos que las habían antecedido, del engrosamiento de la población de los llamados “errantes” del siglo XVI, los desplazados de la época, víctimas en muchos casos del proceso de cercar el suelo en parcelas privadas. Como sus homólogos siglos después, también se les acusaba de cometer crímenes y llevar a cabo un sinnúmero de actividades en prejuicio de la sociedad en general (Wallerstein, 1976:82, 97 y 99).

⁴ En cuanto la Europa imperial se expandió tanto hacia el “oriente” como hacia el “sur” (partes de África y América Latina) cimentó las bases para la dualidad norte-sur. Amin lo afirma: “La ruptura Norte-Sur a través del Mediterráneo (...) sólo tardíamente sustituyó a la ruptura Este-Oeste” (1989:89-90).

⁵ De hecho a lo largo de nuestra historia humana la confirmación de la identidad a través de la oposición a lo que se concibe como diferente, sea una persona o un país, ha sido una de las vías más comunes para establecer y consolidar las lealtades. Así, una de las tácticas más eficientes para unificar a un pueblo es crear un enemigo común. Los estados-nacionales, al fundarse en la dualidad “nosotros” y los otros “extranjeros”, se levantan sobre esta oposición y la confirman (Hobsbawm, 2002:91).

Tres siglos más tarde, en medio del auge del capitalismo imperial —con los consecuentes desplazamientos humanos, la adquisición sin paralelo de territorios en África y Asia y los primeros y extendidos encuentros entre las sociedades occidentales y no occidentales— la asociación del fuereño con el ocaso del orden establecido se erigiría con nuevas fuerzas.

Inmiscuido en la lucha por controlar los territorios coloniales y asentar los cimientos de lo que llegarían a constituir las naciones modernas, el continente europeo fue el escenario de agrias disputas por delimitar las soberanías y las ciudadanías de los estados-nacionales que lo constituían, dos desenlaces político-legales que terminarían siendo centrales para la administración de los países contemporáneos (Kosłowski, citado en Hollifield, 2003:140). En la medida que la soberanía y la ciudadanía abrían el paso al confinamiento de territorios y jurídicamente ataban a las personas a lugares específicos, establecían y fortificaban maneras para excluir a aquellos pueblos y personas que no cumplieran con las condiciones de pertenencia (los que no calificaban para ser ciudadanos o los que amenazaban la soberanía del país). De esta forma, en la elaboración y adopción de estas dos concepciones dentro de los marcos jurídicos y políticos de los estados-nacionales se fincaron las bases para una de las principales contradicciones de las naciones modernas, esto es, la tensión entre un manejo administrativo, o *societas*, de una población compuesta por distintos grupos étnicos, y un impulso por crear una *communitas* nacional, basada en un sentido de identidad (*self*) compartido y una historia y destino comunes (Joppke, 1999:5; Guidieri y Pellizi, 1988:11-12).

El siglo XIX, el lecho del nacionalismo, fue testigo de esfuerzos acérrimos y frecuentemente turbulentos por implantar de manera pedagógica una identidad o ideal nacional. En esta búsqueda de ideas, o “esencias” nacionales, para unir y unificar (homogeneizar) a las personas que habitaban las naciones, las propuestas raciales llegaron a jugar un papel determinante. A estas expresiones se refieren Balibar y Wallerstein al plantear que “en el ‘campo’ histórico del nacionalismo, siempre [ha habido] una determinación recíproca entre el nacionalismo y el racismo” (1991:52); el racismo ha sido y es inherente al nacionalismo (Balibar y Wallerstein, 1991:50).

De hecho, a lo largo del siglo XIX europeo, se mostró una preocupación, si no obsesión, por las cuestiones raciales y, en particular, por las mezclas raciales. Joseph Arthur Gobineau y Gustave Le Bon, en Francia, y Houston Stewart Chamberlain, en Alemania, alertaron sobre los riesgos del mestizaje, los cimientos raciales de la grandeza nacional y el papel de la raza en la conformación, citando a Chamberlain, de “una unión nacional firme, una memoria colectiva, una esperanza común, una alimentación intelectual común” (1912 [1899]:297). Lo que se pretendía establecer es lo que Anderson, en términos

contemporáneos, ha nombrado “la comunidad imaginada”, la hermandad nacional forjada de un “compañerismo profundo, horizontal” que hace posible “que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas” (Anderson, 1997:25).

Al otro lado del Atlántico, el proceso de construcción nacional en Estados Unidos siguió una lógica semejante, no obstante la ausencia de procesos socio-políticos e instituciones (un estado central dominante, por ejemplo) que jugaron papeles determinantes en la conformación de los nacionalismos europeos de los siglos xviii y xix (Kersh, 2001:17). Las incursiones expansionistas en territorio mexicano a principios de siglo xix (alentadas por la ideología racialista del “destino manifiesto”), la conservación de la unión después de la guerra civil y los impulsos imperiales manifestados en la debacle cubana a finales del siglo xix fueron sintomáticos de los esfuerzos por mostrar la viabilidad de la unión norteamericana y el poderío de su gobierno central.

Si la construcción de ese país incluyó la participación de una multiplicidad de actores, desde su comienzo fue un proyecto liderado por un grupo étnico racial—anglo-sajón y protestante— que intentó imponer su ideal de nación, desarrollista y homogeneizador (Kersh, 2001:293; Omi y Winant, 1994:65-69). Aquellos que no pertenecían al grupo étnico-racial dominante participarían, ciertamente de manera desigual, con tal de que respetaran las premisas sociales, culturales, políticas y económicas establecidas por el grupo hegemónico. A la vez, el país ya reunía una diversidad de personas (grupos étnicos y raciales) a los que la cúpula del poder había de hacer frente para llevar a cabo su proyecto de nación. Si, según los que gobernaban, la diversidad representaba un obstáculo al desarrollo, existían dos grupos especialmente problemáticos: los negros e indígenas, por un lado, y los inmigrantes, por otro (Kersh, 2001:296).

El desenlace de la guerra civil, no obstante su propuesta emancipatoria (la liberación de los esclavos), demostró que al final fue más importante mantener la unidad territorial que implantar la igualdad social y la justicia económica (Kersh 2001:18, 199). En los años de la posguerra, la población afroamericana se beneficiaría poco de su muy anticipada “liberación”; de hecho, tendría que esperar casi otro siglo para comenzar a disfrutar de los derechos civiles más elementales que, pese a la guerra, continuaron siendo privilegios de la población blanca hasta mediados del siglo xx (Kersh, 2001: 296). El racismo prevaleció, como atestiguan las propuestas eugenésicas de Nott y Glidden, las leyes “Jim Crow” y la conformación y fortalecimiento del Ku Klux Klan (Nott y Glidden, 1855).⁶ En la concepción oficial de lo “norte-

⁶ Las leyes conocidas como “Jim Crow” institucionalizaron la segregación y marginalización social de la población negra en las décadas después de la Guerra Civil.

americano” y en el repartimiento de los recursos (económicos, legales) que acompañó la inclusión, o la exclusión, de los distintos grupos sociales en esa concepción, los afroamericanos, como los indígenas que los antecedieron y los mexicanos que los seguirían, quedaron relegados a los márgenes.

