



Giuliana **DE BATTISTA\***

\*: Prof. y Lic. en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Mgtr. en Ciudadanía y Derechos Humanos por la Universidad de Barcelona (UB). Mgtr. en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL). Becaria Interna Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). e-mail: gdebattista.unr@gmail.com

---

PRESENTADO: 04.07.22

ACEPTADO: 27.01.23

# FRONTERAS. MÁS ALLÁ DEL PARADIGMA DE LA CIUDAD Y DE LA CIUDADANÍA.

127

## Resumen

Probablemente a causa de su ambivalencia intrínseca y de la multiplicidad de funciones y de representaciones a las que habilita, la frontera se encuentra por doquier. Así, la experimentación constante del límite es susceptible de ser analizada según diferentes modalidades y espacio-temporalidades. Este trabajo se propone abordar escenarios tan diversos como el de la *polis* griega, la ciudad moderna y ciertos espacios fronterizos contemporáneos, con el objeto de estudiar los modos en que, en cada uno de ellos, se juega la articulación entre las figuras de la ciudad, el/la ciudadano/a y las fronteras. Así, se intentará mostrar que las transformaciones que afectan actualmente a estas últimas nos exigen erigir nuevas categorías interpretativas para inteligir los procesos políticamente resistentes que allí se despliegan.

**Palabras Clave:** Frontera; Ciudad; Ciudadanía; Política.

## Summary

*Probably because of its intrinsic ambivalence and the multiplicity of functions and representations it enables, the border is everywhere. Therefore, the constant experimentation of the limit is likely to be analyzed according to different modalities and spatio-temporalities. This article intends to address scenes as diverse as the Greek polis, the modern city and certain contemporary border spaces, in order to study the ways in which takes place the articulation between the figures of the city, the citizen and the borders in each of them. Thus, we will try to show that the transformations that currently affect borders require us to create new interpretive categories to understand the politically resistant processes that unfold there.*

**Key words:** Border; City; Citizenship; Politics.

## INTRODUCCIÓN

La política ha estado tradicionalmente ligada al espacio de la ciudad. Arendt nos recuerda esta imprecisa griega del pensamiento occidental cuando explica que, al menos para Aristóteles, la política equivale a la existencia de la *polis*, esa forma de organización social tan particular que tuvo lugar únicamente en Grecia y por un período de tiempo relativamente corto. De allí la necesidad de problematizar el sentido común que, basándose en una mala lectura de este filósofo, asume que dondequiera que ‘los hombres’ viven conjuntamente ‘hay política’: lejos de ser algo indispensable la posibilidad de dicho “espacio de libertad” (Arendt, 2019) radicaba precisamente en la liberación de los ciudadanos de todo lo relativo al orden de la labor, la necesidad y la conservación de la vida. Tomando a su cargo este último, era el sistema de explotación y dominación esclavista el que -sin ser en sí mismo ‘político’ (puesto que quedaban por fuera de este ámbito las relaciones basadas en el dominio y la coacción)- hacía de condición para la conservación de la *polis* o el ejercicio de la política -ese trato entre hombres basado en la libertad y en la igualdad-.

Si bien no tenemos un término, ni mucho menos un escenario, susceptible de traducir ese universo de realidad correspondiente a la *polis* griega -la fórmula de la ‘ciudad-Estado’ es la que intenta aproximarse-, no es menos cierta la pregnancia y estabilización de la idea de que la ciudad y el espacio público son el lugar por excelencia de la política -o de la inscripción de la “contingencia igualitaria” que interrumpe el orden natural de las dominaciones (Rancière, 1996)-. En efecto, lo que está en juego es siempre un derecho de ciudad (*droit de cité*): tal es lo que antaño tenían o no tenían los hombres, y tal es lo que actualmente tienen o no tienen las ideas y los problemas (Balibar, 2004). Según este último autor, en este esquema -en el que la ciudad se vuelve el lugar de la puesta en cuestión de los sujetos de la política (y no el espacio privilegiado a cuyo acceso legitima la ciudadanía preexistente de determinados individuos)- la institución de la frontera constituye un rol fundamental: no sólo porque las prácticas y representaciones que encarna “constituyen la piedra

de toque de políticas de la ciudadanía mutuamente incompatibles”, sino también porque la posibilidad de “instituir una ciudadanía viable, y vivible para todos” radica en su democratización (Balibar, 2004, 10). No obstante, mientras que todo parece nuclearse en la problemática de las fronteras de la ciudadanía y de la posibilidad de su franqueo, desplazamiento o transgresión, existen otras fronteras que, en la actualidad, parecen trascender este marco de inteligibilización<sup>1</sup>.

Este escrito se propone volver a pensar las vinculaciones existentes entre las figuras de la ciudad, el/la ciudadano/a y las fronteras a partir de la puesta en tensión de tres modelos que admiten diferentes articulaciones entre estos términos. Recuperando espacios y tiempos aleatorios -los de la *polis* clásica, los de nuestras ciudades contemporáneas, y los de aquellos espacios confinados a los ‘bordes del mundo’- se acudirá al análisis de corpus conceptuales aparentemente tan divergentes como el aristotélico, el de los teóricos/as contemporáneos/as de la ciudadanía, y el de los estudios antropológicos de Michel Agier, con el objeto de dar cuenta de que, si ya en sus formulaciones clásicas la ciudad aparece plagada de fronteras (1) que persistirán bajo otras modalidades incluso después de las modernas declaraciones universales de derechos (2), nuestra contemporaneidad nos exige reconocer la especificidad de determinadas situaciones de frontera de un modo no subordinado al espacio de la ciudad y de la figura del/a ciudadano/a (3). En este sentido, se sostendrá la hipótesis según la cual dichas situaciones plantean la necesidad, no sólo de elaborar un abordaje de fronteras capaz de trascender la concepción de estas últimas como una mera clave de acceso a la problemática de la transformación de la ciudadanía, sino también de inteligir los procesos de subjetivación que se despliegan en las mismas a partir de nuevas categorías ético-políticas.

## LAS FRONTERAS DE LA *PHYSIS*

El libro I de la *Política* de Aristóteles comienza definiendo la ciudad (*polis*) como una comunidad política (*koinonía politiké*):

1. Si bien los análisis de Eugenio Trías no se adecúan al recorrido que se delinearé en el presente trabajo, en la medida en que este último realizará un abordaje filosófico-político de la frontera no es posible dejar de mencionar a este referente español en lo que concierne a la filosofía del límite -confr. La razón fronteriza o Lógica del límite-.

“Puesto que vemos que toda ciudad es un tipo de comunidad y toda comunidad está constituida en vista de algún bien (en efecto, todos actúan siempre en función de lo que les parece bueno), es evidente que todas las comunidades tienden hacia algún bien, pero la que está por encima de todas las demás y a todas las incluye tenderá al bien que está por encima de todos los bienes. Y a esta comunidad, que es la comunidad política, se la llama ciudad.” (*Pol.* I 1, 1252a)

Según Riedel (1976), la afirmación del capítulo siguiente en virtud de la cual se establece que la ciudad “nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (Aristóteles, *Pol.* I 2, 1252b 8) permite establecer una distinción fundamental entre lo que constituye el punto de vista de la génesis de la *polis*, y aquello que se refiere a su definición o concepto -instancia condicionada por la visión teleológica que atraviesa toda la filosofía del autor-. Llama a esta división la ambigüedad del concepto de *physis* aplicado a la *polis*, toda vez que este último puede aludir a: a) el origen de todo lo existente; b) el principio del movimiento; o c) el fin del movimiento. Así, con el objeto de establecer el ser *por naturaleza* de la ciudad se despliegan -desde una perspectiva doblemente genética y teleológica- una serie de argumentos regidos por el “hilo conductor del tiempo” -allí cuando lo que se tiene en cuenta es el surgimiento temporal de la ciudad-, y otra serie de argumentos regidos por el “hilo conductor de los fines” -de la *polis* y de sus ciudadanos- (Riedel, 1976).

