

● Ignacio
Mendiola Gonzalo

● la danza ●
● de las ●
luciérnagas

Vivir, pasar y morir
en la frontera del Bidasoa

● Prólogo:
Marie Cosnay



En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons para los libros que publicamos. La utilización de esas licencias implica que se los textos se pueden copiar y difundir libremente. Esa es la razón por la que has podido descargar este pdf, y lo puedes reenviar o imprimir de manera gratuita.

Este libro es una pequeña parte del acervo de la cultura libre, que se produce siempre de manera colectiva, por acumulación y como consecuencia de relaciones diversas. No ha sido fácil que nuestros libros tengan licencias Creative Commons y, por desgracia, no lo hemos conseguido con todos aunque sí con la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo cual supone un gran avance para su difusión y para un acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, esto no significa que la producción de estos textos no haya tenido costes: para que estos libros estén disponibles gratuitamente en formato digital ha sido necesario un duro trabajo y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición. Por ese motivo, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Ignacio Mendiola Gonzalo

***LA DANZA DE
LAS LUCIÉRNAGAS***

*Vivir, pasar y morir en la
frontera del Bidasoa*

Ignacio Mendiola Gonzalo

LA DANZA DE LAS LUCIÉRNAGAS

*Vivir, pasar y morir en la
frontera del Bidasoa*

Prólogo: Marie Cosnay

Título original (2023): *La danza de las luciérnagas. Vivir, pasar y morir en la frontera del Bidasoa*

Autoría: Ignacio Mendiola Gonzalo

Prólogo: Marie Cosnay

Fotografía interior: *En las vías del tren* (Fernando de la Hera). CC 4.0 BY

Primera edición: noviembre de 2024

Diseño de portada: Koldo Atxaga Arnedo

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Calle Mayor 54-56
31001 Iruñea-Pamplona
editorial@katakarak.net
www.katakarak.net
[@katakarak54](https://www.instagram.com/katakarak54)



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra solo con fines no comerciales. No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-10316-05-8

Depósito legal: NA 2121-2024

Impresión: Gráficas Alzate

ÍNDICE

NOTA DE LA EDITORIAL	15
PRÓLOGO (Marie Cosnay)	17
INTRODUCCIÓN. ACERCARSE A LA FRONTERA DEL BIDASOA	21
PARTE I. EL ENCUENTRO FRONTERIZO	41
1	
LA IRRUPCIÓN DEL CUERPO-FRONTERA	47
1. Los cuerpos desubicados que nos interpelan	49
2. La aventura de la huida	57
PARTE II. BATIR LA FRONTERA	71
2	
CIERRE DE FRONTERAS	77
1. La gestión (i)legal del cierre fronterizo	79
2. La frontera racializada	92
3	
EL DESPLIEGUE DEL SER-CENTINELA	101
1. El teatro del hostigamiento fronterizo	103
2. La geografía del miedo	123

4	
LA MUERTE EN Y POR LA FRONTERA	133
1. Sentir (de nuevo) la muerte.....	135
2. Los cuerpos sin vida.....	147
PARTE III. ABRIR LA FRONTERA.....	157
5	
SENTIR LA INJUSTICIA DE LA FRONTERA RACIALIZADA.....	163
1. La sensibilidad herida.....	165
2. Acercarse al cuerpo-frontera (que siempre es alguien)	174
6	
LA ACOGIDA SOLIDARIA EN (TORNO A) LA FRONTERA:	
LA DANZA DE LAS LUCIÉRNAGAS.....	183
1. La solidaridad antes de la frontera	188
2. La solidaridad después de la frontera.....	205
7	
LA SOLIDARIDAD QUE PERSISTE	215
1. Ante las carencias institucionales.....	217
2. Pese al hostigamiento policial	230
PARTE IV. CO-HABITAR LA FRONTERA	241
8	
LA PRÁCTICA ÉTICO-POLÍTICA DE LA ACOGIDA	247
1. La tensión (insoslayable) de la hospitalidad	249
2. Más allá de la integración.....	256
CONCLUSIÓN: DANZAR LA FRONTERA.....	265
AGRADECIMIENTOS	271
BIBLIOGRAFÍA.....	273
ANEXO I (ENTREVISTAS REALIZADAS).....	277





A Aita.

Que se fue entre mis viajes a la frontera.

Desde el eco de un deseo que exige no asumir la injusticia.

La danza de las luciérnagas, ese momento de gracia que resiste al mundo del terror, es la cosa más frágil y fugaz.

Georges Didi-Huberman, Supervivencia de las luciérnagas

*Para mí mis danzas
mis danzas de negro malo, la danza rompe la argolla
la danza salta-prisión
la danza es-bello-y-bueno-y-legítimo-ser-negro.*

Aimé Césaire, Retorno al país natal

Yo no creería más que en un dios que supiese bailar.

Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra

NOTA DE LA EDITORIAL

HERMENÉUTICA DEL BIDASOA

«Querer» nos abrasa y «Poder» nos destruye; pero «Saber» constituye a nuestro débil organismo en un perpetuo estado de calma.

Honoré de Balzac

El río Bidasoa es una de las fronteras interiores del espacio Schengen de la Unión Europea. Las fronteras, como las describía Étienne Balibar, se componen hoy en día de cierta «polisemia» y «heterogeneidad», a pesar de lo cual, «su naturaleza hipotética y ficticia no las hace menos reales». En este caso, cuando decimos *reales* podríamos constatar automáticamente que también son mortales. Mortales en dos sentidos: generan muertos pero, además, por el temor a morir, generan vidas poco deseables para las personas que no se atreven a cruzarlas y deambulan por la ribera.

La frontera genera en el vecindario de ambos lados un efecto de extrañeza que les lleva a pensar que su realidad es una anomalía. Porque toda frontera se relaciona con el resto de territorios no-fronterizos como la excepción se relaciona con la regla. Sin embargo, como el ejercicio literario de Ignacio Mendiola muestra, la frontera es un lugar que hoy se extiende, con durezas graduadas, a lo largo de todos los recorridos posibles de todos los territorios del mundo que quedan dentro de las fronteras. Así, la frontera de Ceuta llega hasta el control de la policía urbana de Barcelona contra los vendedores ambulantes. La frontera del Bidasoa llega a los comedores solidarios que monta la gente de Donostialdea porque el ayuntamiento no hace nada cuando centenares de personas que viven en su municipio no tienen qué

comer. La frontera de Lampedusa llega a los bosques de Calais, a sus campamentos, a las razias de la policía que obedecen órdenes de gobiernos progresistas.

En la Europa de hoy, todo territorio, urbano o natural, es una frontera para quien no tenga un pasaporte en curso, la piel suficientemente clara y los códigos de vestimenta adecuados. A su vez, las fronteras son prácticamente inexistentes para quien cumple las normas; incluso fuera del espacio Schengen.

Este libro lo componen fuentes orales, visuales y escritas de distinto orden: desde la teoría política sobre la cuestión policial hasta los testimonios de personas próximas al paso del Bidasoa. *La danza de las luciérnagas* pasa a formar parte de la línea que, sobre las fronteras, el racismo y el poder policial estamos trabajando en esta colección, junto con otros libros, más vinculados al ensayo político, como *Qué es el antirracismo* y por qué significa anticapitalismo de Arun Kundnani; *Maderos, chusma y orden social* y *Poder de la guerra, poder policial* de Mark Neocleous; *Qué hace la policía. Y cómo vivir sin ella* y *Gasear, mutilar, someter* de Paul Rocher o testimonios de frontera como *El cirujano y el pastor* de Meg Ostrum.

Te abandonamos ahora en la orilla, en ese lugar que los judíos cruzaron huyendo en el siglo XVI, donde cientos de portugueses se ahogaron en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado queriéndose salvar de la epopeya colonial y la dictadura militar, en los puentes hacia el abismo.

Pamplona-Iruñea
Noviembre de 2024

PRÓLOGO¹

La «ruta española» de quienes viajan sin derecho a ello (en busca de aventura o de refugio) tiene poca difusión en los medios, al menos en Francia; la ruta mediterránea oriental tiene mucha más. No pretendo, ni estoy capacitada para comprender por qué, desde el lado francés, resulta más fácil mirar hacia el valle del Roya, entre Italia y Francia, a Brianzón o a Calais, a las puertas de Gran Bretaña.

Si la ruta que denomino «de España» (con salida desde las costas de Marruecos, de Argelia, Mauritania, Senegal, pasando por las islas Canarias) es poco conocida, todavía es menos conocido y está menos documentado lo que sucede entre Hegoalde e Iparralde (Euskal Herria sur y norte), entre España y Francia, es decir, por encima del río Bidasoa.

En un año han muerto aquí, debido a los controles franceses y a los puentes que separan administrativamente ambos países del espacio Schengen, nueve personas.

Cuando comprendieron que había ocurrido lo impensable, los padres de la primera víctima conocida, Yaya Kamaroko, exclamaron, desde su pueblo de Costa de Marfil: «¡Pero si no hay mar entre España y Francia!» Habían sabido que su hijo y hermano había sobrevivido al Atlántico. Yaya había escapado de milagro, tras varios días en el mar, de esa primera y trágica frontera. Había caído donde, según ellos, ya era imposible caer, en Europa.

...

1 Este prólogo ha sido traducido por Karnele Alberdi Urkizu.

A modo de prólogo al hermoso trabajo, tan necesario, de Ignacio Mendiola, *La danza de las luciérnagas*, me gustaría mostrar una imagen.

El 29 de octubre de 2020, el gobierno francés se aprovechó, por así decirlo, de un drama: un joven gravemente perturbado acaba de abandonar la isla de Lampedusa y mata, en Niza, a un sacerdote. Se decreta el estado de alarma en Francia, invocando la amenaza terrorista, los tres puentes que unen Hegoalde e Iparralde se cierran herméticamente, los autobuses se controlan sistemáticamente. Los acuerdos de Schengen permiten hacerlo durante seis meses. Más allá de esos seis meses, la amenaza tiene que *continuar* para que se prorrogue el control. El Tribunal de Justicia de la Unión Europea (TJUE) decreta, en abril de 2022, que renovar el restablecimiento de controles en las fronteras internas es ilegal en esas circunstancias, pero el Consejo de Estado francés lo ratifica.

Cuando el derecho internacional, en este caso europeo, no se hace valer. Cuando clamas en el desierto.

Desde inicios de 2021, los puentes son, por tanto, infranqueables, los controles incesantes, y, más que amenazas terroristas, lo que Francia recibe son jóvenes viajeros sin visado, llegados de África occidental y de Marruecos, retenidos hasta entonces en las islas Canarias. Estas no se han convertido, como lo hicieron las griegas bajo la presión europea, en cárceles. Qué más da: Francia cierra el paso en Hendaya, en Béhobie, se escuda en el terrorismo y tira de pensamiento mágico: lo que no se ve, no existe. Que España se las apañe.

Cuando ya nadie puede pasar, la gente sigue pasando, aquí, como siempre: asumiendo riesgos, cada vez más riesgos. Visto desde Hegoalde (País Vasco español), si caminas vadeando los guijarros del río, de pronto te encuentras en la orilla de enfrente. Error, o espejismo, es en la Isla de los Faisanes donde desembarcas. Lo más difícil está por hacer. El agua corre alta, al otro lado. Con marea alta, las corrientes son fuertes.