En la presencia extranjera se visualizaba otro peligro a la joven nación (Kersh, 2001:264). Si esta percepción del fuereño no resultó ser original a la época (el sentimiento antibritánico echó leña al fuego de las revueltas por la independencia), la hostilidad hacia el desarraigado y el desplazado se fortalecieron, dando ánimo a y alimentándose de disposiciones nativistas. Al abarcar desde “una leve sospecha de la presencia extranjera hasta un virulento prejuicio y odio, desde un pensamiento escondido hasta la acción violenta”, el nativismo dio luz a partidos políticos antiextranjeros, sustentó las pugnas de los “*know-nothing*” en la década de 1850 y llevó a múltiples demandas por restringir el proceso de naturalización de extranjeros entre 1880 y principios del siglo xx (Fehrenbacher, 1969:101; Higham, 1965:4, 97).⁷

Igual que en Europa, los sentimientos antiextranjeros se fundieron con el racismo. Quienes no eran anglosajones sufrieron un doble rechazo y una aguda vejación. Uno de los ejemplos más notorios fue la persecución de los chinos, evidenciado en los asesinatos entre 1870 y 1880 y su expulsión en masa diez años después (Higham, 1965:25). De manera semejante, los mexicanos, que en su conjunto tampoco se aproximaban al “ideal de excelencia racial” impuesto por el grupo hegemónico, se convirtieron en un blanco de ataque, especialmente en los años de mayor inmigración (De León, 1983:15).⁸

En México, la segunda mitad del siglo xix —escenario de guerras internas e invasiones del exterior, de la dominación extranjera en la economía y “la paz” porfiriana— dio luz a múltiples esfuerzos por construir e imponer una idea de nación que diera cohesión social y política a un territorio altamente fragmentado. Sin embargo, esta búsqueda, llevada a cabo ante el trasfondo de la conquista de las civilizaciones indígenas y el tardío desarrollo económico, tomaría matices singulares. Desde un principio la pregunta “¿qué es lo mexicano?” se enraizaría en la compleja relación con los indígenas, por un lado, y la presencia extranjera, por otro.

⁷ El término “*know-nothing*” (no sé nada) es el apelativo que los periodistas de la época le dieron al partido político Native American Party (Partido Nativo Americano). Éste pedía la imposición de límites sobre la migración extranjera y proponía limitar la ciudadanía a la población anglo-sajona y masculina nacida en Estados Unidos. La organización se caracterizaba por su hermetismo ante preguntas sobre sus miembros y planes políticos.

⁸ Entre 1836 y 1860 hubo una acelerada inmigración de anglo-americanos en la región donde vivía la mayor parte de la población mexicana. Aunque presente en Estados Unidos desde antes de la llegada de los anglo-americanos, la población mexicana comenzó a ser asediada de manera constante a partir de esta época.

Entre los administradores de la nación yacía un desprecio por el indígena demarcado en términos abiertamente racistas y, como contraparte, una valoración racial de lo no indígena, esto es, de lo europeo o “blanco”. A los ojos de la cúpula intelectual y política de la época, la población indígena, si bien constituía una figura permanente en el escenario nacional, evidenciaba y prometía el atraso; constituía un obstáculo al desarrollo (Ruiz, 1992; De los Ríos, 1987:171-172; Molina Enríquez, 1909:266). En palabras de Gómez Izquierdo, para los gobernantes “sólo el mestizaje con la raza blanca (europea) elevaría la calidad moral y genética de los mexicanos y posibilitaría el acceso del país a la modernidad” (1991:121-122). Para salvar la nación había que impulsar la inmigración de europeos; “el extranjero apareció así como la gran esperanza nacional de progreso por saltos” (Sagrera, 1974:221; Fernandes, 1964:14).

Si el desarrollo del país se vislumbraba a través de la imposición de lo europeo sobre lo indígena o por medio de la dilución de lo indígena por vía del mestizaje, el extranjero en general, incluyendo el “blanco”, también representaba una amenaza inminente a los esfuerzos nacientes por definir y edificar la nación. Prevalecía la desconfianza, llegando en momentos al repudio abierto, hacia la presencia extranjera (especialmente la norteamericana) en territorio nacional. El sentimiento configuraba casi cualquier discusión sobre la identidad. “Si anegados así por esta situación de dependencia” escribió Justo Sierra en una carta a José Limantour, al referirse a la abrumadora presencia del extranjero en la vida económica, social y política del país, “no buscamos el modo de conservarnos a través de nosotros mismos y de crecer y desarrollarnos... la planta mexicana desaparecerá...” (Sierra, sin fecha). La Revolución de 1910, sembrada en parte por reclamos por revertir la dominación extranjera en territorio nacional, daría otro impulso a la consolidación del país y, conjuntamente, vendría a alimentar lo que Gómez Izquierdo ha denominado “el nacionalismo xenófobo” (1991:83-84).

La mezcla del resentimiento hacia el extranjero, fincado en llamadas nacionalistas, con posturas racistas, dio a luz otras formas de exclusión. Sembró la discriminación contra los chinos quienes, siendo extranjeros y calificados como raza inferior, sufrieron una cruenta persecución (Gómez Izquierdo, 1991:87). ¿Y no se evidencian sombras de esa conjunción de sentimientos exclusionistas en lo que Bulnes, al refutar la existencia de una solidaridad innata entre los pueblos latinoamericanos (refrendado de manera popular en el término “la Raza”), calificó como “el frío desprecio de los mexicanos para los guatemaltecos”, una displicencia que, según él, se manifestaba en una diplomacia internacional teñida por “la altanería, la bravata, la decisión de humillar”? Con su acostumbrada acidez, Bulnes polemizó que este despre-

cio reflejaba un deseo de desatar “una guerra de completo exterminio” con el país centroamericano (Bulnes, 1926:324).

A la luz de estas distintas experiencias de construcción nacional, de luchas por establecer la viabilidad de las naciones, delimitar las soberanías y definir quién representa e incorpora el ciudadano común, si no ideal, se hace manifiesto el papel de lo ajeno, del que viene de fuera. En este sentido la percepción del migrante y el rechazo de su persona hoy en día se incrustan en una esquematización del mundo que no solamente no es original sino que tiene raíces en herencias históricas. Estos testimonios dan ejemplo de cómo el forastero, el extranjero y el desconocido y, en particular, aquel designado de origen étnico-racial distinto e inferior, se han visualizando como un riesgo a lo propio, lo nativo y a las incipientes formas nacionales de ser. Así, en el escenario contemporáneo de movimientos migratorios de las periferias, tanto socioeconómicas como étnico-raciales, hacia los centros del capitalismo, de los reordenamientos jurídicos de las naciones (como los que se llevan a cabo en la Unión Europea) y de las presiones sobre las fronteras nacionales que estos procesos conllevan —transformaciones aceleradas por la globalización— no sorprende que surjan nuevos movimientos y rechazos de “los que vienen de otro lugar”.