De este último grupo de argumentaciones aristotélicas, la primera establece que la comunidad perfecta que surge tras la unión de una multitud de aldeas tiene la característica de alcanzar la autosuficiencia; como es evidente que esta última es lo mejor y lo mejor es el fin al cual tienden las cosas, la ciudad se presenta como el fin de las primeras comunidades. No obstante -en la medida en que “lo que cada cosa es, una vez

cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza” (Aristóteles, *Pol.* I 1, 1252 b 8-9)- la ciudad es también la naturaleza -en ‘potencia’- de aquellos otros tipos de comunidades que no debe más que desarrollarse: de manera paradójica, ésta se encuentra en una relación de anterioridad con respecto a aquellas que la preceden en el tiempo.

Ahora bien, es bien sabido que la concepción del ciudadano -al que se define como “quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial” (Aristóteles, *Pol.* III 1, 1275 b 12)<sup>2</sup>- responde a la misma serie de presupuestos metafísicos. Cuando en el libro III Aristóteles se pregunta, a propósito de las revolucionarias medidas de Clístenes, si son ‘justa’ o ‘injustamente’ ciudadanos los esclavos y extranjeros a quienes éste otorgó la ciudadanía, se establece que -al igual que en el caso de la esclavitud- ciudadano se es por naturaleza, y sólo quien lo sea de este modo lo será justa y verdaderamente: “¿si alguien es ciudadano injustamente, no dejará de ser ciudadano, en la idea de que lo injusto equivale a lo falso?” (Aristóteles, *Pol.* III 2, 1276 a 4-5). Por este motivo, aun cuando el trabajador manual pueda ser ciudadano en una oligarquía, por ejemplo -ya que en ésta las magistraturas dependen de las altas rentas adquiridas-, imposible sería ello en el mejor de los regímenes posibles, donde todos aquellos sin los cuales la ciudad no podría existir no pueden ser considerados ciudadanos, ni partes constitutivas de la misma:

“Así pues, se han indicado los elementos sin los cuales no puede constituirse una ciudad y cuántas son las partes de la ciudad: labradores, artesanos y toda clase de jornaleros son necesarios a las ciudades, pero partes propias de la ciudad son la clase militar y la deliberativa.” (Aristóteles, *Pol.* VII 9, 1329 a 10)

La hipótesis de la intromisión, en el plan estructural de la Política, del principio de los cuatro fundamentos de los entes -esto es, la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final- le permite a Riedel explicar el rol que cada grupo

2. Aunque el criterio del nacimiento de padre y madre ciudadanos sea válido obliga asimismo a reconocer que en el caso de los ancestros la ciudadanía ha de haberse determinado por su participación en el gobierno.

desempeña en la ciudad a partir del supuesto de que el concepto de *polis* está determinado por las mismas categorías que determinan la sustancia<sup>3</sup>: 1) su materia (*hyle*) estaría constituida por la masa de hombres (campesinos, jornaleros, artesanos, siervos), los lugares físicos que constituyen el campo y la ciudad, los recursos que provee la naturaleza y las herramientas fabricadas para trabajarla; 2) las constituciones políticas serían la estructura formal o eidos que actúa como principio activo y determinante de lo que -como mero presupuesto material de la ciudad- sólo se comporta pasivamente<sup>4</sup>; 3) la causa eficiente de la ciudad estaría dada por su fundador o legislador (en el punto en que ésta se acerca a las cosas artificiales productos de la *poiesis*), en cambio, por su aproximación a las cosas naturales, la ciudad aparece como la consecuencia de un instinto que naturalmente impulsa a los hombres hacia ella; 4) su causa final o *télos* coincide con esta última causa eficiente: cuando el origen de la *polis* parte del individuo porque así lo determina su naturaleza, éste no sólo constituye el principio sino también el fin de un movimiento a través del cual se realiza a sí mismo<sup>5</sup>.

¿En qué sentido esta lectura permite dilucidar la significación de esta partición entre lo que se establece como parte constitutiva de la ciudad y lo que se excluye de este conjunto? Si los 'elementos' sin los cuales la *polis* no puede erigirse no forman parte de la misma es porque la materia -como causa de los entes- jamás aparece por sí misma en la obra terminada (sino que se la da por supuesta). Quienes forman parte de lo que constituye la materia de la *polis* -y no merecen por eso

ser llamados ciudadanos- establecen con ella un vínculo accidental y basado en la dependencia. Así como se aplica el concepto de autosuficiencia o autarquía a la sociedad que es específicamente política, también éste es aplicado al individuo que, siendo ciudadano 'por naturaleza', constituiría una sustancia individual que no depende más que de sí misma:

“Al igual que en su aplicación a la *polis*, aquí también el concepto de autarquía designa la independencia o sustancialidad del ser individual que es una parte de aquella, a diferencia de lo que sucede con otros 'seres' dependientes. 'Accidentales' en relación con la *polis* son todos aquellos que en su 'ser' dependen de otros.” (Riedel, 1976, 88)

Vemos entonces de qué manera la relación existente entre los ciudadanos y quienes no pueden considerarse parte de la ciudad son justificadas a partir de la concepción aristotélica relativa a la naturaleza -y, por ende, al *télos*- que a cada uno de éstos les corresponde (del mismo modo se justifican las relaciones de dominio propias del ámbito doméstico). Pero, mientras que Riedel señala que el lenguaje metafísico desde el que se despliega la teoría política aristotélica la imposibilita para establecer principios políticos funcionales, creemos -siguiendo a Rancière- que esta última cumple a la perfección con la distribución de las maneras de tener parte en lo sensible, transformando “a los actores y las formas de acción del litigio político en partes y formas de distribución del dispositivo policial” (Rancière, 1996, 96).

3. W. Kullmann se posiciona en una perspectiva opuesta a quienes adoptan una lectura sustancialista con respecto a la polis, afirmando que las comparaciones que hace Aristóteles entre la estructura de esta última y la estructura de un organismo vivo no son más que analogías con un valor heurístico. Según este especialista, la Política está orientada, en tanto que ciencia práctica, al ámbito de la actividad humana: su temática versa sobre la posibilidad de la realización de los valores que atañen al hombre (y sobre el desempeño del político), y no sobre una sustancia. Mientras que el estudio de las propiedades universales y necesarias que definen a un ente es propio de una ciencia teórica, las investigaciones que nos ocupan deben tener un carácter antropológico: “It is the fact that this predicates are not necessary which makes a practical science possible. Only where there is room for a choice of behavior, can the attempt be made to influence this behavior (...) In any case, political science is not concerned with substantial beings, but with those characteristics of man which are to be realized (ethically good, just, happy, etc.)” [Kullmann, W. (1991) “Man as a political animal in Aristotle”. En Keyt, and Miller (Comp.) A companion to Aristotle's Politics, Cambridge: Blackwell, 113].

4. Según Aristóteles, la pregunta “¿qué es la ciudad?” se refiere a la constitución política que, en tanto que causa formal de ésta, es lo que le da su impronta o especifica su concepto. Desde esta óptica se comprenden las constataciones que, en el capítulo tres del libro III, hacen del régimen político aquello de lo cual depende la permanencia de la identidad de la polis: cuando éste se altera la ciudad tampoco puede continuar siendo la misma aun cuando se trate del mismo territorio o de los mismos habitantes (Aristóteles, Pol. III 3, 1276 b).

5. En este sentido, para Aristóteles no existe diferencia entre el fin de la ciudad y el del individuo particular. En la medida en que la sociedad propiamente política (*koinonía politiké*) existe con vistas a las buenas acciones y a la vida virtuosa (Pol. III 9, 1281<sup>a</sup>) proporciona también el modo de vida en virtud del cual los hombres pueden desarrollar sus virtudes cívicas latentes y, por ende, el modo de vida que les es propio.