Es 21 de marzo de 2021. Vincent y yo llegamos a Béhobie. Tenemos por costumbre hablar con los policías franceses que, en su garita en medio del puente, juegan con el móvil. «Un día os

tocará a vosotros, vuestros hijos tendrán que huir de su país. O los hijos de vuestros hijos». «Puede», responden los policías, sin agresividad. Casi todos añaden que preferirían otro destino pero que solo hacen su trabajo.

Entonces se produce la imagen. En el puente entre Behobia y Béhobie, como siempre, nuestros policías franceses, su garita, sus coches, su trabajo y sus controles. Nada ha cambiado. En el agua, debajo de nosotros, en ese mismo momento, un revuelo que capta nuestra atención: los policías de la Ertzaintza se tiran al río. Se zambullen, vuelven a subir, vuelven a empezar. Nos acercamos. Han sacado del Bidasoa uno de esos hatillos con los que los grandes aventureros del sur hacen su viaje prohibido. Luego sacan un cuerpo. Lo cubren con una sábana. Nos quedamos en la orilla francesa del río. Vemos a los policías franceses, erguidos en mitad del puente, y vemos a los policías del otro Estado miembro y vecino, en el agua. Los unos han provocado el drama que los otros no pueden reparar. Cada uno «hace su trabajo» como dirán más tarde, cuando, tras el *shock* y la confirmación de que es efectivamente un joven al que se prohíbe circular, vamos a pedir a los policías franceses del puente que bajen la mirada, aquí, hacia abajo, hacia las consecuencias de sus actos. Ya ha llegado una ambulancia; trasladan el cuerpo amortajado al instituto médico forense de Donosti.



Otra imagen. En el momento en el que escribo estas líneas, a principios de noviembre de 2024, hemos visto el agua precipitarse y desbordarse en la región de Valencia. Sabemos de los cuerpos atrapados en los túneles. Sabemos de la penuria. Las casas destruidas. Sabemos que pueden desencadenarse epidemias a golpe de cuerpos no enterrados. Ya van 214 muertos. ¿Cuántos desaparecidos? Porque sí, aquí estamos, en Europa, buscando a nuestros muertos, llorando a nuestros desaparecidos.

Sabemos que esta crecida repentina, irruptiva, es de las que nos prometen los próximos años, en España y en otros lugares. Constatamos que no son las «olas» migratorias y las «mareas» de refugiados las que nos ahogan en Europa. Nos damos cuenta de que no hemos pensado en nada de lo que sin

embargo veíamos venir. El cambio climático, y los desplazamientos que evidentemente traerán aparejados, son las cuestiones cardinales de nuestro tiempo.

En lugar de eso, hemos cerrado los ojos, controlando espacios de frontera cada vez más pequeños. Peor aún: mientras el mundo entero, con pocas excepciones, buscaba chivos expiatorios y nuestros gobiernos se volvían cada vez más racistas y antidemocráticos, no hemos sabido hacer, desde la izquierda, del *refugiado*, del *desplazado forzado*, la figura central del siglo XXI, como el XIX creó aquella, internacional, del «proletario».

Esa figura del *desplazado forzado*, que es representada como el otro, el *extranjero* que llega por oleadas u *hordas*, y que puedo temer u olvidar, según me convenga, es la mía. Es la nuestra, en un futuro compartido que ya es presente.

Las *luciérnagas* de Pasolini, a poco que entreabramos los ojos, alumbran aún nuestro camino, tiemblan, titilan, estoy segura: son las luces frágiles de los pueblos que quieren. Ignacio Mendiola las hace danzar, porque nos permite saber, y saber, juntos, es empezar, o volver a empezar, a tener esperanza.

Marie Cosnay

Bayona, noviembre de 2024



INTRODUCCIÓN

ACERCARSE A LA FRONTERA DEL BIDASOA

Pasar. Pasar cueste lo que cueste. Mejor morir que no pasar. Pasar para no morir en este territorio maldito y en esa guerra civil. Haber huido, haberlo perdido todo. Pasar para intentar vivir aquí, donde la guerra es menos cruel. Pasar para vivir como sujetos de derecho, como simples ciudadanos.

Georges Didi-Huberman, *Pasar, cueste lo que cueste*

Desde hace unos años la frontera me atrapa. Leo sobre cuestiones diversas que tienen que ver con esas líneas trazadas en los mapas que permiten dividir estados; líneas que a veces se ven en muros, vallas, puestos fronterizos, controles de seguridad, pero otras tantas, la mayoría de las veces, no se ven en su plasmación material y quedan desdibujadas, a modo de proyecciones espectrales que atraviesan las geografías. Me adentro en la antropología, la sociología, la filosofía, el derecho o la historia, buscando análisis sobre las fronteras, elementos que me permitan seguir problematizando esta realidad cada vez más omnipresente. Leo literatura ambientada en espacios fronterizos, veo películas, documentales que analizan las problemáticas que surgen cuando la frontera se impone, me aproximo al arte que la (re)imagina de formas diversas. Me acerco a la frontera misma, camino en torno a ella, sobre ella, la observo, la cruzo.

Me acerco a la frontera desde la sensación de que se está expandiendo, imprimiendo su presencia de un modo indeleble en geografías y cuerpos, convirtiéndose en la actualidad, o acaso siempre fue así, en una de las manifestaciones más acuciantes de lo político. Decir que la frontera se expande exige ya, desde

el inicio mismo, asumir que la realidad que inaugura se proyecta mucho más allá del espacio de esa fina línea que demarca la soberanía estatal. La frontera es una línea, pero es mucho más que una línea. Sería mejor hablar de geografía fronteriza para designar la realidad abigarrada que se abre con y desde la frontera: el modo en que se traza sobre el espacio, atravesándolo, pero también el propio espacio que se crea para mantener la frontera, para ejercer la labor de control que se le presupone y demanda. Porque la frontera no es una construcción ya acabada: hay todo un trabajo fronterizo cotidiano que hay que reiniciar continuamente para mantenerla, para afianzarla. El trabajo fronterizo esculpe los contornos difuminados de eso que podríamos llamar ya, en este comienzo, «mundo-frontera», un mundo afectado por la presencia de lo fronterizo, un mundo que se (re)configura continuamente por el hacer fronterizo. Y ahí la cuestión ya no es tanto, o no solo, dónde está frontera, sino lo que (nos) hace y hasta dónde llega.

Me acerco a la frontera para preguntarme sobre el modo en que ahí acontece lo político, sobre el mundo que se crea en este reforzamiento de lo fronterizo que ha dejado atrás aquellas demandas de un mundo globalizado sin fronteras. Ahí, tejiendo lo político, nos encontramos con una amalgama de dimensiones que no siempre es fácil de poner en relación. Nos encontramos con el discurso que legitima el fortalecimiento de la frontera, con las tecnologías de control que la recubren, con las leyes que la regulan, con la economía específica que se activa, con sus (in)sensibilidades, con los cuerpos ilegalizados que las atraviesan furtivamente, con los cuerpos policiales que la vigilan, con los cuerpos que se solidarizan con el sufrimiento que la frontera instaaura, con los cuerpos sin vida que la frontera deja por unas geografías que no tienen límites. Sugerir que en la actualidad la frontera se ha convertido en una de las manifestaciones más reseñables de lo político tan solo viene a subrayar la hondura que su quehacer comporta, su incuestionable relevancia a la hora de producir, en esa amalgama que imbrica las dimensiones arriba aludidas, todo un conjunto heterogéneo de espacios, cuerpos y sentires.

Acercarse a lo fronterizo es entrar en esa amalgama para inquirir en lo que hace, en lo que nos hace, para interrogar las

razones que llevan a lo fronterizo a establecer categorizaciones a través de las cuales se establece la posibilidad misma de pasar o no una línea que divide estados. La fría violencia de la normatividad vigente disecciona a quien llega, a quien quiere llegar, ubicándolo en posicionamientos diversos. Algunas personas pasarán, otras no, otras se quedan a la espera. Desde ahí, la imagen del muro, de la fortaleza (europea), si la tomamos como diagnóstico definitivo, es más efectista que real. Es mejor analizar las posibilidades de cada frontera, los filtros que habilita, las clasificaciones que establece: ¿a quién deja pasar cada frontera? Y, en el envés de esa pregunta, ¿qué hacen aquellas personas que no tienen permitido el paso? ¿Qué caminos toman? ¿Cuál es el espacio de aquel a quien solo le queda perseverar en el pasar porque no puede volver atrás? Porque, para algunas personas, solo queda pasar, seguir pasando. La prohibición del paso nos abre a una realidad paralela por la que transita aquella persona a quien no se le da paso: lo que le pasa a quien no puede pasar. Lo sabemos: cuando la frontera no deja pasar el escenario que abre no es necesariamente el de la inmovilidad. Ésta a veces se da, pero junto a ella, abriendo geografías azarosas, está la movilidad furtiva que busca huir de la prohibición que impone el filtro.

El filtro, por ello, se constituye en un mecanismo jurídico, pero también político y simbólico, que establece mecanismos de inclusión y exclusión. Junto al hecho de poder pasar, anudado de formas diversas, irrumpe el reconocimiento de una serie de derechos, repartidos desigualmente, que posibilitan la concesión de permisos temporales, de figuras de protección internacional, acaso la obtención ulterior de la ciudadanía. Pero poder pasar en ningún caso nos abre a la ficción de entrar a formar parte de una población homogénea sustentada en la igualdad de derechos y oportunidades: la frontera irrumpe también hacia el interior de los estados estableciendo mecanismos de exclusión y diferenciación que se propagan por lo laboral, por el acceso a la sanidad o la vivienda. Sin embargo, el poder pasar constituye al menos un grado mínimo de reconocimiento que posibilita no tener que transitar por toda una trama de geografías inciertas y hostiles en las que habitan esos cuerpos que están marcados por el rechazo incondicional.

Me interesa especialmente lo que surge en torno a esa persona que recibe la negación de pasar la frontera, esa realidad que podemos llamar «cuerpo-frontera», el cuerpo que habita el mundo-frontera, el cuerpo precarizado hasta el extremo que surge de las categorizaciones y exclusiones que crea el mundo-frontera, el cuerpo maltratado que habita en el envés del cuerpo reconocido, de esa ciudadanía que puede moverse por los puestos fronterizos esgrimiendo la documentación requerida. Para el cuerpo-frontera todo es frontera, la vivencia encarnada de una negación que le excluye de la dignidad. El cuerpo-frontera, desde sus diferentes posicionamientos de edad, género, origen, orientación sexual, creencia religiosa o activismos políticos, emergiendo desde esa amalgama heterogénea que le recorre, siente que el mundo-frontera está hecho para herirle, que la frontera se ha incrustado violentamente sobre su piel, que la frontera le (per) sigue allí donde vaya.

Me acerco a la frontera desde el impacto que me provoca la presencia del cuerpo-frontera, ese cuerpo múltiple impregnado de exclusiones y violencias que expelle el hacer fronterizo. Ese cuerpo que afirma cotidianamente, pertinazmente, que la imposibilidad de pasar una frontera no quiebra la necesidad, la urgencia de ir hacia esa frontera que le niega y expulsa. El impulso de querer pasar se mantiene y ahí, acechando a ese deseo, alimentándose de violencias simbólicas, físicas, de exigencias económicas, de normas excluyentes, de tecnologías de control, de dispositivos militares y policiales, la frontera se sale de la línea y se propaga por geografías diversas para detectar ese cuerpo cansado que arrastra el impulso de querer pasar. Detectar el cuerpo-frontera, contenerlo, detenerlo, ahuyentarlo y, si llegara el caso, abatirlo. La frontera se expande así para anticipar la llegada de quien, pese a todo, quiere pasar: se tecnologiza, se militariza, se externaliza. El mundo-frontera es, al menos en parte, el mundo pensado y construido para (per)seguir al cuerpo-frontera.