En este maniqueísmo, implícito y explícito, que sobrelleva la noción del migrante como amenaza, se reducen las opciones del “cuerpo” nacional a la dicotomía pureza-integridad y contaminación-desmembramiento ante la llegada —posible, real, imaginada, temida— de personas y poblaciones externas y extrañas al lugar. En este sentido la migración no es solamente un riesgo más, sino que, en la personificación del extraño y del extranjero, corporiza el riesgo mismo. En términos contemporáneos viene siendo una imagen con semblante, visible y tangible, que fija las pérdidas, dudas y amenazas provocadas por otras fuerzas externas y riesgosas, entre ellas el crimen, la contaminación, la inseguridad pública, los trastornos económicos, la incertidumbre en el empleo, que éstas no fijan. Cabría preguntar, a la vez, hasta qué punto esta sujeción ofrece una herramienta para controlar o amarrar los contornos de la identidad de la vida cotidiana y de depurarla, de reconstruir los límites y las fronteras —físico-nacionales, normativos e identitarios— que parecen volverse permeables y oblicuos ante la creciente globalización.

En este sentido la idea del migrante como riesgo hoy en día se enmarca dentro de la permanente elaboración y reelaboración de las identidades, de los modos cotidianos de vivir, tanto personales como nacionales. Se sitúa en las transformaciones sociales, culturales y económicas y en las nuevas búsquedas de sentido de las comunidades ante el acelerado movimiento de capital y personas debido a la creciente globalización.

Desde esta perspectiva, la relación migrante-riesgo se enquistaba en la contienda permanente por definir lo nacional (y por ende lo personal). Remite al proceso de formación y reformación de los estados-nacionales: la lucha política y social a través de la cual un grupo social llega a establecerse como una autoridad central y, por ende, como el grupo hegemónico que, de manera pedagógica, en los términos de Bhabha, intenta establecer, imponer y extender a través del territorio normas, leyes y sentidos comunes que deben conocer y seguir los residentes de un país (1994:149). Imaginar al migrante como un riesgo a la integridad del país lo sitúa en las luchas de poder entre los grupos sociales (que componen un territorio delimitado) por controlar el Estado, erigirse como el representante de la nación e incorporar la esencia nacional de todos los grupos sociales y culturales que integran el territorio nacional (Pohlenz Córdova, 1997:77). A la vez que estas luchas son político-administrativas y jurídicas, son inherentemente culturales en tanto que involucran a grupos sociales con contornos culturales e identitarios propios.

Se sugiere que la presencia del migrante se instala de manera cotidiana en esta lucha: al hacer referencia a lo distinto, lo marginal y lo incierto —lo que no es hegemónico y por ende considerado no nacional o, incluso, antinacional—; al deslizar la atención sobre las fisuras y rupturas en las normas (de la cotidianidad y) del sistema jurídico-administrativo; al diversificar la vida diaria al participar en la sociedad —trabajar, formar familias, llevar a cabo una vida social— como extranjeros y con modos de ser muchas veces extraños al lugar. La presencia de migrantes tiene un efecto importante porque cuestiona algunos de los preceptos centrales a la construcción y continuidad del estado-nación y a la configuración de la ciudadanía, no obstante que la mayoría de las veces pase inadvertida y carezca de voz. Entre los cuestionamientos están: ¿qué es lo nacional?, ¿qué es lo mexicano, qué lo estadounidense?, ¿quiénes tienen derecho a la nacionalidad?, ¿quién es mexicano, quién estadounidense? y ¿qué personas tienen y deben tener derecho y acceso a los recursos —tanto materiales como simbólicos— de la nación? La presencia de los migrantes interroga lo que se ha erigido y naturalizado como inherente y “natural” al país; en ese sentido refleja la posición de las poblaciones minoritarias y marginadas al interior de la nación.

Ante el reto que presenta lo externo y distinto, lo percibido como potencialmente destabilizador, se cataliza el Estado. Por lo general, sus autoridades centrales se movilizan para asegurar la definición existente, la idea o ideal de lo que es el país, la base del orden y de la seguridad que también forma la espina dorsal de su hegemonía. Dos ejemplos recientes en Estados Unidos constituyen las propuestas *English Only*, intentos de distintos estados por imponer el inglés como idioma oficial, enunciados que inundaron el

país a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Son los “controles de identidad”, en palabras de Bigo, que activan el estado-nación y los grupos sociales que lo conforman. Cuanto mayor sea la pugna, mayor será el esfuerzo por cerrar la nación ante cualquier infiltración (Bigo, 1997).

El migrante en riesgo

La migración, a la vez, está asociada al riesgo debido a los múltiples, diversos y frecuentes peligros cuyas consecuencias muchas veces son devastadoras. En la frontera norte del país el riesgo se manifiesta en las muertes por hipotermia en las montañas al este del condado de San Diego, en los ahogamientos en el Río Bravo y en el Canal Americano del Valle Imperial y en los fallecimientos por deshidratación en el desierto de Sonora en ambos lados de la línea internacional. En la frontera sur el riesgo se suma en los asaltos y robos, la extorsión de autoridades, las caídas del tren carguero (frecuentemente con la pérdida de miembros), el hambre, la enfermedad y la violación sexual. A la vez, no hay que olvidar que el riesgo no se limita al viaje; una vez en los lugares de destino, los que han dejado su lugar de origen sin documentos viven el desarraigo, la invisibilidad y el miedo de ser descubiertos y regresados a sus países de origen.

Proponer que el migrante vive en riesgo nos presiona en un principio a ver la movilidad humana desde el punto de vista de las personas que migran, desde sus aspiraciones, sueños y sufrimiento. En contraste con la visión del migrante como riesgo, basada en oposiciones y propuestas binarias, esta perspectiva nos induce a romper la división que separa y aliena los que migran de los que no migran, esto es, nos empuja a derrumbar las barreras ontológicas que se han levantado entre los dos, sin definir, precisar o delimitar la “naturalidad” común que esta remoción conlleva.

La relación entre la migración y el riesgo se plantea firmemente en la tradición de los derechos humanos, en las aspiraciones liberales e internacionales del Siglo de las Luces y en las concepciones axiomáticas de las grandes religiones transcontinentales, ancladas en el concepto de una humanidad universal. A la vez, la noción del migrante en riesgo se inserta en y refleja una de las mayores luchas de la modernidad, la disputa entre la propuesta universalista de los derechos humanos y aquella basada en arraigados cismas —sociales, políticos, culturales y ontológicos— fincados en distinciones territoriales. En palabras de Ishay, existe un peligro inherente:

las concepciones particularistas y vagas de los derechos enmarcados en términos del “interés nacional”, de la “seguridad nacional”, de los derechos a la “auto-

determinación nacional”... representan siempre una amenaza potencial a los derechos humanos universales. (2004:198)

Vista de esta manera la relación migración-riesgo comienza con un esfuerzo por identificarnos con el migrante, lo que Rorty define como desarrollar “el sentimiento de identidad moral compartida” (Rorty, 1998:122). Significa reconocernos en el “otro”, esto es, identificar y ver nuestras propias vivencias, hiladas tanto de la cotidianidad como de la *longue durée*, en las vivencias de los hombres y de las mujeres que dejan sus países de origen. Más precisamente, nos lleva, por un lado, a vernos en él o ella, en su cotidianidad —en las muestras concretas de sus tristezas, alegrías, logros, fracasos y hazañas— y reconocer en esa cotidianidad “pequeñas y superficiales similitudes” (Rorty, 1998:132). Por otro lado, es conceder la posibilidad de que uno despierte un día y se encuentre allí mismo, en el lugar de ese hombre o de esa mujer migrante. Relevado de distinciones y límites identitarias y enraizado en la humildad y la comprensión de lo imprevisible de la fortuna humana, esta concesión sintetiza la identificación con el “otro”. Exento de cualquier soberbia, es el sentimiento que se expresa en los momentos más difíciles de la vida.⁹ De esta forma, si la visión del migrante como riesgo se asienta en la configuración de su persona como el “otro”, un “otro” distinto, opuesto y amenazante, este posicionamiento alternativo nos hace ver su presencia en uno mismo y la presencia de uno mismo en él o ella.