¿De qué manera lleva a cabo esto último sin recurrir a elementos metafísicos? Introduciendo el criterio de la calidad política en virtud del cual el buen gobierno, que siempre es el gobierno de una de las ‘partes’, debe perseguir el fin u objetivo común a éstas, independientemente del número de hombres que gobiernen. El *demos* se convierte entonces en una de las partes del conflicto por la ocupación de las *arkhai* de la ciudad (‘puestos de mando’). No obstante, al jerarquizar los diferentes tipos de democracia (libro IV) Aristóteles afirma que la mejor democracia es la campesina a causa de que la ausencia de recursos y tiempo para asistir a la asamblea hace que quienes detentan el ejercicio del gobierno terminen por delegar este último a la gente de bien<sup>6</sup>. Así, se observa que esta integración del *demos* a través de su ausentización permite “la realización de un orden natural de la política como orden constitucional a través de la inclusión misma de lo que obstaculiza toda realización de ese género: el *demos*” (Rancièrre, 1996, 95). La distinción aristotélica entre quienes constituyen y no constituyen una parte de la ciudad y la postulación de la idea abstracta de *politeia* como gobierno de la masa que busca el bien común (de acuerdo a la clasificación de las formas buenas de gobierno y sus correspondientes desviaciones -ver nota 5-) no se encuentran en contradicción porque, en todos los casos, no deja de operar esa lógica de fines orientados de acuerdo a la naturaleza de cada quien<sup>7</sup>. La justicia -que rompe con la aseveración

platónica según la cual ‘es bueno que lo mejor se imponga sobre lo menos bueno’- está ligada a la igualdad -y, por ende, a la alternancia en el gobierno- entre iguales; lo mismo ocurre con la libertad, característica de aquél que, por naturaleza, se pertenece a sí mismo o lleva una existencia autárquica: “La *politeia* [‘constitución’] se realiza así como distribución de los cuerpos en un territorio que los mantiene a distancia unos de otros, dejando exclusivamente a los ‘mejores’ el espacio central de lo político” (Rancièrre, 1996, 99).

Volver a algunas de las constataciones fundamentales de la Política de Aristóteles -como así también a algunas lecturas o interpretaciones contemporáneas de esta última- nos permite recordar que, en uno de los textos fundacionales de la política occidental, el escenario de la ciudad aparece ya plagado de fronteras, no sólo espaciales -tal como las que señala Rancièrre en la cita precedente-, sino fundamentalmente internas o subjetivas: es la *physis* la que actúa como un límite que determina -más cerca incluso que la propia piel- el telos de cada quien y, con ello, su “transindividual relación con el mundo” (Balibar, 2008, 94). En efecto, estas formas diferenciales de habitar (o no-habitar) la *polis* -en virtud de las cuales los individuos se realizan a sí mismos de acuerdo con el modo en que participan de la virtud- constituyen modos de experimentar la realidad y el vínculo con los otros, allí cuando las fronteras poseen

6. Si bien al interior de la teoría aristotélica de las seis formas de gobierno la democracia forma parte de las formas “malas” o “desviadas” con respecto a las formas “buenas” (que se caracterizan por buscar el bien común y no el interés particular de quienes gobiernan), no se debe perder de vista el orden jerárquico que éstas guardan entre sí: mientras que la *politeia* (gobierno de muchos que busca el bien común) se sitúa como la peor de las buenas formas de gobierno, la democracia (versión “degenerada” de esta última) se sitúa como la menos mala de las formas malas de gobierno (Aristóteles, Pol. IV 2, 1289 b 2-3). Esto significa que la democracia es la que menos distancia guarda en relación con su buena versión, estando ésta al final de la primera serie (de gobiernos ‘nobles’) y la otra al principio de la segunda serie (de ‘gobiernos corruptos’): “entre lo menos bueno y lo menos malo hay una vía continua que impide trazar entre uno y otro una clara línea de demarcación” (Bobbio, 2001, 37). Pese a la utilidad y a la importancia histórica de esta esquematización, este último autor nos recuerda que “no conviene sobrevalorar la importancia de ella dentro de la obra aristotélica, que es mucho más rica en observaciones y determinaciones de lo que pueda parecer en una tipología” (Bobbio, 2011, 37). En efecto, el éxito histórico de esta clasificación habría terminado por favorecer la lectura simplista de la Política que descuida la complejidad de sus articulaciones internas: “Cada una de las seis formas es analizada por Aristóteles en su especificidad histórica y subdividida en muchas especies particulares, cuya determinación muestra al esquema general mucho menos rígido de lo que ha sido entregado a la tradición del pensamiento político” (Bobbio, 2001, 38).

7. El carácter abstracto de la idea de *politeia* (como gobierno del pueblo que busca el bien común) se sigue de que a ésta “no corresponde concretamente ningún régimen que haya existido o exista históricamente” (Bobbio, 2001, 40), es un “espacio vacío” que sorprendentemente se define como “una mezcla entre oligarquía y democracia” (Aristóteles, Pol. IV 8, 1293 b), es decir, entre dos formas “degeneradas” de gobierno. Bobbio (2001) explica esto último -a saber, el hecho de que una forma buena de gobierno se conciba como el resultado de la mezcla entre dos malas- enfatizando el hecho de que, para Aristóteles, lo que distingue a la democracia de la oligarquía no es el número de gobernantes, sino la distancia existente entre un gobierno de ricos y un gobierno de pobres. Así, la *politeia* “es un régimen en el que la unión de los ricos y pobres debería remediar la mayor causa de tensión en toda sociedad, que es precisamente la lucha entre quien no tiene y quien tiene” (Bobbio, 2001, 41).

un ‘papel productivo’ o una ‘función configuradora’ del mundo’ (Mezzadra y Neilson, 2016)<sup>8</sup>.

## LAS FRONTERAS DE LA CIUDADANÍA

En cierto sentido, lo que aquí proponemos pensar como una íntima relación existente entre la ciudad, el/la ciudadano/a y las fronteras ha sido reflexionado a partir del señalamiento de las antinomias de la categoría de ciudadanía -o de la relación paradójica que se establece entre un concepto de ciudadanía universalizado y ciertas formas de exclusión que le son constitutivas y contradictorias (Balibar, 2013)-. En efecto, el hecho de que la fundación de la ciudadanía moderna en principios universales haya generado nuevos tipos de exclusiones proveyéndoles una justificación trascendental<sup>9</sup>, es lo que ha conducido a Balibar a afirmar que, en lugar de hablar de la historia de la ciudadanía como la historia de su progresiva ampliación, es necesario hablar de la historia de las mutaciones del concepto de ciudadanía, y de la relación problemática que ésta guarda con la democracia (Balibar, 2013). En un tenor similar se despliegan los estudios que han reparado en el carácter de privilegio que la ciudadanía reviste al día de hoy (Ferrajoli, 1998), frente al significado emancipador que ésta pudo haber tenido en los siglos XVIII y XIX. Dicho privilegio se expresa en la crisis del concepto unitario de ciudadanía (Bosniak, 2006; Isin y Turner, 2008) o en la emergencia de múltiples condiciones de *denizenship* o semi-ciudadanía (Hammar, 1990; Standing, 2011): estas últimas dan cuenta de la medida en que esta categoría actúa como una ‘máquina de diferencia’ [*difference machine*] (Isin, 2002) en virtud de la cual emergen toda una serie de grados diferenciales de la ciudadanía activa -y de zonas grises- que hacen que ciertos individuos no estén completamente incluidos pero tampoco completamente excluidos de la misma.

Estos procesos de extrañamiento o marcación de la alteridad -necesarios para la construcción del aspecto homogéneo del Nosotros propio de la identidad nacional- se materializan en la proliferación de barreras invisibles o patrones de segregación que actúan como fronteras internas o étnicas (Balibar, 2013) al interior de las grandes ciudades. Naturalmente, dichos procedimientos son diversos e involucran diferentes mecanismos que van desde la construcción discursiva de la otredad a las estrategias de producción espacial mediante las cuales se localiza y distribuye a la población: si una parte de la tradición de los estudios del discurso explicó el rol desempeñado por el racismo discursivo en la reproducción de la desigualdad étnica y ‘racial’ en las sociedades contemporáneas (Van Dijk, 2007), la geografía crítica ha analizado la distribución socio-espacial de los individuos exhibiendo que el espacio, lejos de ser un mero contenedor o escenario de las divisiones sociales, es condicionado por estas últimas al mismo tiempo en que las condiciona (Massey, 2005; Alonso 1994).