Hay frontera donde un policía armado, sobre la línea misma, esgrime una norma fría que dice que no, que tú, por ser quien eres, por venir de dónde vienes, no puedes pasar. Y hay frontera en el deambular precarizado, lleno de peligros, que se imprime en los cuerpos de quienes quieren pasar, atravesándolos, haciéndoles sentir la exclusión mucho antes de que puedan

llegar a ver una frontera material. La frontera se convierte así en un espectro que se enmaraña con desiertos, mares, ríos o montes. Porque para llegar a la línea hay que pasar necesariamente por ahí, precisamente por ahí por donde, a veces, apenas se puede pasar, por donde nadie pasaría de poder evitarlo. La frontera recorre esas geografías inhóspitas, reproduce cotidianamente las exclusiones sobre las que se erige, y dice continuamente a quien, pese a todo, se empeña en pasar por ahí que no, que tú, precisamente tú, no puedes pasar. Y en el sufrimiento cotidiano que se imprime en los cuerpos por habitar en la exclusión, comunicada de forma directa o indirecta, la frontera exhibe impudicamente su insensibilidad constitutiva, la violencia multiforme e impune que puede llegar a asumir y ejercer.

La frontera me atrapa por eso. Porque nos interpela (o debería hacerlo), arrojándonos sin miramientos ante un espejo en el que podemos ver (si queremos ver), el fondo violento de nuestra cotidianidad pacificada, el modo en que el cuerpo-frontera emerge como la producción con-sentida de un mundo-frontera que se quiere necesario e incuestionable; y verlo sin complacencias, con una crueldad que asusta. Las preguntas, entonces, se agolpan, encadenándose, inquiriendo en cómo hemos llegado a estos extremos, en cómo eso se consiente, en cómo es posible habitar su insensibilidad impúdica e impune, en cómo nos podemos sustraer de su hechizo infame. Preguntarnos, entonces, qué hacemos con lo fronterizo, con esta realidad cruenta que está (por) aquí, porque quizás la línea fronteriza está lejos, pero los cuerpos-frontera ya están (por) aquí, nos rondan, los vemos por las calles, por los caminos. Y preguntarnos, no solo a modo de una reflexión genérica sobre esa frontera que se expande, sino también por la inmanencia en la que acontece cada frontera, lo que sucede *por aquí*, aquí donde acaso nos podemos sentir más directamente interpelados. Esto es, preguntarnos por lo que le sucede a esa multiplicidad de cuerpos-frontera cuando irrumpen en nuestros espacios.

La frontera me atrapa desde la rabia que irrumpe al contemplar el modo en que se han ido naturalizando y banalizando sus violencias constitutivas, desde el rechazo incondicional a aceptar una lógica política que demanda su presencia inexorable para protegernos de una supuesta amenaza externa. Pensar la

frontera es pensar el sustrato violento que palpita en la ficción de un orden social que se presenta como garante de los derechos humanos. Y no se trata de afirmar que esos derechos hayan quedado dinamitados, que la violencia fronteriza atraviesa todos los resquicios de nuestra cotidianidad. No hay necesidad alguna de dictámenes grandilocuentes cuya supuesta efectividad se diluye en su contraste con los hechos. Se trata de pensar las realidades específicas que se abren con lo fronterizo, el horror que destilan, las geografías que abren, los cuerpos que las sufren y el modo en que hemos asumido convivir con todo ello, integrándolo en nuestro paisaje ético-político. De la frontera me atrapa su violencia estructural y la vergüenza de su normalización, el preguntarme cómo sigue siendo posible que ese violento despliegue fronterizo pueda proseguir entre tanto silencio cómplice, a pesar de las voces que narran su ignominia, de los relatos que nos llegan, de las muertes y los cuerpos mutilados que no dejan de producirse.

Desde ahí me acerco a la frontera, a lo que pasa en la geografía fronteriza que recorre el mundo, a ese mundo-frontera que produce cuerpos-frontera.

Y ahora voy a una frontera.

A una frontera cercana a Bilbao, mi lugar de residencia. A una frontera que, como tantas fronteras, posee su propia historia de controles policiales, de tránsitos furtivos, de contrabandos, de *mugalaris* (ese ser de la frontera que conoce los caminos, los rincones en los que quedar agazapado, las formas de eludir los controles), de personas que históricamente la han atravesado huyendo de la pobreza, o del horror del franquismo y el nazismo, o de las persecuciones policiales que se producen en torno al conflicto armado que atraviesa al País Vasco hasta la disolución de ETA.² Una frontera que a veces se ha hecho visible en las arquitecturas de control más o menos estables que se levantan para examinar el tránsito y habilitar o no el paso, pero también, más allá de su propia visibilidad, junto a ella, en sus aledaños, se (re)crea toda una geografía en donde la línea fronteriza se desdibuja en un paisaje rural de montes y municipios diseminados.

2 Para sumergirse en esas historias que recorren el Bidasoa puede consultarse el ensayo de Eneko Aizpurua (2020), *Bidasoan gora*, o la reconstrucción de las dinámicas del contrabando elaborada por Rosa Arburua (2011), *Gau lana. Kontrabando Bidasoa aldean*.

Me acerco a la zona fronteriza del Bidasoa, a un río en torno al cual se traza una frontera que separa España de Francia, que escinde el País Vasco en su extremo occidental en dos geografías, Hegoalde (el lado sur) e Iparralde (el lado norte), que se miran de frente tejiendo vínculos diversos, componiendo una geografía afectiva común. Me acerco a esta geografía porque aquí también ha irrumpido el mundo-frontera. La historia es la misma que sucede en otras geografías. Otra vez la misma historia que nos golpea ahora en la inmediatez de lo local, con sus propias peculiaridades, sus espacios, sus actores, sus formas de pensar, hacer y sentir. La trama de esa historia, en sus rasgos más genéricos, se podría contar casi de un plumazo, un suspiro en el que ver desde lo local la ignominia de lo fronterizo.

Esa historia, que luego iremos desgranando, viendo los matices que se agolpan, nos dice que a pesar de que la zona del Bidasoa es parte constitutiva del espacio europeo Schengen (ese espacio que desde 1995 posibilita la libre movilidad para las personas y para las mercancías que se encuentran en su interior), el Estado francés, mayormente a partir de 2018, pero también antes, establece controles fronterizos que impiden el paso a personas migrantes que carecen de la documentación que se les requiere. La frontera, esa frontera que se había diluido en un tránsito laboral, lúdico, cotidiano, que permanecía, pero no se sentía como tal, irrumpe de nuevo. Y se empieza a sentir. Y se quiere hacer sentir. La policía francesa se desplaza a la línea fronteriza, instala garitas en los puentes de Santiago y Behobia que conectan Irun y Hendaia,³ vigila el peaje de la autopista AP-8 ubicado a la altura de Biriatu que sirve de entrada a Francia, y extiende su control en el interior de Hendaia, vigilando tanto las inmediaciones de las estaciones del tren contiguas (la llamada estación del topo que conecta con Gipuzkoa y la estación de largo recorrido que permite ir hasta París), como la zona deportiva portuaria en la que un pequeño barco enlaza con Hondarribia. Algo más tarde, en 2021, se cerrará el puente Avenida, de carácter peatonal, que está ubicado al lado del puente de Santiago.

3 Los nombres de las localidades citadas aparecerán en euskera.



Mapa de la frontera entre Irún y Hendaia

A modo de centinelas (y esta palabra, lo veremos, no es casual) que guardan las instalaciones militares, los cuerpos policiales se apostan sobre la frontera y la vigilan, piden selectivamente documentación para volver a ejercer el filtro que discrimina quién puede pasar y quién no. Pero también, en el lado francés, se empiezan a mover más allá de la línea fronteriza, inspeccionan los caminos, los lugares cercanos a la frontera en Hendaia, recorren los municipios de Biriato y Urruña, llegan hasta Sara buscando a las personas migrantes que han pasado a Iparalde. Y así, como no podía ser de otra forma, el mundo-frontera que irrumpe en el Bidasoa comienza a producir sus propios cuerpos-frontera, esos cuerpos que ya se ven por aquí, que a su manera se acoplan a la frontera del Bidasoa de formas diversas: llegando, esperando, pasando furtivamente por donde pueden, cruzando un río, caminando. Los cuerpos migrantes se acercan a la frontera, miran por dónde pasar, perseveran, pasan. A veces son interceptados y devueltos. Y vuelven a intentar pasar. Y en el intersticio entre el mundo-frontera y el cuerpo-frontera, abriendo sus propios espacios y tiempos, se activan movimientos de solidaridad que se confrontan a la hostilidad policial. La solidaridad se teje a ambos lados de la frontera, se trazan hilos, se habla. Se componen redes de acogida en donde el objetivo

principal, lo veremos, es humanizar las geografías de paso de las personas migrantes y ello incluye, desde Irun, entre otras tareas, recibir a las personas migrantes, acogerlas, acompañarlas al centro que la Cruz Roja posee en esta ciudad fronteriza (en el que se permite, si se cumplen una serie de condiciones, estar durante tres días), ofrecer otras alternativas si la Cruz Roja no les admite y, finalmente, darles indicaciones para que el cruce fronterizo no conlleve riesgos. Al otro lado de la frontera, en Iparralde, la solidaridad se materializa en ayudar a que las personas migrantes lleguen —en un contexto de hostigamiento policial— a un centro que hay en la ciudad de Baiona, el centro Pausa, en donde pueden quedarse también, en principio, hasta tres días. Después, el viaje, con sus incertidumbres, prosigue, ese viaje de los cuerpos-frontera, que saben que a veces la frontera no acaba nunca, atravesados por la exclusión, por la fría violencia banalizada.

Y esa es la historia contada de un plumazo. Lo que vemos en tantos otros lugares: el mundo-frontera que irrumpe para enfrentarse al cuerpo-frontera.⁴ A esta frontera me acerco para ver qué hay en los entresijos de esta historia tantas veces repetida, los detalles que hacen que esa historia emerja de nuevo aquí y ahora, pero con otro rostro que deja traslucir sus peculiaridades. Porque siempre hay detalles propios que hablan de los actores implicados, de la cantidad de personas que pasan, de las geografías en las que todo ello irrumpe. Detalles que hablan de las

4 El impacto que genera lo que está sucediendo en el Bidasoa se plasma en una gran variedad de artículos, informes y noticias de prensa. Destacaría los informes *Vidas cruzadas en la frontera de Irun. Necesidad de apoyo psicosocial a las personas migrantes en tránsito* (2023), realizado por Eva Aranguren (SOS Racismo Gipuzkoa) y, asimismo, *Contrôles migratoires à la frontière franco-espagnole: entre violations des droits et luttes solidaires. Observations des pratiques des forces de l'ordre et des initiatives locales d'accueil des personnes exilées (2019-2022)*, enmarcado en el proyecto de observación de las fronteras CAFI en el que han participado Amnesty International France, La Cimade, Anafé, Médecins du Monde y Médecins Sans Frontières. Además, en un plano audiovisual, habría que aludir a los reportajes «Vivir en la muga», dentro del programa *360°* de ETB2 (2020), «Mugan», en el programa de ETB1 *Ur Handitan* (2021) y «Bienvenidos al norte», emitido en el programa *Salvados* de la La Sexta (2024). Destacaría igualmente el podcast de Cristina Tapia *Harresi Ikusezina* (2022) y el documental corto *Azken saiakera*, realizado por Marina Perosanz, Natalia Berridi y Yurena Carrero, estudiantes de comunicación audiovisual en Mondragón Unibertsitatea (2023). Por último, y por la mayor repercusión que ha tenido, es obligado hacer referencia al documental *Bidasoa (2018-2023)*, dirigido por Fermín Muguruza (2023).

particularidades de cada violencia fronteriza, de la solidaridad, de las muertes que afloran. Porque aquí también hay muertes.