A esta identificación se refiere Lyotard cuando argumenta que “lo que hace a los seres humanos semejantes es el hecho de que cada ser humano lleva consigo la figura del otro” (1998:137); por eso, al expulsar al extranjero “te expulsas tú mismo de la comunidad” (1998:137). Así, ante la pregunta por qué debo actuar con buenas intenciones hacia un desconocido, una respuesta sería porque “esto es lo que ocurre cuando se está en su situación, lejos del hogar, en medio de extraños” (Rorty, 1998:136). Como resume Rorty, nuestra tarea responde a “un progreso de los sentimientos” que nos lleva a “una creciente capacidad para ver mucho más las semejanzas que las diferencias entre nosotros y gentes muy distintas a nosotros” (Rorty, 1998:132).

El proceso de identificarnos con el “otro” o la “otra”, de cuestionar y rebasar nuestros supuestos ontológicos, sobre los cuales se levantan las nociones de ser un sujeto, una persona y un/a ciudadano/a, nos permite hacer el salto hacia el reconocimiento de una humanidad común (y, eventualmente,

⁹ Es el reconocimiento de nuestra fragilidad demostrada en la súplica, vestida de agradecimiento, que yace detrás de la enunciación “sólo por la gracia de Dios...” y, en inglés, “there but for the grace of God go I”.

una condición común, contemporánea, global) aunque no la explicitemos. La reconocemos precisamente en las historias de los “otros”, relatos que, no obstante sus especificidades de tiempo y de espacio, reflejan, en su conjunto, la pluralidad de vivencias potenciales —exitosas, infortunadas, angustiosas, alegres— que nos corresponden y que compartimos como seres humanos. Significa ver los hechos como distintas manifestaciones de una humanidad compartida, un reconocimiento que nos permite plantear “un criterio universal de la dignidad humana” que surge “del hecho de pertenecer a la especie humana” (Dworkin, citada en MacKinnon, 1998:105). La identificación con los migrantes nos permite verlos como un reflejo de nuestros dramas universales. Es la posibilidad que vio Weil al plantear que “así como un geómetra mira una figura particular para deducir las propiedades universales del triángulo”, podemos ver en cada persona en particular “a cada uno de los componentes de la especie humana” (1996:125). De tal forma que,

matar a un ser humano no es matar a un animal de la especie *homo sapiens* sino matar a la comunidad humana presente en él como capacidad y como promesa... Expulsar al extranjero es expulsar a la comunidad. (Lyotard, 1998:137)

Para resumir, lejos de resaltar nuestras distinciones y la defensa de ellas, esta visión plantea y prioriza nuestra humanidad común y el reconocimiento de que ella vive y está representada y reflejada en cada individuo —no solamente en aquel que pertenece a nuestra tribu, sea de la nación o de la civilización—.

Indudablemente, estaremos siempre, en palabras de Barcellona, en la encrucijada de “la tensión y el equilibrio (nunca definitivo, ciertamente) entre lo ‘común’ que nos une y la diferencia que nos ‘separa’” (1996:98); encrucijada que, a su vez, entorpece el desarrollo y la lucha por los derechos humanos en nuestros días al oponer, por un lado, los derechos universales —que abarcan sin distinción a los habitantes del planeta por residir en él— y, por otro, aquellos delimitados por las naciones —que por lógica interna jerarquizan y limitan los derechos según nociones circunscritas a la pertenencia territorial—.

De hecho, no reconocer nuestras diferencias en el afán de la democratización ignora ingenuamente las especificidades de las identidades de las personas y los grupos (étnicos y raciales, por ejemplo), en el mejor de los casos, o las destruye a través de la homogenización, en el peor, dando lugar a que nos empocemos en el mismo ejercicio desigual e injusto del poder. No ver y respetar lo que nos hace diferentes es obligarnos a una neutralidad que lleva irreversiblemente a la estandarización, y no deja ver de qué manera las dife-

rencias se han traducido y continúan traduciéndose en desigualdades e injusticias (MacKinnon, 1998:108). Por eso MacKinnon plantea que cualquier concepto de igualdad tiene que ser entendido y practicado “como ausencia de jerarquías” (1998:107), lo cual supone ejercer la normatividad siempre a la luz de la singularidad y la diversidad innatas de las personas y los grupos, especialmente de los que han sido subordinados y han permanecido marginados del poder.

Al sustituir una concepción particularista de la identidad, arraigada en las biografías de los estados-nacionales, por una concepción más amplia que parte de la diversidad socio-histórica y del respeto a la dignidad irreducible de las personas, se rebasan los límites impuestos por el estado-nación, con sus reificaciones etnocentristas y el sentido de pertenencia y de arraigo que esa entidad crea, establece e impone. Al llevarnos más allá de las comunidades construidas sobre las estrechas delimitaciones e intereses del estado-nación supedita nuestra acción a la integridad de las personas (Barba, 1997:20). En ese sentido, nos encamina a superar las restricciones que desde el siglo XIX los estados-nacionales nos han impuesto y nos abre a una visión expandida de la historia humana y del derecho humano, esto es, de los derechos que la persona posee “por el hecho de ser [una persona], por su propia naturaleza y dignidad”, independientemente de su reconocimiento por el Estado (Barba, 1997:16; Olimón Nolasco *et al.* 1993:57-58; Welty, 1960:209-210). Partiendo de un respeto por la integridad de todos los seres humanos, esta propuesta alternativa plantea que los derechos que tienen los migrantes son previos a los derechos y las obligaciones creados y concedidos por los estados-nacionales y, en ese sentido, superiores a ellos. Conlleva explícitamente un reto a la lógica del estado-nación, lo que Joppke identifica como el conflicto inherente entre los derechos humanos y la soberanía nacional (1999:263).