En este sentido, P. Bourdieu define al espacio social a partir de la presencia en el espacio físico de “diferentes especies de bienes y servicios y también de agentes individuales o grupos localizados físicamente (...) provistos de oportunidades, más o menos efectivas, de apropiación de esos bienes y servicios” (1999, 120); como contrapartida, existen espacios sociales en los que el acceso a dichos bienes se ve dificultado, no sólo por la falta de recursos económicos, sino también por la distancia física con respecto a dichos bienes (que depende, a su vez, de estos últimos recursos). En una dirección similar -que contempla, junto a los aspectos socio-económicos de la población, sus características socio-culturales- Z. Bauman alude a las prácticas de segregación territorial motivadas por el rechazo a la mixtura o al encuentro con la diferencia: “La mixofobia se manifiesta por la tendencia a buscar islas de semejanza e igualdad

8. Para una concepción del espacio, la ciudad y el habitar que trasciende el marco de análisis de este escrito e incluye sus aspectos poéticos, consultar la obra del arquitecto R. Doberti, *Fundamentos de Teoría del Habitar* (2014), editada por la Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo (UMET).

9. Esto último se refiere al hecho de que el rechazo del privilegio de estatus o clase que tiene lugar a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, se haya pagado muchas veces con una exclusión mucho más radical que recayó en el seno mismo de la humanidad: “Ya que los individuos o los grupos no pueden ser excluidos de la ciudadanía en razón de su estatus o de su origen social, estos deben ser excluidos precisamente en cuanto hombres: tipos humanos diferentes de otros” (Balibar, 2013, 131).

en medio del mar de la diversidad y la diferencia” (2006, 33). Esto último vale, no únicamente para los sectores más desfavorecidos de las ‘villas miseria’ argentinas, las ‘favelas’ brasileñas o los ‘suburbios’ parisinos, sino también para los más pudientes o acomodados: M. Agier (2008) muestra que, de manera profundamente paradójica, la guetización -y, por ende, la pérdida del mundo común- que encuentra su punto exacerbado en el campo de refugiados, se manifiesta también en la proliferación de barrios cerrados, *countries* y condominios en los que -al otro extremo del mismo planeta que los refugiados- las personas se encierran a sí mismas deliberadamente según criterios de proximidad y pertenencia.

La existencia de estas diversas modalidades de experimentar el espacio, la relación con los otros e incluso la propia ciudadanía (que, en ocasiones, se posee y vivencia de manera ‘devaluada’), torna especialmente dificultosa la tarea de dilucidar la naturaleza de determinados fenómenos sociales que, simultáneamente, se dejan y no se dejan entender a partir de la categoría de la ‘exclusión’. E. Balibar busca ampliar este último concepto a los casos de lo que él mismo denomina ‘exclusiones interiores’ para enfatizar, de esta manera, la necesidad de considerar la relación efectiva que los derechos formales guardan con el uso o con sus materializaciones efectivas<sup>10</sup>.

Esta escisión entre lo que se desarrolla en el plano legal o formal y lo que lo hace al nivel de las prácticas y de las representaciones que rigen en la sociedad, es algo que también podemos observar, ya sea en relación con el acceso efectivo de las personas migrantes a derechos que se reconocen como universales, o en relación con los modos en que éstas se integran -esto es, tejen vínculos y

relaciones- con la sociedad de acogida. Un breve comentario sobre este último punto puede retrotraernos -en el plano local de quien escribe- a septiembre del año 2021, cuando se difundió en la prensa la obtención del título de politólogo de un joven de nacionalidad haitiana en la Universidad Nacional de Rosario -Rosario es la ciudad argentina en la que vive la mayor cantidad de haitianos (3500 aproximadamente)-. Más allá de las observaciones críticas que podrían realizarse en relación con el modo en que circuló la noticia -esto es, presentando la experiencia como fruto de la lógica del esfuerzo personal, cargado de valor real pero puesto fuera del contexto personal, familiar, social e histórico (García Quiroga, 2021)-, se destacan, en el testimonio del protagonista, las dificultades idiomáticas y la soledad durante el transcurso de su carrera (“durante años, nadie me hablaba en la facultad”). A las adversidades de esta naturaleza -extensibles sin duda a muchas otras experiencias migratorias marcadas por el racismo vigente en nuestras sociedades- se añade que la aplicación institucional de la ley argentina 25871 -susceptible de ser caracterizada como una ley de avanzada en materia migratoria<sup>11</sup>- no siempre se efectúa de acuerdo con la óptica de derechos humanos efectivamente presente en un nivel normativo, habilitando a que las instancias administrativas y burocráticas se rijan muchas veces de acuerdo con la lógica del control migratorio<sup>12</sup> (Penchaszadeh, 2021). Teniendo en cuenta las condiciones de vulnerabilidad que marcan la partida y el arribo de una gran parte de los/as migrantes en la sociedad de acogida, la materialización administrativa-institucional de esta norma parece en ocasiones contradecir el espíritu de la misma.

Entre muchos otros, estos hechos y/o aspectos constituyen la prueba de lo que sugeri-

10. A propósito de este asunto, Balibar (2013) se pregunta si han de considerarse ‘excluidos’ los jóvenes desocupados de origen africano o magreví que, teniendo ciudadanía francesa y gozando, por ende, de derechos sociales y políticos, residen en los suburbios de París y son étnicamente segregados.

11. Esta ley, promulgada en el año 2004, responsabilizó al Estado por la irregularidad documentaria, desligó el goce de un amplio abanico de derechos de la situación migratoria y documentaria de las personas y otorgó un rol inédito de control y supervisión de las decisiones administrativas de las instancias migratorias al Poder Judicial” (Penchaszadeh, 2021: 6).

12. La lejanía existente entre la ley y la política migratoria deriva, por ejemplo, en que los organismos públicos exijan la posesión del DNI -esto es, una residencia permanente que lleva al menos cuatro años tramitar- y, en algunos casos, determinada antigüedad, para acceder a ciertos tratamientos prolongados de salud, para inscribirse en centros educativos o para beneficiarse de alguno de los diferentes programas ofrecidos por el Anses -como la asignación universal por hijo (AUH), la pensión por invalidez o el Ingreso Familiar de Emergencia (IFE) en el marco de la pandemia-.

mos anteriormente: lejos de ser una condición práctica externa para la constitución de lo político (asociado a la *polis* o a la hegemonía del Estado-nación), la frontera está ya siempre interiorizada o desplazada hacia el centro de su espacio (desplegándose sobre el terreno antropológico y articulándose en torno a las categorías de raza, clase, género, extranjería, etc. -Balibar, 2013-)<sup>13</sup>. No obstante, es su misma naturaleza bifronte o bilateral la que nos permite inteligir las ‘exclusiones’ que acaecen en diversos órdenes, no como situaciones fijas y definitivas, sino como puestas en juego -dinámicas y relativas- que reflejan las condiciones de posibilidad de una ciudadanía que siempre está en litigio. En este sentido, la figura de la frontera no sólo ha servido para ilustrar los límites que -al modo de ‘fronteras interiores’ o ‘étnicas’ (a las que aludimos anteriormente)- afectan a determinados individuos en el interior del espacio político, sino también como punto de vista epistémico para inteligir los momentos de agencia o subjetivación política capaces de reconfigurar el vínculo que diversos tipos de ciudadanos/as y no-ciudadanos/as establecen con la ‘comunidad’.