En esta historia, como en todas, se podrían seguir varios de esos hilos que componen la madeja de lo que aquí sucede, hilos que nos llevarían, por ejemplo, a analizar las razones que subyacen a la migración que pasa por el Bidasoa, las rutas que se han empleado desde la salida de los lugares de origen; las violencias que se han sufrido; la génesis y dinámicas internas de funcionamiento que subyacen a la conformación de las redes de solidaridad a ambos lados de la frontera; la producción de una cultura y un hacer policial que se proyecta en el control de las personas migrantes; la trama jurídica que regula las posibilidades del paso fronterizo; la existencia de redes diversas en el Bidasoa que con mayor o menor organización interna, (a veces incluso a título individual), pasan personas migrantes al otro lado de la frontera (o las engañan sin pasarlas realmente); el tipo de respuestas institucionales que se dan ante la presencia de este flujo migratorio o, por último, el futuro de esos cuerpos migrantes una vez que prosiguen su viaje desde Baiona. Hilos diversos que bien podrían constituirse, cada uno de ellos, si los recorriésemos con detenimiento, en los ejes centrales de investigaciones específicas.

Sin embargo, en el modo en que me acerco a lo que está sucediendo en el Bidasoa, me interesa sobre todo incidir en el hecho mismo de la irrupción de los cuerpos-frontera y su paso por la geografía fronteriza del Bidasoa: hacer del propio acto de pasar el eje central del relato, las formas de pasar, lo que les pasa, lo que nos pasa. Un paso muchas veces fugaz, que rara vez se dilata más allá de unos pocos días, y que a veces pueden ser horas. Pero en ese pasar, cuando lo vemos con detalle, hay todo un mundo que surge, un mundo que se puede intentar reconstruir recogiendo algunos elementos que salen de esas dimensiones antes aludidas, incorporando otros. Cuando se mira de frente la hondura que subyace a ese pasar, cuando la mirada se posa en esos detalles que emergen, esa historia que parecía que se podía contar de un plumazo, irrumpe como la trama de un relato denso que exige su tiempo, como si ese mirar requiriese de pronto empezar a transitar, poco a poco, con paciencia, por una madeja de hilos diversos que hay que poner en relación. Y ahí, con una

mirada pausada, que se detiene y escudriña ese paso fugaz, va emergiendo el rostro específico que el mundo-frontera adquiere en el Bidasoa.

Me acerco a esta frontera, al Bidasoa, en un momento histórico en el que la frontera se ha hecho visible, el control ha vuelto, el brazo policial se levanta, inquiere, pide papeles, examina, retiene, expulsa. Y la policía, los distintos cuerpos policiales, incluso el ejército, empiezan a moverse por las inmediaciones de la línea fronteriza persiguiendo a esos cuerpos obstinados que persisten en su querer pasar. Me acerco atraído por lo que oigo, por eso que tantas veces he leído o visto en otros lugares y que ahora irrumpe en un espacio que me resulta cercano y conocido. Me acerco para saber más, para entrar en los entresijos de lo que está sucediendo, para escuchar y conversar.

Empiezo a ir a la zona del Bidasoa, de forma ya más asidua, en septiembre de 2021. La mayor parte de las veces solo, en coche, aprovechando que la distancia de en torno a hora y media desde la ciudad en la que vivo, Bilbo, me permite hacer cómodamente viajes en el día. Voy fundamentalmente entre semana, cuando no tengo que dar mis clases de sociología en la Universidad del País Vasco, cuando los cuidados familiares lo permiten. Desde mi posición privilegiada de estabilidad laboral y económica me acerco a una geografía de hostigamiento policial y exclusión racista. Cruzo la frontera sin que la policía me interpele. Nunca lo hace. Empiezo a recorrer de nuevo esos lugares que en gran parte ya conocía, pero ahora con otra mirada, atenta a lo que sucede en (torno a) los puestos fronterizos. Camino por las riberas del Bidasoa en Irun y Hendaia, por los municipios de Biriatu y Urruña, por las inmediaciones de Endarlatsa, por esta zona montañosa surcada por la frontera, me acerco al monte Larrun, al Manttale, al Xoldokogaina, recorro de nuevo tramos de la ruta de la Red Comète (esa ruta que, en el marco de la II guerra mundial, sirvió de apoyo a aviadores aliados derribados y a otras personas que huían del nazismo, para llevarles, a destinos diversos como Portugal o también, a través de Francia y luego España, hasta Gibraltar). Paseo también por la ruta de Intzola donde, en un proyecto de intervención paisajística llevado a cabo por el fotógrafo Asier Gogortza y el bertsolari Odei Barroso, unos versos inscritos en tabloncillos que cuelgan de los árboles que se pregun-

tan: «Muga bat omen dago, muga bat baina non?» [Parece que hay una frontera, una frontera, pero ¿dónde?] y «Nor pasatzen den eta zer gelditzen den hor» [Quién pasa y qué se queda ahí].

Por ahí camino. Por ahí me pregunto dónde está la frontera, quién pasa y qué es lo que se (nos) queda viendo ese pasar, cómo nos quedamos con lo que pasa en la frontera. Camino por la frontera no por mero divertimento sino porque creo que es importante conocer los espacios de los que aquí se habla, la forma que adquiere esta zona fronteriza, los caminos por los que surgen tanto los cuerpos migrantes que rondan la frontera para abrirse paso como los cuerpos policiales que baten la frontera para cerrar el paso.

Me acerco para hablar con las redes de acogida que han comenzado a movilizarse, a tramar redes de solidaridad con las personas migrantes a ambos lados de la frontera. Empiezo a conocer más de cerca las dinámicas de funcionamiento del movimiento que surge en Irun en 2018, Irungo Harrera Sarea, [Red de Acogida de Irun] y también los que se dan al otro lado de la frontera, en Iparralde, principalmente en torno a Bidasoa Etorkinekin [Bidasoa con las personas migrantes] y, en menor medida, Diakité y Etorkinekin.⁵ Para mí, que no hablo francés, el euskera, esa lengua que atraviesa la frontera sin pedir permiso, me permite realizar el trabajo de campo y escuchar los discursos que impulsan esas redes y las acciones que realizan. De la frontera, decía antes, te puede atrapar el espanto, pero también te puede atrapar, como sucede aquí, la potencia del gesto ético-político de la implicación desinteresada con las personas migrantes, la activación de una solidaridad transfronteriza. El hacer y el sentir solidario constituye el núcleo principal de las voces que atraviesan este ensayo. Voces que arrastran el eco de experiencias pasadas y el diálogo que, más o menos formalizado e intenso, se teje con otras solidaridades que actualmente se dan (al menos para lo que aquí nos atañe más directamente) en la frontera sur española, en las Islas Canarias, en la frontera alpina con Italia o en la zona de Calais desde donde se intenta el cruce al Reino Unido.

5 Etorkinekin es una federación que aglutina diferentes grupos de apoyo y denuncia de las condiciones en las que están inmersas las personas migrantes. En la actualidad su nombre es Etorkinekin-Diakité.

Asimismo, intento además ponerme en contacto con representantes institucionales y ayuntamientos de esa zona para saber cómo perciben la continua llegada de personas migrantes que quieren cruzar la frontera; consigo reunirme con la Dirección de Migración y Asilo del Gobierno Vasco y con personas que ostentan cargos diversos en los ayuntamientos de Irun, Hendaia, Urruña, Biriatu y Baiona. Me reúno también con dos asociaciones del Estado francés, La Cimade y Anafé, implicadas en la defensa de los derechos de las personas migrantes. Escribo mensajes pidiendo entrevistas y casi siempre tengo respuestas positivas; pero a veces no. Espero, insisto, desisto. Intento visitar, sin lograrlo, dos espacios tan importantes en toda esta problemática como son el recurso de la Cruz Roja en Irun y el centro Pausa en Baiona, lugares en los que las personas migrantes pueden quedarse (si cumplen una serie de requisitos) por un tiempo limitado antes y después de cruzar la frontera. Intento igualmente reunirme sin éxito con cuerpos policiales en los dos lados de la frontera. Asimismo, y siguiendo algunos de los hilos que surgen cuando pregunto por el mundo-frontera, me encuentro con un antiguo *mugalar*, con una persona que trabajó en la aduana de Irun en los años 60, con una médica forense, con una persona de la mezquita de Irun, con dos abogados del Estado francés implicados en la defensa de las personas migrantes, con un fotógrafo, con un *dantzari*⁶ y con un músico. Cada una de estas personas abre sus propios espacios de diálogo desde los que se revisita a su manera la frontera del Bidasoa.

Y están las personas que pasan. Las personas migrantes que llegan y se van. Los grandes protagonistas de esta historia. Están ahí, les veo y me pregunto cómo te acercas a quien está de paso sabiendo que su decir y su sentir tendría que estar recogido en estas páginas. Me pregunto cómo se hace para conversar con quien está huyendo, con quien viene con historias personales de sufrimiento incrustadas en la piel, con quien no se comparte idioma, con quien no se comparte espacios; me pregunto cómo habla el que está huyendo con un extraño que quisiera sentarse hablar y conversar no tanto por todo lo que tiene detrás de experiencia vital cuanto por lo que experimenta (por) aquí, en

6 *Dantzari* es el término en euskera para aludir a quien practica la danza.

esta zona del Bidasoa que apenas conocerá, por el modo en que siente la frontera, la presencia policial que le hostiga, la cercanía solidaria que alivia el viaje. Me lo pregunto sin encontrar una respuesta, sin saber qué solución darle porque lo que se precisa para el diálogo que me gustaría tener, para mí que no puedo quedarme durante un tiempo prolongado en la zona, que no pertenezco a esas redes de ayuda, es un tiempo y un espacio compartido y eso siento que no se da, que no se dan las condiciones para sentarnos a tejer un diálogo que no sea una rápida extracción de información.