Remite necesariamente a un replanteamiento de la ciudadanía, un concepto y realidad legal que desde su reformulación en el siglo XVIII ha sido uno de los fundamentos del estado-nación. Como se mencionó en la primera parte de este ensayo, la ciudadanía, desde su concepción moderna, ha sido excluyente en la medida que ha delimitado normas para determinar quién puede permanecer, o no, dentro de un territorio particular y ha desarrollado maneras para repelar y expulsar a las personas que no cumplen con esa normatividad. Más a fondo, y de interés para el contexto contemporáneo, la conceptualización moderna de la ciudadanía crea individuos que son

siempre [individuos] de una nación estado; ambas nociones: estado nacional e individuo se co-constituyen, a tal punto que la pertenencia a un estado jerarquiza lo humano, se es más hombre [*sic*] si se es ciudadano. (Besse, 1996:118-119)

Como consecuencia, el concepto de ciudadanía lleva irremediablemente a la coexistencia de seres humanos más y menos “completos”, siendo menos completos aquellos habitantes de un país que no son ciudadanos del mismo (Besse, 1996:118). Tal sería el caso de la mayoría de los migrantes de Centroamérica en México, de los indocumentados de México en Estados Unidos y de los *sans papiers* en Francia, para dar unos ejemplos. MacKinnon quizás pone su dedo en la llaga del embrollo, esto es, la creación de humanidades desiguales y sus repercusiones socio-históricas, cuando, basándose en la situación de los derechos humanos de las mujeres, propone que “una ‘mujer’ no es todavía el nombre de una manera de ser humano” (MacKinnon, 1998:96) porque “‘un hombre’ define lo que significa ‘un individuo’ y los derechos humanos son ante todo derechos individuales” (MacKinnon, 1998:96). Siguiendo esta veta se podría preguntar ¿de qué “grado de humanidad” disfrutaban los migrantes centroamericanos en México y los indocumentados mexicanos en Estados Unidos?

Una nueva conceptualización de la ciudadanía se tendría que construir partiendo de la “transnacionalización de los migrantes” (Basch *et al.*, 1994:6). En un principio debe reconocer que paralelamente a la creación de un mundo global para el capital y las mercancías se ha creado un espacio transnacional elaborado por las redes y el capital social de los migrantes (Schmitter Heisler, 2000: 87; Guarnizo y Smith, 1997). El impacto de esta realidad ya se ve en la creación de nuevos tipos de pertenencia —las ciudadaníaes duales, por ejemplo— que si bien aún atan a la persona a las estructuras de los estados-nacionales no limitan su acción a los parámetros estatales de uno en particular. Asentado en estas realidades, un concepto nuevo de ciudadanía llevaría a un sentido del derecho que es el derecho universal de la persona independiente de la nación (Soysal, 1994), esto es, a “un sistema internacional codificado basado en la inviolabilidad de los derechos inherentes a la persona ‘moderna’, independiente de los derechos inherentes del estado” (Schmitter Heisler, 2000:86).

Al situar la migración dentro del escenario de los derechos humanos surge uno de nuestros mayores retos; esto es, hacer palpable nuestra realidad común, hacer que el riesgo que viven los migrantes, el sufrimiento del “otro”, se perciba y se sienta como nuestro y sea nuestro, con todo el compromiso que engendra asumir esa identificación. Así, el debate entre las dos perspectivas —del migrante como riesgo y del migrante en riesgo— nos devuelve al interrogatorio ontológico “¿qué somos?” y a su homólogo “¿qué queremos ser?” para responder a las exigencias, las opciones y los deslindamientos específicos de esta época de la globalización caracterizada, entre otras cosas, por una acelerada migración indocumentada. Nos hace reconocer que a la vez que vivimos y guardamos nuestras diferencias y distancias tribales (sea las

del pueblo o de la nación) nuestra naturaleza como especie también nos empuja hacia la sociabilidad y la convivencia en comunidad. De hecho, para el ser humano, el aislamiento, literalmente, puede traer la muerte, algo que entiende muy bien cualquier presidiario que haya estado confinado en una celda de castigo.¹⁰ También hace que nos veamos y situemos en la historia y, en particular, en la acelerada globalización del capitalismo, en sus tendencias (a veces opuestas), que nos llevan hacia la fragmentación y las desigualdades profundas, por un lado, y hacia la interconexión, la interdependencia y los derechos humanos, por otro. Pero, una vez reconocida esta doble y contradictoria condición, ¿qué opciones hay?

Podríamos recluirmos en nuestras guaridas hobbesianas hasta que el planeta se vuelque en contra de nosotros. Cultivaríamos las divisiones y las segregaciones consolidando un mundo hostil donde hay centros y periferias, nosotros y los otros, un mundo distinguido, en el mejor de los casos, por la desconfianza y la distancia y, en el peor, por la posibilidad de la aniquilación. Ésta no es la comunidad de nuestra especie, sino los agrupamientos de nuestros intereses, avaricias, miedos y odios; en otras palabras, de nuestra desunión y de la alienación de nosotros mismos y de nuestra sociedad planetaria.

Las alternativas radican, para subrayar, en el reconocimiento de nuestra humanidad compartida. Centradas en el derecho humano, nos encauzan hacia la preservación, si no es que a la resucitación del tejido moral de nuestra especie, hacia el respeto básico e inalienable a la dignidad de cada persona. Dicho lo anterior, ¿qué podemos hacer para encaminar esta travesía?

Como una primera respuesta propongo que ante todo hay que pensar los derechos humanos, como expresión de las relaciones entre personas, de manera multidimensional. Esto significa definir las medidas de ese respeto, los derechos concretos que los encarnan. Requiere, por ejemplo, "...desarrollar estándares creíbles y precedentes legales para medir los derechos [de los migrantes], estándares que obligan a los gobiernos a hacerlos prioridad" (Press, 2000:14) y demanda proteger los derechos sustentados y protegidos por organizaciones internacionales como la ONU (algunos de ellos planteados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos) y la OIT. Implica presionar no solamente a los gobiernos a dar cuenta de las violaciones sino también a los actores privados. En el caso específico de los migrantes, nos impulsa a

¹⁰ El aislamiento y la soledad pueden ser violentos para el ser humano. Ciertamente, en una celda de castigo se produce una descomposición humana extrema. George Jackson, que pasó ocho años en ese confinamiento, así lo describió: "Destruye las facultades lógicas de la mente, los pensamientos de un hombre se vuelven completamente desorganizados... Cuando un hombre blanco sale de aquí está destruido de por vida. Ningún hombre Negro se va de pie" (Vogel, 2003:51).

trabajar para el desarrollo de las comunidades en los lugares de origen para contrarrestar la pobreza. Proteger las vidas de los migrantes es proteger la integridad de todo aquello que es elemental para nuestra supervivencia como especie. Me refiero aquí, por una parte, a las necesidades básicas de los hombres y las mujeres de comida, techo, educación, salud y trabajo y, por otra, al respeto y a la preservación de la dignidad personal. Estos son los derechos básicos que, según Lukes, deben establecer una “meseta egalitaria” (1998:46) y que consisten en “...los derechos civiles y políticos básicos, el imperio de la ley, la libertad de expresión y asociación, la igualdad de oportunidades y el derecho a un nivel básico de bienestar material” (1998:45).

A la vez, volviendo a los escenarios cotidianos, en la relación interpersonal, ¿es posible crear y cultivar la compasión y la voluntad de actuar en beneficio, para el bien, del “otro”, el migrante indocumentado, en este caso? O en palabras de Barcellona (1996:95), ¿“es posible pensar realmente al ‘otro’” y, añadiría, sentir lo que siente?