De este modo, E. Balibar (2004) ha enfatizado el papel desempeñado por los indocumentados en la recreación de la ciudadanía en la medida en que esta última no constituye una institución o un estatus, sino una práctica que trasciende ampliamente su dimensión meramente formal o jurídica. A través de sus reivindicaciones y actos de resistencia estos individuos han exhibido al régimen de ilegalidad como un producto de la acción (o inacción) del Estado francés pero, fundamentalmente, han contribuido “a dar a la actividad política esa dimensión transnacional de la cual tenemos tanta necesidad para abrir perspectivas de transformación social y de civilidad en la era de la mundialización” (Balibar, 2004, 29). En Argentina -en la que hemos visto cómo la ley de migraciones hace recaer sobre el Estado la irregularidad (y ya no la ilegalidad) documentaria de las personas (ver nota 9)- se observa en los últimos años un desplazamiento de los procesos de subjetivación migrantes, inicialmente centrados en un paradigma

de derechos humanos basado en la defensa y conquista de estos últimos, a otro que se estructura principalmente alrededor de la reivindicación del ‘aporte’ económico, social y cultural que los migrantes hacen a la sociedad (y que es constantemente invisibilizado y menospreciado por esta última) [Rho 2020]. Así, diversas organizaciones migrantes, junto a otros sectores populares precarizados, han promovido “una revisión radical de las ideas mismas de ‘trabajo’ y ‘aporte’ a partir de una disputa de los sentidos asociados convenientemente a la informalidad, la clandestinidad y la legalidad/ilegalidad” (Penchaszadeh, 2021, 22). Lejos de ver en este viraje la adopción de una mirada instrumentalista de las migraciones -frente a otra basada en la primacía e irreductibilidad del reconocimiento de los migrantes en tanto que personas-, es posible observar allí la complementariedad de una lucha que se despliega en el terreno de los significantes y de las significaciones asociadas al sentido común mediatizado. La importancia fundamental de este accionar no puede minimizarse una vez que la ‘humanidad’ a la que los derechos humanos se refieren se ha revelado inescindible de las características mediante las cuales las personas se expresan en un mundo común; de allí la constatación arendtiana según la cual la pérdida de los derechos humanos sucede precisamente en el momento en que una persona se convierte en un ‘ser humano en general’ (“El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano” -Arendt, 1974, 378-).

Más allá de las formas diversas que adoptan las luchas migrantes en diferentes escenarios, la existencia de estas últimas nos permite constatar que la proliferación de las fronteras internas no equivale al incremento de límites meramente infranqueables (o a la producción de situaciones de exclusión definitivas). Por este motivo, hemos visto que muchos/as teóricos/as han concedido un gran privilegio a la frontera para abordar la dimensión conflictiva de la ciudadanía desde los ‘bordes’ de esta última y no desde la ‘plenitud legal de su centro’ (Sassen, 2010). Pese a la fecundidad de estos estudios, nuestra experiencia contemporá-

13. En esta misma dirección, C. Campagna y A. Zagari (2018) analizan los “muros” reales, invisibles e imaginarios que excluyen y aíslan a las personas en la pobreza y en la falta de diferentes tipos de oportunidades (en *De muros y puentes. Dialéctica de los conflictos contemporáneos*, Ed. Ciccus).

nea -en la que las resistencias migrantes se despliegan también (o quizás principalmente) ‘lejos’ de las ciudades, incluso lejos de los límites de los Estados nacionales- nos exige ampliar y trascender este abordaje de la frontera como una mera clave de acceso a la problemática de la transformación de la ciudadanía. En el apartado siguiente intentaremos mostrar que la necesidad de desligar los análisis de la frontera de su subordinación a esta última categoría se funda en el conjunto de alteraciones que, afectando y diversificando a las fronteras contemporáneas, dan lugar a espacios cuya intelección requiere categorías alternativas.

## LA VIDA EN LA FRONTERA

Desde hace varias décadas asistimos, no únicamente a la progresiva centralización del ejercicio de filtrado en las fronteras, sino también a la deslocalización, proliferación y heterogeneización de estas últimas (Sassen, 2010; Balibar, 2008; Mezzadra y Neilson, 2016; Agier, 2015). Estas problemáticas han sido extensamente trabajadas por diversos/as especialistas que -detectando la emergencia de nuevas prácticas de territorialización (*rebordering of the state* [Andreas, 2003]) simultáneas a la liberalización de las fronteras comerciales- dan cuenta de que estamos muy lejos del ‘mundo sin fronteras’ que algunos imaginaron coetáneo a la globalización. Así, los estudios desarrollados en torno a la noción de seguridad (Escuela de Copenhague) -y, en particular, en torno al fenómeno de la securitización de las fronteras contemporáneas- han tenido una relevancia fundamental para entender los cambios que, al día de hoy, afectan a la experiencia del cruce de las fronteras (allí cuando éstas ya no se encuentran -o al menos no exclusivamente- donde solían estar, ni conservan sus dimensiones espacio-temporales)<sup>14</sup>.

Esta serie de consideraciones dan cuenta de que si bien la situación de frontera (Agier, 2015) más comúnmente considerada es la que concierne a la delimitación de los Estados nacionales -estrecha-

mente ligada (en tanto que línea continua y demarcadora de la soberanía estatal) a la noción de campo de fuerzas (*field of forces*) con la que J. Agnew se refiere a la espacialidad histórica del poder político (Walters, 2006)-, la realidad contemporánea nos exige trascender el imaginario geopolítico moderno. Límites marítimos, desérticos o severas sanciones a conductores que osan transportar migrantes -y que ejercen un control remoto de manera previa o posterior a que las personas arriben a la frontera (Walters, 2006)-, muestran la necesidad de dilucidar la multiplicación y disgregación de estas últimas en una multiplicidad de escenarios y de formas que no se corresponden con el sentido político-administrativo del término. Asimismo, estos fenómenos revelan la dimensión agonística que revisten las fronteras contemporáneas y el hecho de que éstas no son una cosa (una cerca, un muro o puente) sino -siguiendo la definición que Marx hace del capital- “*uma relação social mediada pelas coisas*” (Mezzadra, 2015) o, para decirlo en otros términos, una institución social compleja marcada por tensiones entre prácticas de fortalecimiento y prácticas de atravesamiento (Vila, 2000). En este sentido, se ha afirmado en numerosas ocasiones que en la migración entran en juego procesos de subjetivación que exhiben la capacidad de agencia y acción que anidan al interior de este campo de experiencia. A esto último se refiere el concepto de lucha de frontera:

*Uma luta de fronteira ocorre no momento em que um conjunto de práticas de “subjetivação” entra em conflito com as funções de regulação dos fluxos desenvolvidas pela fronteira, questionando o específico “equilíbrio” entre atravessamento e fortalecimento, que é o objetivo do sistema de controle daquela fronteira (Mezzadra, 2015, 21)*

Es en este contexto dinámico y conflictivo que el paso y la permanencia temporaria en determinados lugares (ya sean de Centroamericana, del norte de África o de Europa) se convierten en una experiencia de permanente sorteo y transgresión de

14. En otra oportunidad argumentamos que la posibilidad de comprender las características -y la diversidad- de las fronteras contemporáneas, nos exige asimismo trascender los análisis relativos a su securitización, para avanzar en la dilucidación de los distintos tipos de gubernamentalidades que se despliegan en ciertos espacios fronterizos (De Battista, 2022). Así expusimos las razones por las cuales los estudios que abordan el gobierno (Agier, 2011), la frontera (Walters, 2011) o la razón (Fassin, 2016) humanitario/a a partir de su carácter ambiguo y ambivalente, resultan especialmente fecundos para avanzar en el desarrollo de una concepción alternativa de la frontera, tal como lo exige nuestra realidad contemporánea.

límites heterogéneos, al mismo tiempo en que el Mediterráneo, el Atlántico o el desierto de Arizona devienen fronteras mortuorias<sup>15</sup>. Se podría analizar ciertamente cómo opera esta proliferación de las fronteras a partir de trayectorias concretas vividas tanto en ciudades de México como de Francia: en Calais o en Grand Synthe los migrantes que esperan cruzar a Inglaterra son constantemente desalojados por la policía de los *lieux de vie* (*living sites*) dispersos en diversos puntos de estas ciudades; en Tapachula, Eri Coronado -migrante venezolano con rumbo a los Estados Unidos- cuenta que ‘salen en caravana’ “en vista de que el INM [Instituto Nacional de Migración de México] nos para en cada momento en el transporte público y nos llevan a un retén -llamado Estación Migratoria Siglo XXI- donde nos detienen 2, 3 o 4 días y nos devuelven”<sup>16</sup>.