Busco una salida intermedia que es acercarme a las poquísimas personas migrantes que se han quedado en esta zona. Me intento acercar con escaso éxito, realizando solo dos entrevistas, quizás por un cansancio que arrastra el que otros ya se hayan acercado antes a escuchar sus historias, quizás exista reticencia a hablar con un extraño, quizás en ese momento no quieren. Construyo este relato desde un vacío que está en el núcleo mismo: lo que siente y experimenta la persona que pasa. A ella solo llego de forma indirecta. Por todo lo que me dicen las personas que están en contacto cotidiano con ellas y también, de otra manera, aún más indirecta, leyendo algunos relatos que existen de las personas que migran; relatos que no son necesariamente de personas que han pasado por el Bidasoa, pero que aluden, cada uno desde su propia experiencia, a lo que supone el hecho mismo de migrar, de pasar por las geografías inhóspitas y entornos hostiles que pueblan el mundo-frontera, relatos que hablan del escenario vital que se lleva en el cuerpo cuando la frontera te excluye y oprime. Relatos de supervivencia que componen un género de literatura de viaje que se lee como si fueran novelas de terror en donde la posibilidad de la muerte acecha a quien escribe. Ahí me encuentro con narraciones como *Partir para contar. Un clandestino africano rumbo a Europa*, de Mahmud Traoré, *Tres días en la arena*, de Ibrahim Bah, *Refugiado*, de Emmanuel Mbolela, *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viajero ilegal*, de Sharam Khosravi, o *Sin más amigos que las montañas*, de Behrouz Boochani. Y junto a ellas, adquiriendo una especial relevancia para la frontera que nos ocupa, *Miñan*, el relato de Ibrahima Balde escrito por Amets Arzalluz (2019).

Lo que sigue en estas páginas da cuenta de estos acercamientos a la zona fronteriza del Bidasoa, de lo que allí veo y converso durante un trabajo de campo que se desarrolla desde septiembre de 2021 hasta julio de 2024, pero que en lo que hace referencia al período completo analizado, se extiende a lo que ha sucedido desde el verano de 2018. Un período en el que se genera una atmósfera (y este concepto nos acompañará a lo largo de toda la reflexión, porque lo fronterizo es una geografía, pero también una trama de sensaciones) que se mantiene más o menos estable. Pero en esa estabilidad nos encontramos con coyunturas específicas que se derivan, por una parte, de la mayor o menor afluencia de los cuerpos-frontera y, por otra, de los cambios en la vigilancia fronteriza realizados por el propio Estado francés. La frontera muta. No es la misma cuando inicio mi acercamiento que cuando lo concluyo. En el inicio, el control policial es más intenso y desde finales de 2022 ese control se aminora, al menos en sus puestos fronterizos. La policía francesa se retira incluso de esos puestos desde diciembre de 2022 a octubre de 2023. Posteriormente volverá, pero intercalando momentos en los que se ausenta. Cuando concluyo estas líneas existe un control más continuado en el puente de Behobia pero no así en el de Santiago. Coyunturas variables en una atmósfera de control que se mantiene, con distintas intensidades, en los alrededores de la frontera, algo que ha permitido que el cruce de frontera sea, en líneas generales, más sencillo desde finales de 2022, una cuestión, sin duda, crucial porque ha aminorado la peligrosidad y el riesgo de morir.

Aquí se da cuenta, entonces, de esta geografía fronteriza, de esta atmósfera, a partir, en gran parte, de 50 entrevistas que han sido realizadas mayormente en Irun, Hendaia, Urruña, Ziburu, Sara y Baiona, aunque también ha habido entrevistas puntuales en Bilbo, Bera, Leioa, Biriatu, Lesaka y Donostia-San Sebastián.⁷ Estas entrevistas, que, casi en su totalidad, han podi-

7 El listado de las entrevistas realizadas se encuentra en el anexo 1. La mayor parte son entrevistas individuales. En dos ocasiones, referidas a encuentros con Etorkinekin e Irungo Harrera Sarea, la entrevista se realizó estando dos personas pertenecientes a esas redes de solidaridad. Esta circunstancia se repite en la entrevista conjunta hecha a un dantzari y a un músico. En el caso de la reunión con el ayuntamiento de Biriatu y con La Cimade, las entrevistas fueron grupales, con distintos concejales y activistas de la asociación, respectivamente. En el anexo de entrevistas se especifica

do ser grabadas y que, en general, oscilan en torno a una hora de duración, componen el armazón principal de esta investigación. Con todas ellas, desde el bagaje previo de mis análisis sobre lo fronterizo, intento trenzar un relato que habla de las personas migrantes que irrumpen en lo cotidiano, de huidas, de controles y persecuciones policiales, de solidaridades, de resistencias, de muertes, de tentativas por repensar lo común más allá de la esquivia apuesta por la integración.

En este inicio, es importante hacer dos aclaraciones sobre la forma que adquirirá el relato. La primera de ellas alude a que lo que aquí se cuenta y está despojado de referencias teóricas, de esa densa trama de autores, conceptos y marcos analíticos que ha florecido en los últimos años en el ámbito de los estudios críticos sobre la frontera, con las conexiones teóricas que desde ahí se establecen hacia temáticas como la seguridad, la violencia, la movilidad, el cuerpo o la territorialidad. Todo ello queda en una suerte de trasfondo que impregna el relato que compongo⁸ y en el que tan solo aparecerán, muy puntualmente, autores en gran parte ligados al análisis de la negritud. Autores como W.E.B. Du Bois, Richard Wright, Frantz Fanon, Audre Lorde, bell hooks, o James Baldwin, que han analizado críticamente el racismo subyacente al orden social que habitamos. Autores de la negritud para pensar estos cuerpos-frontera que, en lo que aquí aparecerá, son mayormente negros, provenientes del África subsahariana.

La segunda aclaración remite a que el uso que hago de las entrevistas realizadas no pretende ser enmarcado en un exhaustivo análisis de discurso de aquello que se me dice. Procuro hacer algo más sencillo: construir una suerte de cuaderno de impresiones que se teje entre lo que he pensado sobre la frontera y lo que aquí me cuentan. Un cuaderno en el que intento descentrarme para abrirlo a un relato polifónico que recoge y expone las voces de esas personas que habitan la frontera, que están ahí, que ven pasar cotidianamente los cuerpos-frontera. Los extractos de las entrevistas atravesarán estas páginas, modulan la reflexión,

igualmente la fecha en que se realizó la entrevista y si esta fue realizada en euskera.

8 Para una exposición teórica en profundidad del modo en que analizo la cuestión fronteriza puede consultarse mi anterior libro *El poder y la caza de personas. Frontera, seguridad y necropolítica*, Barcelona, Bellaterra, 2022.

introducen elementos, abren líneas de análisis: son la arquitectura soterrada de este relato, un murmullo que recoge formas de hacer, de pensar, de sentir a través de las cuales voy tejiendo mi acercamiento. Mi voz busca acoplarse a ese murmullo, intenta amoldarse, comprenderlo, acompañarlo.⁹ Me dejo llevar por lo que me cuentan, por las posibilidades que se me abren, por las conexiones que surgen. Me intento orientar por una geografía que se teje y desteje entre la hostilidad y la hospitalidad, una atmósfera de (in)sensibilidades encontradas. Vuelvo una y otra vez a ese murmullo, escucho las entrevistas, leo y releo las transcripciones realizadas, retorno a ellas buscando los hilos que conectan las distintas voces, las formas en las que montar estas voces dispares que hablan siempre de lo mismo, cada una con sus matices, sus vivencias.

Desde ahí, desde esa polifonía subyacente, intento trazar los contornos de una geografía sensitiva atravesada por lo fronterizo. Intento componer un ensayo sobre el sentido de la frontera, sobre las (in)sensibilidades que despliega, sobre lo que se siente al ver pasar, por aquí, ese cuerpo-frontera que, a su manera, sin que se dirija necesariamente a nosotros, nos interpela. Un ensayo escrito, pero también un ensayo, al menos en parte, visual, imaginado, atravesado por imágenes. Con el fin de ayudar a transmitir esta geografía sensitiva, la reflexión que aquí se expone dialoga igualmente con un conjunto de imágenes que muestran diferentes aspectos de lo fronterizo. Estas imágenes permiten incorporar al texto una serie de espacios y sensibilidades, no solo para visualizar un lugar, sino también para sugerir lo que se puede llegar a sentir en ese espacio. El ensayo, por ello, funciona también a modo de un montaje en el que, más que hablar directamente de las imágenes elegidas,¹⁰ estas son incor-

9 En este sentido, he optado por no introducir de forma expresa lo que se dice en los fragmentos seleccionados de las entrevistas. Es decir, no tanto acogerme al recurso formal de dar paso a esos fragmentos cuanto favorecer su irrupción estratégica a modo de voces entrecruzadas que conforman un diálogo continuado que va modulando el desarrollo de este ensayo.

10 Las fotografías, realizadas casi en su totalidad a lo largo del marco temporal que aquí se analiza, aluden a diferentes situaciones que ocurren en (torno a) la frontera el Bidasoa. Más que especificar en cada una de las fotografías el momento y lugar en el que han sido sacadas, he optado por ubicarlas en momentos estratégicos de la narración, de esta forma, su contexto viene dado por el relato que se va desplegando en el texto. Por ello, en cada fotografía se indica únicamente la persona que la ha realizado.

poradas a la reflexión y a su manera dialogan con las palabras que las envuelven.

En lo que respecta a su estructura interna, este ensayo se divide en cuatro partes. La primera constituye una condensación del análisis que se irá desplegando a lo largo de estas páginas, presentándonos un primer acercamiento al hecho primordial y central en esta aproximación: cómo nos confrontamos con la aparición del cuerpo-frontera en el mundo-frontera del Bidasoa, el encuentro que allí se suscita y las formas en que se resuelve. Ese encuentro, en líneas generales, se resuelve de dos formas que son las que articulan las dos siguientes partes del ensayo y que constituyen el grueso de la argumentación. Así, la segunda parte ahonda en el gesto del centinela que da el alto, inquiera, expulsa; el gesto pétreo que busca ahuyentar a quien llega y, con ello, el mundo que se genera desde y a través de la hostilidad. La tercera parte, en la antítesis del gesto del centinela, analiza el gesto del acercamiento solidario, el acercarse para ayudar, para acompañar, el mundo que se abre desde y a través de la hospitalidad. El encuentro analizado en la primera parte se propaga así, en las partes segunda y tercera, en prácticas hostiles u hospitalarias, en las formas desplegadas para cercar o para acercarse, para cerrar el paso o para abrirlo a quien quiere seguir pasando. En la cuarta parte, por último, planteo una reflexión de cierre, que es también una apertura, a través de la cual se intenta pensar la presencia del cuerpo-frontera en el marco de unas geografías compartidas que ya no estarían marcadas por la integración sino por la necesidad de articular debates sobre una convivencia que no victimiza a la persona migrante. Una suerte de continuación de la tercera parte en la que el eje central no es ya solo el abrir la frontera sino la forma en que se co-habita con quien pasa por aquí (y que eventualmente pudiera quedarse).

Así, en el curso de este relato polifónico y visual irá irrumpiendo progresivamente una forma específica de rastrear la atmósfera fronteriza del Bidasoa a través de cuatro grandes ejes que se entremezclan: el *encuentro* con el cuerpo-frontera, la *batida* que despliega la hostilidad policial para detectar y expulsar a ese cuerpo-frontera, la *apertura* de la frontera que se exige desde el acompañamiento solidario y, por último, la *co-habitación* en tanto

que forma de pensar la propia vivencia colectiva de la geografía fronteriza cuando esta asume su heterogeneidad, la presencia recurrente del cuerpo-frontera.

Recorriendo esos cuatro ejes, hilándolos, nos adentramos en el Bidasoa.

PARTE I

EL ENCUENTRO FRONTERIZO

Salir al alba en busca solo del encuentro, sin saber con quién ni con qué. He aquí un posible nombre de la vida.