Para Rorty la posibilidad radica en una “educación sentimental”, lo que es, en palabras de Barcellona, cultivar la capacidad para tener una “relación emotiva” con el “otro” que no es limitada por la normatividad (Rorty, 1998; Barcellona, 1996:97). Desde la perspectiva de Rorty, para enfatizar, la identificación necesaria para verse reflejado en el “otro”, para pensar y sentirlo, yace en el día a día, en las prácticas y el reconocimiento de las semejanzas entre lo nuestro y lo suyo. En la frontera sur del país el reconocimiento de esta semejanza se materializa, por ejemplo, en las vías del ferrocarril del Soconusco chiapaneco, entre aquellos lugareños que llevan comida a los rieles en espera de la llegada de los migrantes indocumentados en los vagones del tren carguero.

Para Lyotard esta identificación, “el nosotros humano”, se da a través de una cualidad específica del discurso humano, la interlocución, el hecho de que “las personas capaces de hablar ocupan alternativamente la instancia yo y la instancia tú” (1998:139, 138). Así, incrusta la capacidad para identificarse con el “otro” a través del diálogo, en los momentos cuando dos o más personas se encuentran enraizadas en los actos de escuchar y ser escuchado, actos que construyen las identidades de un yo-nosotros y el tú-otros, ambas intercambiables, transferibles. Así, en todo diálogo, en toda relación fincada en escuchar y ser escuchado (entre migrantes y “lugareños”, por ejemplo), se da la posibilidad de un auto-reconocimiento. Vemos el efecto potencial de la interlocución en los casos, ciertamente poco frecuentes, cuando los agentes de migración realmente escuchan a los migrantes.¹¹

¹¹ Recuerdo el caso de un agente del INM en Tapachula que pasó días escuchando, tomando nota e investigando el caso de una mujer migrante de El Salvador que había sido despedida

Finalmente, para Barcellona la respuesta reside en la experiencia personal y en la autorreflexión (1996:95). “Para encontrar al otro”, escribe, “hay que repensarse a sí mismo” (1996:98). Por un lado, significa reconocer que

La alteridad nos atraviesa: basta pensar en cómo cada uno de nosotros, a medida que avanzamos en edad, se percibe distinto de lo que era antes, ‘otro’ también respecto de sí en los años de la adolescencia y de la juventud. (Barcellona, 1996:96)

O, pensemos en la manera en que lo masculino y lo femenino se entrecruzan en cada miembro de la especie humana para terminar en lo que Barcellona llama nuestra “ambivalencia estructural” (1996:96). Así, a la luz de esta ambivalencia, ¿quién de nosotros no es el fruto de la migración? ¿quién no es migrante, hijo/a o nieta de un/a migrante? Por otro lado, significa “autorrelativizar nuestra voluntad de poder” y reconocer “nuestra ‘finitud’ y nuestra ‘parcialidad’” y ver hasta qué grado dependemos del otro para formarnos y ser lo que somos (Barcellona, 1996:96). Nuestro pasado (incluso podríamos decir, nuestra naturaleza) es y ha sido intersubjetivo. Ahora hay que “dejar sitio al otro”, escribe, en un “gesto ético” de “desarme unilateral” (Barcellona, 1996:97, subrayado del original).

Paralelamente, realizar un proyecto de derechos humanos, que es “crear un nuevo orden” de relaciones sociales, nos impele a cultivar “la consciencia de lo que uno verdaderamente es... como producto del proceso histórico que hasta la fecha ha depositado... una infinidad de trazos” aunque no haya dejado “un inventario” (Gramsci, citado en Said, 1980:73). Podemos comenzar por la manera en que recuperamos y narramos nuestra historia como especie. Como sugiere Heller:

Una aguda conciencia del pasado crea la dimensión de sentido que da vida a cualquier proyección hacia futuro, sin importar lo radical que sea la ruptura con el pasado. Un futuro fabricado *ex nihilo* descansa en cimientos inseguros. (1998: 157)

Así, rescribir la historia a través de la movilidad humana significa partir del hecho de que la migración, junto con los nacimientos y las muertes de

de su trabajo sin recibir su debido salario de un mes. Al principio él confesó que, como sus colegas, había ignorado su caso, desacreditándolo de rutinario y poco importante, y descalificado a la mujer de quejosa y difícil. Cambió de opinión al conversar con ella, al ver la insistencia que ella mostraba en ser escuchada y al conocer su historia. A la vez, la mujer confesó que al principio ella tampoco guardaba ninguna esperanza de que un agente migratorio tomara su caso en serio. Aunque mantuvo cierta desconfianza llegó a decir que creía en su buena voluntad.

personas, es uno de los procesos básicos en la formación y la consolidación de los pueblos y las naciones. Es reconocer, también, que no existe territorio en el planeta que no haya recibido o expulsado a personas y que, a lo largo de todo nuestro pasado, la migración ha sido una de las estrategias de supervivencia fundamentales de todos los seres humanos (de hecho de todo ser viviente). Por consecuencia, todos somos los resultados de la migración, por más próxima o lejana que sea. Nos lleva a la vez a resaltar el papel de los migrantes en el desarrollo, tanto económico como socio-cultural y político, de los pueblos y de los estados-nacionales y en el bienestar cotidiano de los ciudadanos de los países. Y nos impulsa, a la luz de la intensificación de los flujos —de las personas y de las cosas— en esta más reciente fase del capitalismo, a delinear la manera en que la participación desigual de los estados-nacionales en la reproducción del sistema mundial ha llevado a los éxodos humanos que estamos presenciando.¹² Este panorama nos empuja a pensar en alternativas al modelo liberal, en su encarnación política y económica, que llevamos arrastrando desde el siglo XVIII, ante su incapacidad para responder a estas nuevas exigencias del planeta.

Conclusión

Es evidente que la globalización, además de abarcar una acelerada mundialización del mercado, de la producción y de la tecnología informática, también se distingue por el creciente movimiento de personas a través de las fronteras nacionales. En esta conjunción de fuerzas globalizadoras, se sugiere que los migrantes son sus representantes más perceptibles. La personifican como su muestra próxima y tangible, haciendo referencia, de manera cotidiana, a los desafíos que la globalización conlleva y a los entuertos que son distintivos de esta fase del capitalismo. Por una parte, la visión del migrante *como* riesgo plantea que la movilidad humana amenaza todo aquello identificado como local, singular y propio, al parecer disolverlo en un torbellino de influencias extrañas provenientes de los rincones más lejanos del globo. En contraste, la visión del migrante *en* riesgo alude al peligro que trae la defensa de particularidades cada vez más estrechas, reacias y excluyentes, y nos alerta a la posibilidad de perdernos en el conflicto en el momento en que estamos más interconectados e interdependientes que nunca. La primera postura nos lleva al fortalecimiento de las fronteras y subraya la necesidad de circunscribir normas y pruebas de pertenencia y habilitar los criterios y proce-

¹² Véase Amin (2003), Stiglitz (2002), Castells (1999) y Sassen (1988).

dimientos para segregar y excluir a las personas. La segunda reaviva las aspiraciones universalistas de los derechos humanos enmarcadas en la creación de bases legales para su ejecución y los mecanismos para implementar tales derechos.