Frente a este escenario de fronteras móviles e ilocalizables, otros espacios fronterizos parecen desacelerarse y cristalizarse en el ensanchamiento espacio-temporal del que emerge la denominada “frontera humanitaria” (Walters, 2011). El campo de refugiados, una realidad propia de los países de África principalmente -pensemos que el campo más grande de Europa, “La Jungla” de Calais, fue desmantelado en el año 2016-, constituye la materialización de esta última. Su función es proteger y asegurar la supervivencia durante un período de emergencia pero, una vez establecidos, éstos tienden a imponerse por inercia, relegando a los

migrantes a una vida mantenida únicamente por una especie de transfusión artificial e internacional de comida, salud y seguridad (Agier, 2008). De allí que este último autor afirme que el status de víctima es la identidad aceptada y decretada en el campo en tanto que regido por un gobierno humanitario cuya misma definición implica la exclusión de la política (Agier, 2008)<sup>17</sup>. No obstante, si bien se encuentra permanentemente bajo el control de la movilidad, no deja de albergar -precisamente en tanto que espacio liminal- la posibilidad de que la excepción pueda “ser creada o aprovechada como un momento (...) de emancipación y de soberanía política de los sujetos contra su asignación identitaria” (Agier, 2015, 49). En este sentido, el campo no sólo representa una situación de frontera caracterizada por su durabilidad; también puede ser definido como un espacio ambiguo y ambivalente en el que el ejercicio del poder no inhabilita ciertas formas de acción política -aun cuando éstas, así como también la ciudad que son capaces de recrear, sólo respondan a una lógica discontinua o fragmentaria (ver nota 17)-.

M. Agier (2008; 2011; 2015) analiza situaciones concretas en las que los refugiados desafían la identidad de víctimas que les asigna el espacio en el que se encuentran, ya sea en los procesos de debate, organización o protesta (contra las categorizaciones producidas por los agentes humanitarios, contra la calidad de la comida, la remuneración otorgada a los colaboradores de las

15. Un informe de ACNUR de junio 2022 afirma que, si bien ha disminuido progresivamente la cifra de personas que cruzan el mar Mediterráneo para llegar a Europa (en comparación con el año 2015), no ha pasado lo mismo con el número de muertes y desapariciones, cuyo incremento ha sido considerable: “El año pasado, se registraron alrededor de 3.231 muertes y desapariciones en el mar Mediterráneo; al propio tiempo, al noroeste del Atlántico la cifra fue de 1.881 en 2020; 1.510, en 2019; y más de 2.277, en 2018” (<https://www.acnur.org/noticias/briefing/2022/6/62a3cbcb4/la-visualizacion-de-datos-de-acnur-sobre-travesias-en-el-mediterraneo-muestra.html>). Simultáneamente, la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) de Naciones Unidas indicó que al menos 650 migrantes han perdido la vida durante el 2021 en su intento por cruzar la frontera entre México y Estados Unidos [<https://www.telesurtv.net/news/oim-cifra-migrantes-muertos-frontera-mexico-eeuu-20211212-0001.html>]. En lo que va del año 2022, al mes de marzo ya se habían contabilizado 26 cadáveres de migrantes al sur del desierto de Arizona [<https://www.efe.com/efe/america/ame-hispanos/hallan-26-cuerpos-de-inmigrantes-en-desierto-arizona-lo-que-va-2022/20000034-4759233>].

16. <https://www.france24.com/es/am%C3%A9rica-latina/20220901-octava-caravana-de-migrantes-en-un-mes-parte-del-sur-de-m%C3%A9xico-con-destino-a-ee-uu>

17. Pese a esto último, Agier relata de qué manera con el correr de los años estos espacios de supervivencia van transformándose y dando lugar -de manera inacabada, potencial o no-lograda- a una ciudad a partir de la apropiación que las personas -sin recursos y de manera sumamente precaria e improvisada- hacen de un espacio que ‘cobra vida’: “These little reinventions of everyday life in the camps are comparable to those which, according to Michel de Certeau, mark the resistance of townspeople to the individualization and anonymity of urban space. Here at Dadaab, children play ball on wide unmarked ground, and learn to communicate in a number of languages. Women give birth (4.000 each year) in the precarious field hospitals established in the camps. Marriages are celebrated in Catholic or Orthodox churches, as well as in mosques, all these religious buildings being made of earth, plastic sheets, and whatever material is at hand (...) Day after day, a bit of life grows up on the soil of these strange towns planted in the midst of a bare and arish bush, scorched by the dry and dusty air of the burning winds” (Agier, 2008, 52-53).

organizaciones humanitarias, etc.). Lo que en estas ocasiones se pondría en juego es la acción de “devenir ciudadano” y actuar políticamente -“como si fuera una cuestión de ciudadanía”- por parte de sujetos que, pese a habitar un espacio y articular un lenguaje que son los del humanitarismo, son capaces de “crear el momento político” que interrumpe el curso normal de las cosas y transforma -de manera tan imprevisible como efímera- la escena humanitaria en una escena democrática o política (Agier, 2015, 175). En tanto tal, esta última expresaría la demanda de una ciudadanía supra-nacional o no-nacional cuyo ejercicio, aun sin existir, es el que adviene en esos momentos de subjetivación política:

“Se observa en este contexto lo que se puede llamar un tiempo corto del sujeto: es el aquí y ahora de estos campos de refugiados donde tienen lugar escenas políticas que no encuentran legitimidad “natural”, pero hacen que el dispositivo humanitario o, en otra parte, el dispositivo de seguridad, sean menos indiscutibles.” (Agier, 2015, 176)

Como contrapartida, frente a este tiempo corto del sujeto, el tiempo largo del mismo estaría dado por aquellas experiencias migrantes que rechazan su confinamiento en el campo y se desplazan obstinadamente, aun cuando dicho desplazamiento implique la ‘clandestinidad’ y el franqueo constante de numerosas fronteras en un marco mundial de control de la movilidad (Agier, 2015). Esto último se expresa en el concepto de derecho de fuga con el que Mezzadra (2015) se refiere a la idea profundamente arraigada, aunque vaga y confusa para los propios migrantes, de que la migración es un movimiento legítimo, así como también al hecho de que esta última está en sí misma permeada por una significación política en virtud de las energías subjetivas que moviliza.

Ahora bien, los valiosísimos análisis de Agier -en los que una concepción amplia y compleja de las fronteras permite dilucidar la ambivalencia que caracteriza a estos espacios desde un punto de vista simultáneamente práctico y teórico- denotan no obstante la persistencia de la subordinación de la categoría de fronteras a la categoría de ciudadanía, al menos en lo que respecta a la intelección de los procesos de subjetivación política

que acaecen en las mismas: *“The question that I raise on this basis is whether these people will remain without a voice, or whether their space of an outcast life (...) could be transformed into a site of social life and political expression, thus also transforming its victims (...) into recognized subjects with a kind of citizenship in practice”* (Agier, 2008, XVIII). En efecto, uno podría preguntarse si lo que se recrea o acontece en el campo es efectivamente un proceso de “devenir ciudadano” (expresión que Agier toma de Balibar [2013b]), pero también si existe tal escisión entre un tiempo corto y un tiempo largo del sujeto político a los que se hacía referencia anteriormente -esto es, si el sentido en que los migrantes se manifiestan contra sus asignaciones identitarias en el campo de refugiados, se reduce a los momentos en que participan en luchas, movilizaciones, protestas, etc. (a diferencia del ‘tiempo largo’ del sujeto que conserva su desplazamiento allende las prohibiciones que transgrede)-.