Baptiste Morizot, *El rastreador*

En el uso que aquí se quiere hacer de la noción de encuentro no se prioriza tanto lo que sucede en un presente que pareciera replegado sobre sí mismo, como si hubiera ocurrido algo que concluye con el encuentro mismo. De ser así, parecería que ese encuentro nombra una realidad que se da por concluida: el encuentro nombra lo que ha sucedido, lo que ya ha tenido lugar. Ese instante en el que algo, alguien, que estaba ahí, quizá esperándonos, quizá ocultándose, quizá solo queriendo pasar, se encuentra. Algo de eso hay ciertamente. Pero también hay más: el encuentro fronterizo alude a lo encontrado pero también, y sobre todo, al encontrarse ahí, en esa situación que ahora irrumpe, a lo que se dirime en ese encuentro, al modo en que nos posicionamos con aquello que se ha encontrado. El encuentro fronterizo, por ello, contiene un presente que irrumpe acaso inesperadamente, acaso de un modo que se busca, pero es un encuentro en el que está ya contenido un germen de futuro: el encuentro atraviesa el presente para lanzarnos una pregunta que está tendida a un tiempo que está por venir y que hay que resolver: ¿qué hacer con lo encontrado? ¿Cómo nos encontramos ahí? ¿Cómo se habita el encuentro? Encontrarse ahí, rasgados por una presencia que nos interpela. Y decidir algo. Siempre se decide algo.

El encuentro ha tenido lugar, pero sobre todo abre (la posibilidad de) un lugar, de una relación. Y ahí se amalgama el poso de un pasado que permite, al menos en parte, interpretar lo en-

contrado, la urgencia de un presente que hay que gestionar y el deseo de un futuro que hay que comenzar a construir.

Y por las distintas formas de entender el pasado, de encarar el presente y de imaginar el futuro, el encuentro no puede darse de un modo unívoco. Es una relación que se abre a la diversidad: el encuentro tiene muchos rostros. Algunos amables, otros enconados, a veces también surgen variantes insospechadas. Encontrarse con el cuerpo-frontera que irrumpe y determinar, a veces de forma programada, o súbita, a veces tomándote un tiempo, qué hacer, qué pensar, qué sentir. Encontrarse viniendo desde la profundidad de la frontera, o desde la cotidianidad que habita un espacio, o desde un cuerpo policial que reproduce órdenes que no se discuten. En el encuentro, la diversidad de actores se mira de frente. Y siempre surge algo, una emergencia que asoma en el intersticio, entre esos cuerpos que, siquiera de forma súbita, habitan un mismo espacio.

Encontrarse en medio de algo que, para algunos, al menos en sus inicios, carece de contornos claros; encontrarse en medio de una incertidumbre, una duda que no se sabe cómo resolver, una perplejidad, un asombro, que te atrapa y no te suelta. Un poso que se aposenta en la piel y ahí se queda por un tiempo, buscando una forma, una salida que esté a la altura de lo que se ha sentido. O acaso se olvida, porque se quiere olvidar, porque no se ha querido ver la diferencia abismal que subyace en ese encuentro. Encontrarse, más adelante, quizá ya cotidianamente, con algo que ya se sabe lo que es, pero que hay que resolver, encarar, porque ese encuentro exige y demanda una respuesta. Y porque el encuentro nunca viene solo, hay otros encuentros que están por venir. Encontrarse con el miedo, con una oportunidad, con una barrera, con un paso, con un volver atrás, con un seguir adelante, encontrarse con alguien, siempre con alguien, que exhibe un rostro pétreo o muestra un rostro amable, y encontrarse a veces con matices que hacen estallar las dicotomías. Encontrarse con sorpresas.

Encuentro entre cuerpos, cuerpos que buscan, que huyen, que expulsan, que acogen. El encuentro fronterizo es un caleidoscopio de cuerpos entrelazados. Y siempre son cuerpos múltiples habitados por cuerpos singulares: a veces la singularidad se ve, a veces se borra, según cómo llegues a ese encuentro, según desde

dónde vienes, lo que te impulsa, lo que deseas, lo que temes. Pero siempre, siempre, hay un rostro concreto en la multiplicidad. Un rostro que adopta un gesto específico que irrumpe desde el rumor anónimo poblado de gestos inmemoriales que se repiten cotidianamente. Cuerpos concretos inmersos en una multiplicidad diferenciada de cuerpos. En el Bidasoa, recorriendo esta geografía y esta atmósfera, hay cuatro cuerpos múltiples que protagonizan el encuentro.

Está el cuerpo-frontera que huye, que quiere huir para seguir pasando, porque su vida, al menos durante un tiempo que no se sabe cuándo puede concluir, se ha convertido en un tener-que-pasar. Y a ese cuerpo-frontera le sale al paso una segunda multiplicidad a la que llamaremos el cuerpo-centinela, un cuerpo que se muestra indiferente, frío, policial, que siempre porta un arma, que dice que no, que no se puede pasar (pero a veces deja pasar). Está también el cuerpo institucional que reacciona al ver llegar a los cuerpos-frontera, que articula un entramado de asistencias sobre la base de un discurso humanitario. Y está otro cuerpo múltiple, el cuarto, que ya no sale al paso para cerrarlo, ni se queda esperando en un recurso institucional, sino que sale al encuentro, sale para encontrarse, para dar salida a la hondura que subyace en cada encuentro. Un cuerpo-solidario, heterogéneo, que ayuda a que el cuerpo-frontera pueda seguir y que asimismo también quisiera que se dieran las condiciones, si el cuerpo-centinela no estuviera hostigando, para que el cuerpo-frontera, si así lo desease, pudiera quedarse. Un cuerpo-solidario que busca sus espacios y tiempos entre el cuerpo-frontera y el cuerpo-centinela, un cuerpo que se mueve, que se coordina a cada lado de la frontera, pero también, a veces, a través de la frontera, trazando aperturas sobre el terreno, componiendo geografías afectivas: un cuerpo que, quizás, a su manera, entrelazándose con otros cuerpos, inaugura algo a lo que podemos llamar una danza.

Quiero pensar que estando ahí, en el corazón del encuentro, encontrándose en la incomodidad que exige tener que hacer algo, sondeando el abanico de posibilidades que se abren, surge el deseo de crear una coreografía sintiente de cuerpos múltiples que se entrelazan. Surge una danza que atraviesa la oscuridad, una danza de luciérnagas que ilumina fugazmente la negrura de

la insensibilidad que exhibe el cuerpo-centinela, una danza que humaniza la piel, que acompaña.

Una danza que está atenta, a flor de piel, sintiendo lo que está pasando, lo que les pasa a esos cuerpos que habitan el encuentro. Una danza que, como el *dantzari*, precisa de la escucha, de un deseo de saber lo que subyace a la hondura del encuentro, de cada encuentro. Una danza sensible.

Hay un sentido que está a la vista y que es intentar darse cuenta de toda la información que va por el cuerpo, cómo se está distribuyendo, por dónde se está moviendo y eso que es interno sacarlo fuera. Hay una forma de ver que es sin enfocar, pero para percibir el entorno y a eso lo llamamos escucha y, cuando se lleva al grupo y cuando el grupo está verdaderamente conectado, ahí surge el movimiento o la danza.

[E45, *dantzari*]

Escuchar los sentidos que surgen en el encuentro. Acompañarlos, darles espacio, tiempo. Salir al encuentro del cuerpo-frontera para posibilitar el paso, para esquivar al cuerpo-centinela. Coordinarse. Entrelazarse. Pasar. Ahí surge la danza. La necesidad innegociable de danzar.

En el Bidasoa se danza. Y eso me atrapa.

1

LA IRRUPCIÓN DEL CUERPO-FRONTERA

El sufrimiento humano es siempre una cuestión política.

Shahram Khosravi, *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viajero ilegal*

Hay un cuerpo, unos cuerpos, que comienzan a atravesar los caminos, que se acercan, que se agrupan en un lugar esperando, que acaso buscan un sitio en el que descansar, que se alejan, cuerpos caminando que no esperábamos, que nos sorprenden, que nos obligan a preguntarnos quiénes son, por qué llegan, a dónde van. Cuerpos otros que están desubicados y que (quizás) nos desubican.

El escritor W.G. Sebald, en los paseos y reflexiones que dan forma a *Los anillos de Saturno*, se había referido a la hondura que subyace a este encuentro: «Al fin y al cabo, todos los que viajan a pie, también hoy día, sí, incluso hoy día sobre todo, si no corresponden a la imagen habitual del senderista aficionado, enseguida atraen hacia sí las sospechas del residente del lugar».¹¹ Una sospecha de la que cabría decir, llevándola a nuestra geografía, que no está circunscrita a ese cuerpo concreto que ahora llega, porque el fondo de la sospecha estaba impregnando ya el ambiente, atravesando el sentir, componiendo una atmósfera tóxica que se reinicia con cada cuerpo que llega. En el fondo de esa sospecha está latiendo la herida colonial tejida pacientemente desde Occidente, las violencias simbólicas y materiales que recorren el andamiaje de la modernidad, la jerarquía de la

11 Sebald, W.G., *Los anillos de Saturno*, Madrid, Anagrama, 2000, p.183.

subjetividad desde la que se ha cimentado el ordenamiento de lo social impregnado de capitalismo.

El cuerpo-frontera que intenta atravesar el Bidasoa es el cuerpo que viene desde el fondo colonial, una otredad inferiorizada, racializada. Es un cuerpo, pero es también la encarnación de una geografía alejada, ajena, explotada, la geografía de un tiempo que no lleva el marchamo del progreso. El cuerpo del sur global que irrumpe, que persevera, que se adentra en una atmósfera tóxica que le desprecia. Por ahí camina, buscando un paso. Un caminar que imaginamos tenso, rígido, alerta a los movimientos que hacen los centinelas. Experimentando en el propio cuerpo el peso de una colonialidad que, como sugiere Fanon, imprime una «agresividad sedimentada en sus músculos». Atravesando la atmósfera tóxica del racismo «en sus músculos, el colonizado siempre está en actitud expectante».¹²

Ese es el cuerpo que irrumpe en el Bidasoa. El cuerpo-frontera que está en el centro del encuentro y que, acaso, con su presencia misma, demanda otras narrativas que no reproduzcan la violencia colonial: dejar de pensarlo como el protagonista de una crisis (porque no hay crisis migratorias, hay una necesidad persistente de venir que se quiere mutilar), como sujeto vulnerable (porque son sujetos precarizados política, económica y simbólicamente), como víctima (porque hay una subjetividad que hace, piensa y siente y que reclama ser tenida en cuenta).

Pensarlo como un sujeto que, desde su caminar, nos interpela, lanzando continuamente una multiplicidad de preguntas. Pensar el encuentro con esos cuerpos, lo que les pasa, lo que nos pasa viéndoles pasar. Pensarlos y pensarnos. Y pensar lo que se hace y lo que se deja de hacer. La urgencia de actuar, de acercarse, de interesarse, pero también la irrupción de una sospecha multiforme que quiebra radicalmente la motivación para actuar, ese miedo, recelo o distancia que vuelve ajeno al cuerpo que se acerca pero al que no nos acercamos. O se le acercan para cercarlo, para pararle, detenerle, expulsarlo. Pero el cuerpo vuelve. Ese mismo cuerpo persiste en volver y, junto a él, otros que ya están

12 Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 46.

llegando y todos los demás que están por venir. Una multitud de cuerpos poblada por cuerpos singulares. Viniendo. Yéndose. Atravesando el Bidasoa.¹³

Vienen, caminan y se van.