Desde hace varias décadas los migrantes han estado en el centro de la tormenta de las tensiones entre las demandas de los Estados nacionales, por un lado, y la presión globalizadora del sistema capitalista, por otro. En nombre de la defensa de la integridad nacional se han movilizado múltiples fuerzas para fijar y concretar las demarcaciones entre un país y otro, entre un pueblo y otro. Como se argumentó arriba, estas movilizaciones no son nuevas, habiendo formado parte del proceso en que nacieron y se formaron los estados nacionales en el siglo XVIII. Para repetir, la restricción del cruce de personas por las fronteras acompañó la delimitación legal y geográfica de los estados nacionales desde un principio. De hecho constituyó una parte fundamental de la conformación y concreción de los países de hoy en día. La globalización, al desatar cambios que retan las delimitaciones de los estados nacionales y las bases sociales, culturales, racialistas, políticas y legales en que se fincaron, ha reactivado esta tendencia defensiva, a veces a expensas de los derechos humanos. Así, para algunos la acelerada movilidad humana, o la imaginada movilización, en cuanto muestra evidente y perceptible de las fuerzas externas y globales, se interpreta como el derrumbe de los cimientos en que se establecieron y fortificaron las instituciones y los sistemas que por más de dos siglos han sido los soportes de las conciencias e identidades de los seres humanos, especialmente en el occidente. En la visión del migrante como riesgo, la migración internacional, al asociarse con el colapso, o siquiera la subversión, de la constelación de los estados nacionales y sus fronteras y de la seguridad ontológica que éstos conllevan, provoca agudas llamadas en su contra.

A la vez, la historia nos enseña que los intentos por restringir el paso de las personas en los territorios del planeta, de anclarlo dentro las circunferencias de las naciones y detenerlo en los bordes de las mismas, es algo reciente en nuestra historia común. En tanto estrategia de sobrevivencia de todo ser vivo, la migración es natural a nuestra especie humana. Así, los atracos y las amenazas a la vida de las personas que se mueven en los límites nacionales son un atentado en contra de los seres humanos y de nuestra humanidad común. La defensa de las fronteras y la consecuente muerte y sufrimiento de una parte sustancial de nuestra población humana debe llevarnos a repensar lo que queremos ser como especie, especialmente hoy en día, a la luz de nuestra realidad que se define más y más en espacios y tiempos planetarios.

En el fondo, sugiero, el encuentro y desencuentro entre estas dos visiones de la relación entre la migración y el riesgo nos remiten a la lucha antigua en-

tre el Eros y el Tanatos, entre el impulso de la solidaridad y la vida —aquello que Freud definió como “lo que mantiene a todos los seres vivientes juntos o unidos”— y el del desmembramiento y la muerte (Freud, 1961:44). Ya sabemos que nos podemos destruir y ponemos en práctica demasiadas veces los instrumentos de la muerte, entre ellos la Operación Guardián y el Plan Sur. A la vez, a lo largo de la historia humana el aliento del Eros siempre ha estado al alcance y, sin caer en ilusiones de un progresivo y lineal andar hacia un futuro promisorio, nos toca respaldar el impulso de la vida, que es imaginar y trabajar para futuros ideales. Puede parecer ilusorio, utópico, poco posible. Ante estos calificativos recordemos las palabras de Marcuse cuando nos advirtió que el sistema nos gana y garantiza su éxito en la medida que se nos hace imposible pensar en una alternativa al sistema.¹³

Al menos el impulso de Eros debe abrirnos los ojos a nuestra condición humana que es el principio de nuestra humanización. Como exhortó el Obispo Juan Gerardi de Guatemala al presentar *Guatemala: Nunca Más*, el testimonio que echó luz sobre tres décadas de violencia etnocida y migración forzada en aquel país: “Abrirnos a la verdad y vernos cara a cara con nuestra realidad personal y colectiva no es una opción que puede ser aceptada o rechazada. Es un requisito innegable de todos los pueblos y de cada sociedad que quiere humanizarse y ser libre” (Gerardi, citado en Lovell, 2001:6).

Recibido: diciembre, 2003

Revisado: marzo, 2005

Correspondencia: El Colegio de la Frontera Norte/Autopista Escénica Tijuana-Ensenada km. 18.5/22709/San Antonio del Mar, B. C. N./correo electrónico. oruiz@dns.colef.mx

Bibliografía

Amin, Samir (2003), “World Poverty, Pauperization, and Capital Accumulation”, *Monthly Review*, vol. 55, núm. 5, pp. 1-9.

¹³ El respeto por los derechos humanos de los migrantes refleja y se encaja en el marco mayor del respeto por los derechos humanos. En este sentido podemos hablar, con cautela, de un progreso potencial. Éste se manifiesta en hechos como la elaboración y adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la mayor parte de los países en el mundo, la creciente exigencia de que tanto los ciudadanos particulares como las autoridades sean castigados por violar esos derechos y la clasificación de la violación sexual en tiempos de guerra como crimen de guerra.

- (1989), *El eurocentrismo: crítica de una ideología*, trad. de Rosa Cusminsky de Cendrero, México, Siglo XXI.
- Anderson, Benedict (1997), *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica.
- Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein (1991), *Race, Nation, Class, Ambiguous Identities*, Londres/Nueva York, Verso.
- Barba, José Bonifacio (1997), *Educación para los Derechos Humanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Barcellona, Pietro (1996), "Pensar la alteridad", *Debate Feminista*, vol. 7, núm. 13, pp. 95-99.
- Basch, Linda, N. Glick-Schiller y C. Blanc-Szanton (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach.
- Beck, Ulrich (1992), *Risk Society*, Londres, Sage Publications.
- Besse, Juan (1996), "Expulsión de extranjeros: una lectura de apuntes olvidados", *Debate Feminista*, vol. 7, núm. 13, pp. 107-123.
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- Bigo, Didier (1997), "Security, Borders, and the State", en Paul Ganster (ed.), *Borders and Border Regions in Europe and North America*, San Diego, San Diego State University Press/Institute for Regional Studies of the Californias.
- Brettell, Caroline B. (2003), "Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities, and Globalscapes", en Caroline B. Brettell y James F. Hollifield (eds.), *Migration Theory. Talking Across Disciplines*, Nueva York/Londres; Routledge.
- Buchanan, Patrick (2002), *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil our Country and Civilization*, Nueva York, Thomas Dunne Books.
- Bulnes, Francisco (1926), *Los Grandes Problemas Nacionales*, México, Ediciones de *El Universal*.
- Castells, Manuel (1999), *La era de la información*, vol. 1, México, Siglo XXI.
- Castles, Stephen y Alastair Davidson (2000), *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Nueva York, Routledge.
- Chamberlain, H. S. (1912) [1899], *Foundations of the Nineteenth Century*, trad. de J. Lees, Londres, John Lamp, Ltd., vol. 1.
- De León, Amoldo (1983), *They called them Greasers. Anglo Attitudes toward Mexicans in Texas, 1821-1900*, Austin, University of Texas Press.
- De los Ríos, Norma (comp.) (1987), *Francisco Bulnes*, México, Senado de la República, LIII Legislatura.
- Fehrenbacher, Don E. (1969), *The Era of Expansion: 1800-1848*, Nueva York/Londres/Sydney/Toronto, John Wiley and Sons Inc.
- Fernandes, Florestan (1964), *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Dominus Editôra, Editôra da Universidade de São Paulo (Col. Dominus. Ciências Sociais, 3).