Sin dudas, el modo en que Agier visualiza los procesos políticamente resistentes que se despliegan en estos espacios tiene resonancias, no sólo balibarianas, sino también arendtianas y rancierianas (sobre la afinidad de estos dos últimos enfoques, cf. Tassin [2017]): se trata siempre de un proceso de desidentificación -en este caso, con respecto a la identidad de ‘víctima’- operado mediante la producción “de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado” y cuya cuenta existe, por ende, en la forma del “litigio” (Rancière, 1996, 52). Como tal implica una “interrupción singular de ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad [esto es, el orden policial]” (Rancière, 1996, 126) y una reconfiguración de lo sensible. En términos de Arendt, que no habla de subjetivación sino de distinción, dicha interrupción o redefinición del campo de la experiencia está dada por la revelación de un quién -o de una singularidad actuante- que no preexiste al discurso ni a la acción de los que emerge y se diferencia de las propiedades identificatorias que definen lo que se es de acuerdo con las asignaciones sociales<sup>18</sup>. Tanto en un caso como en otro, lo que entra en juego es una disyunción, un proceso de dehiscencia del actor consigo mismo (en caso de Arendt) o del sujeto político (en caso de Rancière) consigo mismo que inaugura “su propio espacio de

aparición, y por lo tanto, de visibilidad” (Tassin, 2012, 45). Esta esfera de apariencia opera siempre como una condición para la política: porque es requisito para la revelación del agente, es decir, para todo actuar y hablar que únicamente cobra sentido ante la presencia y visión de los demás en el marco de la pluralidad de hombres (Arendt, 1998); pero también porque constituye, no una ilusión que se opone a lo real, sino la “introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible”, de allí que la democracia se defina por “la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo” (Rancière, 1996, 126).

¿Cómo se juegan estos presupuestos en el contexto de situaciones cuya característica principal es su carácter intersticial? ¿La visibilidad y la publicidad que engendran los actos en que los migrantes hacen su aparición o articulan su voz no se encuentran limitadas desde un principio al contexto del campo o, más en general, a la liminalidad de muchas situaciones de frontera que recrean aspectos del mismo<sup>19</sup>? ¿No se trata de un aparecer -ante los otros migrantes, ante los agentes humanitarios y las fuerzas de seguridad- que deja indemne a todos los que, a una distancia suficiente, podemos todavía situarnos frente a dichas realidades como algo irreductiblemente otro (como a un mundo de víctimas, tal como alude Agier [2008])? No se trata de cuestionar la relevancia y la connotación política que revisten estos sucesos -en los que efectivamente interviene una suspensión de las coordenadas sensibles que estructuran normalmente el espacio humanitario-, sino de problematizar la asunción de que esta concepción de la acción (Arendt) o de la subjetivación política (Rancière) -íntimamente ligadas a la creación de una esfera de apariencia capaz de visibilizar a un quién o a una parte sin parte-

pueda dilucidar la especificidad de los espacios a los que nos referimos, y la politicidad de la que éstos están impregnados.

Creemos posible afirmar que existe un sentido más fundamental en el que la política acaece en el confín humanitario, aun cuando dicho sentido nos exija redefinir lo que entendemos por esta última o ampliar la concepción de la subjetivación a una cuyo significado político sea inescindible de un significado ético -entendiendo por este término todo aquello que atañe a la formación del ethos y, por ende, a los modos de ser y de conducirse de los individuos (Foucault, 1999)-. ¿Cuál es el sentido al que aludimos y qué vínculo establece con esta deriva foucaultiana de la subjetivación?

En el marco de una complejización del análisis del poder que tiende a concebir a este último en términos de gubernamentalidad (esto es, como forma de individualización o conducción de la conducta), el cuidado de sí hace referencia a la regulación o al control de las relaciones de sujeción que tiene lugar a partir de la reconfiguración del vínculo que establecemos con nosotros mismos y con los demás. Una vez desmentido el carácter presuntamente banal, individualista o cerrado sobre sí de este ejercicio -y una vez admitido que sólo puede haber transformación de sí en la medida en que exista una transformación del vínculo que establecemos con los otros-, la idea de una práctica ética de la libertad (Foucault, 1999) que, en el rechazo de los modos de subjetividad impuestos, crea nuevos modos de vida ligados a la apertura de nuevos campos relacionales, deviene especialmente significativa en contextos que se caracterizan principalmente por ser situaciones de frontera. En efecto, si en nuestro mundo global la experiencia de lo desconocido

18. Para Arendt (1998) la acción es equiparable a un nacimiento, es la realización de la condición humana de la natalidad, de la misma forma en que el discurso es la realización de la condición humana de la pluralidad. Tanto uno como otro están íntimamente ligados porque el descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos. Mediante la acción y el discurso los hombres revelan quienes son, esto es, su singular y única identidad, haciendo su aparición en el mundo; esto se diferencia cabalmente del descubrimiento de qué es alguien. No obstante, la revelación del quién nunca constituye un acto voluntario -no se dispone de él de la manera en que se dispone de las cualidades- y nunca se da en la condición de la soledad, sino que presupone la contigüidad humana en virtud de la cual las personas están unas con otras.

19. Si bien hacemos referencia en este momento al campo de refugiados como materialización de la frontera humanitaria, otras situaciones fronterizas recrean aspectos del campo y viceversa. En este sentido, la clave de lectura que se propondrá a continuación pretende referirse a los procesos de subjetivación que se despliegan en la liminalidad de la frontera en general, siendo sin duda necesario emprender -en otra ocasión- el análisis de los aspectos comunes y diferenciales de dichos procesos dependiendo de la situación de frontera de la cual se trate.

y de la incertidumbre (esto es, de todo lo que hace frontera) es prácticamente cotidiana (Agier, 2015), en aquéllos esta característica se expresa de un modo radical que los vuelve afines y especialmente propicios para ese “ejercicio perpetuo de des-identificación” (Castro Orellana, 2007, 27) o desprendimiento de sí que se halla implicado en todo proceso de estilización de la existencia: “Las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre lo mismo” (Foucault, 1999b, 421).

Esta serie de consideraciones nos conducen a postular la necesidad de probar la potencialidad heurística de estas nociones foucaultianas para inteligir la experiencia de las vidas que, por verse forzadas a desplegarse en la liminalidad del espacio fronterizo, en la precariedad y en el encuentro permanente con la alteridad (de nacionalidades, lenguas, etnias, religiones, etc.), no dejan de experimentar nuevas posibilidades de reconocimiento de sí y de los otros. Así, es menester interrogarnos si existe algún sentido en el que la dolorosa experiencia de la vida en la frontera se revele como un cuidado de sí en el que la propia identidad se arriesgue una y otra vez: ¿no es esto, en definitiva, lo que exhibe esa experiencia dinámica, abierta y relacional de la identidad de la que dan cuenta los estudios etnográficos de Agier (2008)? ¿No hay una estética de la existencia implicada en el cuestionamiento de la etnicidad y en la redefinición de las relaciones étnicas de las que es testigo este último autor en el campo de refugiados?

La reflexión en torno a dichos interrogantes, no sólo constituye una deriva afín y aparentemente tan provocativa como aquellas que han dilucidado en dichas experiencias migrantes un verdadero cosmopolitismo (Agier, 2015; Nyers, 2003)<sup>20</sup>, sino que también puede contribuir a erigir una clave de lectura fecunda y alternativa para restituir a determinados espacios fronterizos su carácter ético-político.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este escrito se ha intentado dar cuenta de la manera en que tiene lugar la articulación entre la figura de la ciudad, el/la ciudadano/a y las fronteras en una serie de configuraciones que responden a espacios y tiempos tan diversos entre sí como los de la *polis* griega, las ciudades contemporáneas y lo que, en cierto sentido, constituye su reverso: el campo de refugiados, esa especie de no-lugar situado en los márgenes del mundo (Agier, 2008).

En primer lugar, se ha exhibido de qué manera en el modelo aristotélico las fronteras de la *polis* atañen principalmente a la *physis* de sus habitantes en un esquema general estructurado de acuerdo con una lógica metafísico-teleológica u orientada a fines. Vimos entonces que se trataba de fronteras principalmente internas y ‘subjetivas’ -término anacrónico en relación con el período histórico aludido- que, refiriendo a la naturaleza (y, por ende, a la virtud) de cada quien, determinaban los modos de participación en la ciudad. Estos modos se revelaban, a su vez, como maneras de realización de sí que, en ocasiones (a saber, en el caso del ciudadano), coincidían con la realización de la *polis* (en la medida en que no existe diferencia entre el fin de la ciudad y el del individuo particular -ver nota 4-).