[E27, un activista de Bidasoa Etorkinekin]



Gari Garaialde / Bostok Photo

¿Qué hacer con esos cuerpos? ¿Cómo pensarlos? ¿Cómo acercarse a su caminar?

Los cuerpos desubicados que nos interpelan

Las personas migrantes no dejan de llegar. A veces llegan muchas, a veces menos. Llegan desde sitios diversos, en cualquier momento, y sabemos desde hace tiempo que no van a dejar de perseverar en llegar. Y no es fácil saber cuántas personas llegan porque es posible que, al menos con algunas de esas personas, no quede ningún registro de ellas: llegan a la frontera, la cruzan, se van. No queda nada, no hablan con nadie. Alguien ya les ha dicho

13 Este matiz relativo al venir y al irse, a la fugacidad que ello comporta, es importante porque aquí, a diferencia de otras geografías fronterizas, no existen campamentos en los que las personas migrantes habitan precariamente durante un tiempo indefinido.

cómo pasar y lo consiguen. Sin embargo, para algunas sí hay registros. En términos oficiales el dato más reseñable sería el que hace alusión a las personas que pasan por el recurso de Hilanderas que posee la Cruz Roja en Irun. Según datos facilitados desde la Dirección de Migración y Asilo del Gobierno Vasco, por este recurso han pasado 5837 personas en 2018; 4244 en 2019; 3493 en 2020; 8115 en 2021; 6253 en 2022 y 3317 en 2023. Coyunturas variables que responden a los distintos niveles de control en la amplitud de las rutas migratorias y a la pandemia sufrida en 2020. Estos datos, de los que no se ha recibido información desglosada, atendiendo a lugares de procedencia, género o edad,¹⁴ conforman un escenario de intensidades diferenciadas, pero evidencian, y esto es necesario enfatizar, una presencia continuada de personas migrantes acercándose e intentando atravesar la frontera.

Y es así que irrumpen en lo cotidiano, en nuestros espacios y tiempos, en las plazas que atravesamos, en los caminos que transitamos. A veces pasan incluso por delante de la misma casa. Cuerpos que nos interpelan, a los que ahora dirigimos nuestra atención, que nos miran y miramos, que siempre son alguien, aunque formen parte de una multitud.

Es sencillo, desde los periódicos, la televisión o la radio, sentir el enfado y gestionarlo pero es muy diferente aquí, y delante de ti, cuando sucede todo eso que oyes o algo parecido... Antes era muy sencillo estar enfadado con esto, pero ahora me concierne a mí, estoy interpelado, aquí, en mi barrio, en el sitio en el que están mis pies está ocurriendo esto.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Cuerpos que, en gran parte, o al menos los que pasan por las redes de solidaridad tejidas a ambos lados de la frontera, provienen de países del África subsahariana, fundamentalmente, teniendo en cuenta variaciones a lo largo de todo este período,

14 En alguna conferencia de prensa ofrecida por el Gobierno Vasco se han ofrecido datos más específicos. Así, por ejemplo, en 2022, de las 6253 personas migrantes que llegaron, el 78% eran hombres, el 17% mujeres y el 5% menores cuyas edades oscilan entre los 4 y 5 años. La media de edad de las personas adultas ese año fue de 24 para los hombres y 27 para las mujeres. Este escenario que, a grandes rasgos, y por las impresiones que he ido recopilando a lo largo del trabajo de campo, puede ser extrapolable a la totalidad del período que aquí se analiza, conforma una realidad protagonizada fundamentalmente por personas jóvenes, mayoritariamente hombres, pero con una presencia importante de mujeres que son las que tienen a su cargo el cuidado de los menores.

Mali, Guinea Cronaky, Costa de Marfil, Senegal o Sudán. Cuerpos que empiezan a llegar a Irun en 2018,¹⁵ mayormente en autobús y, después, empiezan a verse en Iparralde, caminando, buscando un lugar por donde pasar, por el que alejarse de esa frontera que les sigue desde que se inició su desplazamiento. Esos cuerpos-frontera que no pueden coger esa pequeña lancha que lleva a Hendaia desde Hondarribia, ni el topo, ese tren comarcal que les deja en Hendaia, ni el autobús que atraviesa la frontera. O lo pueden hacer, pero posiblemente allá estarán esperando los cuerpos de seguridad franceses que les detendrán y les devolverán al otro lado de la frontera. Y ya apareció esa palabra asfixiante que lo impregna todo, que ahoga: la seguridad. Todo aquí tiene que ver con la seguridad, con lo que la afianza y con lo que la impugna.

Entonces esperan, caminan, buscando el momento propicio, el lugar donde el control fronterizo no está tan presente.



Gari Garaialde / Bostok Photo

15 Lógicamente, las personas migrantes ya estaban llegando antes a esta frontera, pero en verano del 2018, como consecuencia de un cambio en las rutas migratorias (debido en gran parte a una intensificación de los controles en el Mediterráneo central), se produce una mayor llegada de migrantes a la frontera sur española. Migrantes que, durante ese verano, comienzan a llegar a ciudades como Bilbo o Donostia-San Sebastián y desde ahí se acercan a Irun, en donde se encuentran un reforzamiento del control policial que dificulta el cruce fronterizo.

Caminar incierto que se esconde de la seguridad, de la hostilidad policial que quiere cercarle y que eventualmente se encuentra con tramas de solidaridad que se acercan para que pueda seguir su camino, para darle espacio sin preguntar inquisitivamente por qué y para qué vienen, sin pedirles una documentación que es como la seguridad empieza a dialogar con esos cuerpos en los que siempre ve la huella de una sospecha que revela el poso de una mirada colonial. Cuerpos que quizás sorprendan en un inicio, pero que hace tiempo que están (por) aquí, formando parte de la geografía habitada. Y la cuestión, precisamente, pasa por preguntarnos por el modo en que encaramos la presencia de algo (al principio) extraño en lo cotidiano, el lugar que le damos, la respuesta plural que cabe articular entre sentirse interpelado o quedar abandonado a la indiferencia. Siempre hay una respuesta que se da, aunque a veces esta sea el no querer dar respuesta, el perseverar con una vida cotidiana que se quiere ajena a todo aquello que pudiera perturbarla.

Al principio, en el inicio mismo, hay que preguntarse si les vemos.

Siendo tan negros y tan visibles nadie les veía, nadie consideró que aquello era un problema o que había una necesidad, y de repente nos empezamos a mover.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Preguntarse cómo es que no se les ve si ya están ahí, preguntarse cómo es la mirada que no ve.

Son invisibles, esa es la impresión que me da y se me hace inasumible desde un punto de vista humano, inaceptable que la gente se tenga que arriesgar la vida, en busca de una vida mejor, en busca de una vida que ellos quieren, en busca de un futuro mejor, tener que andar así, fuera de nuestro mundo, de nuestra realidad, ocultos, escondidos, pero todos les vemos. Es peor verles y hacer como que no les ves que no verles, eso es lo peor, y es una gran hipocresía.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

En un primer momento, lo que establece una diferencia es la posibilidad misma de ver esos cuerpos, de querer verlos, de sentir la necesidad de ver qué es lo que sucede, de interesarse. Una mirada que se despoja de la indiferencia, de la banalidad de lo que sucede todos los días y se detiene ante algo que empieza a formar parte de lo cotidiano: ese cuerpo extraño que ha llegado,

que camina día y noche sin ser un excursionista. En el inicio hay que ver. Hay que tener una mirada que te permita ver lo que está pasando: hay que querer ver. Estar atento. Aquí y ahora.

Empiezo a ser consciente de un tránsito de personas negras, o empiezo incluso a ser consciente de la realidad de las personas negras en mi entorno, empiezo como a preguntarme qué vidas hay detrás de esos cuerpos, qué historias de migración y qué historias de vida a nivel local, así como de una manera muy genérica y desde el mundo personal.

[E23, una activista de Irungo Harrera Sarea]

El preguntarse qué hay detrás de esos cuerpos, supone, en el inicio mismo, resistirse a asumir lo inasumible, a invisibilizar lo que es evidente, a caer en una distancia gélida de la que es difícil volver.

Ves cada vez menos cuando dejas de mirar porque al inicio al menos era una novedad, una sorpresa, una preocupación, un impacto que atrae la mirada y luego la gente cuando se acostumbra ya no mira, lo asume y no lo ve. Como cuando ves un árbol todos los días, no lo miras, sabes que está ahí, pero ni lo ves... Y la distancia ya no puede ser mayor.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Hay que resistir el impacto de lo que la mirada ve, escudriñarlo, entrar en los detalles, detenerse. Parar el ritmo de lo cotidiano, salirse de donde se estaba. Resistir el impacto y reposicionarse ante lo que el encuentro suscita. Aguantar la incomodidad que aflora, no esquivarla sino encararla: comenzar a pensar y sentir desde esa incomodidad que el encuentro ha dejado en la piel.

No tienes que estar muy preocupado o ideologizado para tener un poco de sentido humano. Preocupación, preocupación y diría que sientes impotencia. Es verdad que sigues en el coche y vas a tu casa. Y luego hay una gran barrera hasta dar el paso, es decir, pararte, acercarte o ir a algún lado para tirar de ese hilo. Creo, cada uno tendrá sus diferencias, se necesita tiempo para pensar, digerirlo, ubicarse. Al principio, hay una vergüenza, un miedo, no sé, también hay una distancia. Hasta dar el paso ahí va cociéndose en tu interior e igual nunca das el paso. Diría que te quedas incómodo. Tú en tu coche, en tu casa, en tu cama, en tu vida, en nuestra vida, en nuestro sitio... Y con esa palabra me quedo, incómodo [...]. Intentas desenredar ese nudo o sigues enredado.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Sentir una incomodidad es ya un inicio. Es sentir que hay que hacer algo, que lo cotidiano se ha rasgado y una grieta ha

hecho acto de presencia. Y hay que afrontar esa grieta que atraviesa el encuentro, palparla, escudriñarla, indagar en lo que ahí está subyaciendo, palpitando. En último caso agrandarla, abrirla aún más para entrar en ella sin saber a dónde nos va a conducir. Buscar a tientas en esa grieta algo que (nos) reconforte, que alivie el sufrimiento. Porque adentrarse mínimamente en esa grieta es suficiente para empezar a sentir que ahí anida una herida que posee una densa historia colonial, una herida que atraviesa la tierra y la piel. Pero eso supone ya asumir la incomodidad, convivir con ella. Con la realidad que desde ahí aflora.