- Freud, Sigmund (1961), *Beyond the Pleasure Principle*, Nueva York/Londres, W. W. Norton & Company.
- Giddens, Anthony (1998), "Sociedad de riesgo: el contexto de la política británica", *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 13, núm. 3, pp. 517-528.
- (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Gobineau, J. A. (1915) [1853-1855], *The Inequality of Human Races*, 4 vols., trad. de Collins, Nueva York, Putnam.
- Gómez Izquierdo, José Jorge (1991), *El movimiento anti-chino en México (1871-1934), problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guarnizo, Luis Eduardo y Michael Peter Smith (1997), "The Locations of Transnationalism", en Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick, Transaction Publishers (Comparative Urban and Community Research, vol. 6).
- Guidieri, Remo y Francesco Pellizi (1988), "Introduction: 'Smoking Mirrors'-Modern Polity and Ethnicity", en *Ethnicities and Nations, Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Houston Texas, The Rothko Chapel.
- Heller, Agnes (1998), "Los límites al derecho natural y la paradoja del mal", en Steven Lukes, Stephen Shute y S. L. Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty 1993*, Madrid, Trotta (Colección Estructuras y Procesos Serie Filosofía).
- Higham, John (1965), *Strangers in the Land, Patterns of American Nativism (1986-1925)*, Nueva York, Atheneum.
- Hobsbawn, E. J. (2002), *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge/Nueva York/Melbourne/Madrid/Cape Town, Cambridge University Press.
- Hollifield, James F. (2003), "The Politics of International Migration. How Can We 'Bring the State Back In?'" en Caroline B. Brettell y James F. Hollifield (eds.), *Migration Theory. Talking Across Disciplines*, Nueva York/Londres, Routledge.
- Huntington, Samuel P. (2000), "Reconsidering Immigration. Is Mexico a Special Case?", *Backgrounder*, Washington, D. C., Center for Immigration Studies, <http://www.cis.org/articles/2000/back1100.html>
- Ishay, Micheline R. (2004), *The History of Human Rights, From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
- Joppke, Christian (1999), *Immigration and the Nation-State. The United States, Germany and Great Britain*, Oxford, Oxford University Press.
- Kersh, Rogan (2001), *Dreams of a More Perfect Union*, Ithaca, Cornell University Press.
- Lash, Scott y B. Wynne (1992), "Introduction", en Ulrich Beck, *Risk Society*, Londres, Sage Publications.
- Lovell, George (2001), "The Death of a Bishop", *The Ottawa Citizen*, Canadá, 4 de abril.

- Lukes, Steven (1998), "Cinco fábulas sobre derechos humanos", en Steven Lukes, Stephen Shute y S. L. Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty 1993*, Madrid, Trotta (Colección Estructuras y Procesos Serie Filosofía).
- Lyotard, Jean-François (1998), "Los derechos de los otros", en Steven Lukes, Stephen Shute y S. L. Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty 1993*, Madrid, Trotta (Colección Estructuras y Procesos Serie Filosofía).
- MacKinnon, Catherine A. (1998), "Crímenes de guerra, crímenes de paz", en Steven Lukes, Stephen Shute y S. L. Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty 1993*, Madrid, Trotta (Colección Estructuras y Procesos Serie Filosofía).
- Mariscal, Ángeles y Elio Hernández (2000), "Mueren cinco indocumentados por asfixia en un tren Chiapas-Mayab", México, *La Jornada*, Sección Estados, 13 de abril.
- Molina Enríquez, Andrés (1909), *Los Grandes Problemas Nacionales*, México, Imprenta de A. Carranza e Hijos.
- Nott, J. C. y G. R. Glidden (1855), *Types of Mankind; or, Ethnological Researches, Based Upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and Upon their Natural, Geographical, Philological and Biblical History*, Filadelfia, Lippincott.
- ODH (Oficina de Derechos Humanos)-Casa del Migrante, Tecún Umán (1998, 1999, 2000), *Registro de Violaciones de Derechos Humanos*, Tecún Umán, San Marcos, Guatemala.
- Olimón Nolasco, Manuel, Eduardo Bonnin Barceló y José Ruiz Vera (1993), *Los Derechos Humanos*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Omi, Michael y Howard Winant (1994), *Racial Formation in the United States. From the 1960's to the 1990's*, 2a. ed., Nueva York/Londres, Routledge.
- Pohlencz Córdova, Juan (1997), "Formación histórica de la frontera México-Guatemala", en Philippe Bovin (coord.), *Las Fronteras del Istmo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Press, Eyal (2000), "Human Rights: The Next Step", *The Nation*, vol. 271, núms. 21, 25 de diciembre, pp. 13-18.
- Rorty, Richard (1998), "Derechos humanos. Racionalidad y sentimentalidad", en Steven Lukes, Stephen Shute y S. L. Hurley (eds.), *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty 1993*, Madrid, Trotta (Colección Estructuras y Procesos Serie Filosofía).
- Ruiz, Olivia (2001), "Riesgo, migración y espacios fronterizos: una reflexión", *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 16, núm. 2, mayo-agosto, pp. 257-284.
- Ruiz, Ramón (1992), *Triumphs and Tragedy, a History of the Mexican People*, Nueva York/Londres, W. W. Norton and Co.
- Sagrera, Martín (1974), *Los Racismos en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla.

- Said, Edward W. (1980), *The Question of Palestine*, Nueva York, Vintage Books.
- Sassen, Saskia (1988), *The Mobility of Labor and Capital. A Study in International Investment and Labor Flow*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schmitter Heisler, Barbara (2000), "The Sociology of Immigration. From Assimilation to Segmented Integration, from the American Experience to the Global Arena", en Caroline B. Brettell y James F. Hollifield (eds.), *Migration Theory. Talking Across Disciplines*, Nueva York/Londres, Routledge.
- Sierra, Justo (sin fecha), Carta a José Yves Limantour, fragmento tomado de "Justo Sierra Méndez, Maestro de América, Fragmentos en prosa", página web, www.webtelmex.net.mx/jmrmex/js6.htm (última consulta, 2003).
- Soysal, Yasemin (1994), *Limits of Citizenship*, Chicago, University of Chicago Press.
- Stallybrass, Peter y Allon White (1986), *The Politics and Poetics of Transgression*, Nueva York, Cornell University Press.
- Stiglitz, Joseph (2002), *Globalization and its Discontents*, Nueva York/Londres, W. W. Norton and Co.
- Vogel, Richard (2003), "Capitalism and Incarceration Revisited", *Monthly Review*, vol. 55, núm. 4, pp. 38-55.
- Wallerstein, Immanuel (1976), *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York/San Francisco/Londres, Academic Press.
- Weil, Simone (1996), *A la Espera de Dios*, Madrid, Editorial Trotta.
- Welty, Eberhard (1960), *A Handbook of Christian Social Ethics*, vol. 1, *Man in Society*, Nueva York, Herder and Herder.
- Wharton, Vernon Lane (1968), "Jim Crow Laws and Miscegenation", en Joel Williamson (comp.), *The Origins of Segregation. Problems in American Civilization*, Lexington, Massachusetts, D. C. Heath and Company.