En segunda instancia, la dinámica existente entre la ciudad, las fronteras y la ciudadanía fue abordada a partir de las antinomias de esta última categoría en tanto que concepto moderno y universalizado pero atravesado por una serie de exclusiones que le son constitutivas. Así, basándonos en los estudios de diversos/as teóricos/as, se hizo alusión al rol desempeñado por fronteras internas o étnicas (Balibar, 2013) que fracturan la ciudadanía en una multiplicidad de grados diferenciales y devaluados en el que se expresa el ser ciudadano/a. Desde este ámbito de problematización, las luchas de frontera o los procesos de subjetivación migrantes se nos aparecían a partir de su capacidad para desplazar o reconfigurar los

20. A propósito de esto último, Agier se pregunta: “¿Quién mejor que los des-arraigados para darnos la pista concreta, empírica, de esta nueva condición cosmopolita, y para reflexionar sobre el horizonte político que ésta sitúa a una escala mundial común?” (Agier, 2015, 92).

límites de la ciudadanía “desde los bordes” de esta última.

Finalmente, se ha tematizado la manera en que los procesos de proliferación y de transformación que afectan a las fronteras contemporáneas dan lugar, entre otros fenómenos, a la emergencia de ciertos espacios fronterizos cuya politicidad requiere ser comprendida en su especificidad y a partir de categorías alternativas. En este diseño, la noción foucaultiana de estética de la existencia se mostró fecunda para inteligir ciertas situaciones de fronteras que parecen potencial y especialmente propicias para ese ejercicio de pérdida o extravío de sí en pos de la modificación de los modos de ser, de pensar y de conducirnos. Naturalmente, esto último tiene como condición de posibilidad a la dimensión relacional del cuidado de sí que, no siéndole usualmente reconocida, lo vuelve principalmente un cuidado de los otros: no porque éste se dirija, en un sentido paternalista, a ‘cuidar’ de un otro que se encuentra en situación de vulnerabilidad, sino porque nadie tiene en sí mismo el

*quid* para su propia transformación. El sujeto ético, autor de prácticas de libertad (Foucault, 1999), no puede sino transformarse con otros, esto es, en la medida en que los implica, y se implica a sí mismo, en nuevos campos relacionales.

Lo que se ha exhibido en este recorrido es que, a fin de cuentas, siempre se trata de fronteras más o menos franqueables y condicionantes pero nuestra actualidad nos demanda reflexionar sobre la frontera de una manera no subordinada a la categoría de la ciudadanía. Esto último, no porque no sea una ciudadanía transnacional (o escindida de la nacionalidad) la que se encuentre en el horizonte de todo ejercicio teórico y político dirigido a salvaguardar los derechos de las personas en movilidad; sino porque la especificidad de los espacios y las modalidades en las que se despliegan muchas prácticas migrantes no constituyen necesariamente un acto de ‘recrear la ciudad’/‘devenir ciudadano/a’, y nos exigen ampliar nuestra concepción acerca de lo que sea ‘la política’.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agier, M. (2008) *On the Margins of the World. The refugee experience today*. Trad. D. Fernbach. Cambridge: Polity Press.
- Agier, M. (2011) *Managing the undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press.
- Agier, M. (2015) *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Trad. M. Gianni. Rosario: UNR Editora.
- Alonso, A. M. (1994) "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity". En *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.
- Andreas, P. (2003) "Redrawing the Line: Borders and Security in the Twenty-First Century". En *International Security*, 28(2): 78-111.
- Arendt, H. (1974) *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. G. Solana. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1998) *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2019) *¿Qué es la política?* Trad. R. S. Carbó. Buenos Aires: Ariel.
- Aristóteles (1988) *Política*. Madrid: Gredos.
- Balibar, E. (2004) *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*. Trad. M. A. Serrano. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2008) "Del Cosmopolitismo a la Cosmopolítica". Conferencia pública en el Birkbeck Institute for the Humanities, Birkbeck College, University of London. En *RIFP*, 31: 85-100.
- Balibar, E. (2013) *Ciudadanía*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Balibar, E. (2013b) *Ciudadano Sujeto*. Vol. I: El sujeto ciudadano. Trad. C. Marchesino, G. Espinosa. Buenos Aires: Prometeo.
- Bauman, Z. (2006) *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Trad. J. Sampere y E. Tudó. Barcelona: Arcadia.
- Bobbio, N. (2001) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Trad. J. F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bosniak, L. (2006) *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, P. (1999) "Efectos de lugar". En Bourdieu (Comp.) *La miseria del mundo*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castro Orellana, R. (2007) *Microfísica de la libertad: Foucault y lo político*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH).
- De Battista, G. (2022) "Análisis foucaultianos en torno a las fronteras contemporáneas". En *Agora. Papeles de filosofía*. 41(2).
- Fassin, D. (2016) *La razón humanitaria*. Trad. M. C. Padró. Madrid: Prometeo.
- Ferrajoli, L. (1998) "Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global". En *Isonomía*, nº 9.
- Foucault, M. (1999) "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En Foucault. *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Trad. A. Gabilondo. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1999b) "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad". En Foucault. *Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Trad. A. Gabilondo. Buenos Aires: Paidós.
- García Quiroga, M. (2021) "Cimarrones al futuro. Para una historia estructural de la migración haitiana". En *Revista Haroldo*. Recuperado de: <https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=665>
- Hammar, T. (1990) *Democracy and the Nation-State*. London: Routledge.
- Isin, E. F. (2002) *Being Political. Genealogies of Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Isin, E. F. y Turner B. S. (2008) "Investigating citizenship: An agenda for citizenship studies". En E. Isin, Nyers and Tur-

ner (Comp.) *Citizenship between Past and Present*. London: Routledge.

Kullmann, W. (1991) "Man as a Political Animal in Aristotle". En Keyt and Miller (Comp.) *A companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Blackwell.

Massey, D. (2005) *For Space*. London: Sage.

Mezzadra, S. y Neilson, B. (2016) *La frontera como método*. Trad. V. Hendel. Buenos Aires: Tinta Limón.

Mezzadra, S. (2015) "Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade". En *REMHU*, v. 23, n° 44: 11-30.

Nyers, P. (2003) "Abject Cosmopolitanisms: the politics of protection in the anti-deportation movement". En *Third World Quarterly*, v. 24, n° 6: 1069-1093.

Penchaszadeh, A. P. (2021) "De papeles y derechos. La difícil traducción del paradigma de derechos humanos en la política migratoria de la Argentina actual". En *Colombia Internacional*, 106: 3-27.

Rancière, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.

Tassin, E. (2012) "De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze". En *Revista de Estudios Sociales*, n° 43: 36-49.

Tassin, E. (2017) "Usos del pensamiento: la proximidad negada de Jacques Rancière a Hannah Arendt". En Fjeld y

Tassin (Comp.) Jacques Rancière. Trad. V. Goldstein. Buenos Aires: Eudeba.

Rho, M. G. (2020) "De las luchas por una nueva ley de migraciones al paro migrante. Nuevas configuraciones de las luchas migrantes en Argentina". En *REMHU*, 28 (58): 127-145.

Riedel, M. (1976) *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. Trad. E. Garzón Valdés. Buenos Aires: Alfa.

Sassen, S. (2010) *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Trad. M. V. Rodil. Buenos Aires: Katz.

Standing, G. (2011) *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic.

Van Dijk, T. A. (2003) *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Vila, P. (2000) *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*. Austin: University of Texas Press.

Walters, W. (2006) "Border/Control". En *European Journal of Social Theory*, 9 (2): 187-203.

Walters, W. (2011) "Foucault and frontiers: Notes on the birth of the humanitarian border". En Bröckling, Krassman and Lemke (Comp.) *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. London: Routledge.