Es muy fácil mirar a otro lado, como si no viese nada. Y mucha gente hace eso en mi opinión. No porque no quieran ayudar sino porque no saben qué riesgo hay. Si me paro para coger a una persona, por una parte, me paro para coger a una persona que no conozco y eso crea miedo y ese miedo es comprensible. Y luego cuando sabemos, somos conscientes de que no tiene papeles, está en una situación de ilegalidad, y andar con esa ilegalidad qué me supone a mí, salgo de mi zona de confort.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Ya había aparecido la seguridad y ahora aparece aquello que la alimenta: el miedo. Y tendremos que hablar mucho del miedo, porque la zona fronteriza del Bidasoa se ha tornado, al menos en parte, en una geografía atravesada por el miedo, una atmósfera en la que el miedo se propaga en diferentes direcciones. Y una es esta que ahora nos concierne en mayor medida, el miedo que quizás pueda ocasionar el acercarnos a ese cuerpo extraño que nos ronda, porque no sabemos nada de él en su singularidad concreta, porque tenemos que salir de nuestra zona de confort y empezar a preguntarnos (y no necesariamente a preguntarle) por las razones que le obligan a llegar de esa forma, por la indiferencia misma que me puede atravesar si no hago nada ante ese cuerpo, que ya se aleja y que me tranquiliza el no verle más. Pero ya hay otro cuerpo que se está acercando. Y siempre hay cuerpos extraños que están (por) aquí. Son parte de lo cotidiano y quizás haya que preguntarse por nuestra cotidianidad misma. Quizás haya que dotarse de otra envoltura sensible que nos haga ver de otra forma. Quizás haya que sentir el golpe de la hondura que subyace a ese cuerpo extraño, precarizado hasta el extremo, para sentir de otra forma, para sentir que no hay que sentir miedo. Para sentir que hay que acercarse.

Para entender ese miedo, decía, no podemos dejar de lado a la seguridad. Van juntos. La seguridad, lejos de ser una mera respuesta al miedo que hubiera de producir una supuesta amenaza, produce miedo, precisa de miedo para legitimar su presencia, se nutre de la alusión permanente a un miedo que carece de contornos claros. Si los cuerpos extraños han entrado a formar parte del paisaje también lo ha hecho la seguridad, esos otros cuerpos que son fuerzas de orden y seguridad, los centinelas de la frontera, los cuerpos que vemos en la línea fronteriza, en el puente de Santiago, en el de Behobia, en el peaje de Biriatu, en la estación de tren de Hendaia, en la zona portuaria de Hendaia a la que llega la lancha de Hondarribia, entrando en los autobuses, en los peajes de la autopista. Cuerpos-centinela que a veces no se mueven, intimidantes, armados, con una mirada fría que no sabe de circunstancias concretas (aunque esto, lo veremos, también habría que matizarlo), cuerpos que paran, expulsan, niegan el cruce fronterizo, pero cuerpos que también, en otras ocasiones, se mueven y recorren los caminos sin dejar de moverse, persiguiendo a los cuerpos extraños. Centinelas de un orden que se quiere indiscutible, impregnado de un consenso que combate el disenso.

Pero esta historia, lo que sucede en la zona fronteriza del Bidasoa, no se puede contar si dejamos a un lado ese disenso, porque es precisamente el disenso lo que establece una diferencia, es el disenso el que ha abierto espacios, casas, caminos, lo que ha permitido esculpir los contornos de una geografía interconectada por la que circula la empatía y la solidaridad. Y la propia cotidianidad empieza ya, en mayor o menor medida, a reorganizarse, porque esta mirada que se preocupa por lo que ve, se mueve ya conjuntamente con esos cuerpos que han llegado y quieren seguir, es una mirada que, en su literalidad misma, se con-mueve, abriéndose a otros espacios y tiempos.

Les veías que les paraba la policía, registrándoles, les veías, pero decías «hay algún problema ahí...», pero desde entonces, desde que empecé, que me salió de dentro, ya no puedo mirar a otro lado y desde entonces ahí ando, en esa red y cuando puedo les cogemos y les llevamos a la estación de autobús o muchas veces a Baiona.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkekin]

Ahí están, entonces, esos cuerpos extraños llegando, encontrándose con los cuerpos policiales. Y aquí estamos viéndoles, a veces por separado, a veces juntos. Preguntándonos qué hacer. Cómo vemos lo que vemos. Qué sensaciones nos genera cada cuerpo y el momento en que esos cuerpos se encuentran. El encontronazo gélido que detiene y expulsa. Y cuando el miedo no paraliza, cuando se generan otras sensaciones que van más allá del miedo, cuando vemos el rostro mendaz de la seguridad esculpido desde el desprecio y la indiferencia, cuando nos acercamos sin interrogar, emerge un mundo de tramas, afectos, implicaciones y solidaridad. Un mundo que denuncia y expone; un mundo que asume que eso que ve no puede pasar, que es inasumible, que no se puede mirar a otro lado.

En el plano político, cuando empiezo a buscar soluciones no le veo ningún recorrido... Ya no me hago más preguntas. Cojo a las personas tal y como las veo y punto [...]. Ahora prefiero hacer lo que puedo hacer, lo que me satisface, sé que estoy haciendo bien. Cuando intento ver más políticamente... Me desespero, por eso prefiero estar en la acción. Ver el lado humano y punto.

[E14, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Un mundo que asume la urgencia de actuar.

Es el momento de actuar, las palabras están de sobra, la realidad está ahí, hay que hacer algo.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

La historia que aquí se narra da cuenta de ese hacer, de lo que lo impulsa, de su organización, de sus deseos. Del intento por construir una geografía humanizada que esquivo y problematiza las violencias que la seguridad lleva a la frontera. Al final, lo iremos viendo, se trata de un asunto radicalmente geográfico: dar espacio o quitar espacio. Y hay muchas formas de dar espacio, de salir al encuentro, pero en esa variedad de formas me interesa especialmente aquella que no solo pretende ayudar a una persona migrante, ofrecer una dignidad que la seguridad erradica. Me interesa, por la potencia que tiene, por los espacios que abre, la politización misma de la ayuda, la denuncia de la producción precarizada del cuerpo-frontera. Desde ahí se puede empezar a esculpir los contornos de una geografía en la que reconocer al

que llega y reconocerse a uno mismo sin sentir vergüenza del lugar en el que se está.

Está claro que nuestras acciones son políticas porque lo que está en juego es político.

[E15, una activista de Etorkinekin]

Lo que está en juego no es solo el poder pasar la frontera. Eso, lógicamente está, y tiene una importancia crucial para las personas migrantes que se acercan al Bidasoa. Pero hay algo que acompaña a ese pasar precarizado que se hace autoconsciente de todo lo que impregna. Algo que se resiste a aceptar lo inaceptable. Lo que está en juego es lo que late en el envés de la seguridad: el deseo de humanizar los espacios y las relaciones. Por ello, en estas páginas, aparecerá reiteradamente ese miedo que alimenta a la seguridad, la sospecha espectral que encarna el cuerpo-frontera, pero también irrumpirá, de formas diversas, la alusión a ese deseo de humanizar. Deseo esquivo, heterogéneo, que nunca es unívoco. Pero deseo que se mantiene, que impregna a la mirada que quiere ver, que recubre esa necesidad de hacer. Porque ese hacer, en última instancia, quiere combatir lo que cercena aquí lo humano.

Es humano. La primera reacción al ver a un joven que parecía medio perdido en la carretera, el primer sentimiento es que podría ser mi hijo y me he parado a ayudarles.

[E14, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Salir al encuentro. Ver. Pararse. Acercarse. Ayudar. En el envés de la seguridad el deseo de humanidad experimenta cómo hacer. Ensayo una coreografía.

La aventura de la huida

Los cuerpos extraños que se acercan están moviéndose desde hace tiempo, algunos llevan años haciéndolo, avanzando, retrocediendo, sin poder seguir porque acaso tienen que trabajar para poder seguir pagando el viaje, o porque esperan un momento más propicio, o porque han quedado retenidos. El recorrido muchas veces no es lineal, se asemeja a una madeja de hilos que se retuerce buscando una oquedad que permita seguir adelante. La seguridad es lo que tiene: ha instaurado la fuerza de la

frontera, pero también ha ayudado a construir una geografía abigarrada en la que el tránsito está lleno de trabas, impedimentos, agujeros que atrapan e imponen un tiempo de espera e incertidumbre. Y en la espera está la huella del poder, hacerte esperar, tenerte a la espera. Sin decirte cuándo podrás seguir. O por dónde podrás hacerlo. Habrá que buscar el momento, el espacio. Y, pese a todo, seguir, perseverar obstinadamente en el seguir, en el querer pasar. Cada persona tiene su propia madeja de movildades y esperas, los lugares en los que ha estado, las geografías que ha recorrido, los medios de transporte empleados, las personas con las que se ha encontrado, las hospitalidades que han aliviado el viaje, las hostilidades que han acrecentado el sufrimiento, los muertos que ya no siguen. Hay muchos muertos en esas madejas. Cada uno tiene los suyos, los que ha vivido y presenciado, los que ha oído.

Pero decir que las personas están moviéndose, en tránsito, desplazándose, es un pálido reflejo de una realidad que, sin duda, es más honda. El lenguaje institucional nos hablará de movimientos secundarios para aludir a esa movilidad de las personas migrantes que, atravesando países diversos dentro de la Unión Europea, quieren llegar al destino previsto. El lenguaje académico, por su parte, nos hablará de migrantes en tránsito para nombrar esa movilidad que no se asienta por donde pasa.¹⁶ A veces los términos se intercambian, a veces mantienen la diferencia. Siempre hay matices que moldean los conceptos pero, a menudo, este tipo de lenguaje no acaba de captar la hondura que subyace a esos cuerpos, presentándolos como figuras en movimiento que recorren espacios, figuras que se pueden legislar, contar, gestionar. Figuras que alimentan informes y análisis muchas veces extrañamente ajenos al sentir y a los sentidos de esos cuerpos.

Acaso, por ello, precisamos de otras figuras con las que nombrar esa movilidad que ahora nos atraviesa, figuras que nos abran a otros barnices semánticos desde los que replantearnos cómo nos posicionamos en el encuentro con el cuerpo-frontera.

16 Una compilación de artículos sobre esta temática, que tiene asimismo el interés de presentar análisis específicos a lo que sucede en la frontera del Bidasoa, puede encontrarse en el libro colectivo *El tránsito de personas migrantes desde la perspectiva de los derechos y la acogida digna*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2022.

Y ahí conviene recordar que la migración siempre comporta un viaje y que el viaje es siempre una práctica sentida de los espacios, una forma de habitarlos, de recorrerlos, de abandonarlos. En el curso del viaje, el cuerpo siente una pluralidad de espacios, y también siente, a veces, que el viaje mismo responde a una organización previa que lo guía y estructura y que, por ello, el viaje mismo es una experiencia de certezas en la que tan solo contingencias de última hora (una avería, un retraso) modifican levemente el plan inicial; pero también hay cuerpos que acaso han tenido que abocarse súbitamente a un viaje en el que la organización es precaria e incierta, en donde los planes se tienen que rehacer continuamente por los problemas sobrevenidos, en donde los tiempos se dilatan sin saber cuándo acabarán, viajes en los que el destino se desdibuja sin saber cuándo o cómo se podrá llegar, viajes marcados por un estar de viaje precarizado en donde la incertidumbre acaba por impregnar todo y lo que se siente es que ese espacio en el que se está es precisamente allí donde no se quiere estar.

Desde ahí, acaso cabe sugerir que los viajes se distinguen por el modo en que se siente el hecho mismo de tener que ponerse de viaje, por las condiciones en las que se viaja y se habitan los espacios que surgen en el camino, por el tipo de geografías que hay que atravesar. En el viaje, en todo viaje, el cuerpo siente en su piel los espacios recorridos y compone así, enhebrando la trama de lugares que van surgiendo, su particular geografía sensitiva, sus sensibilidades espacializadas, encarnadas, lo que cada lugar evoca, permite o impone. Y en el viaje del cuerpo-frontera, como rasgo distintivo, lo que a menudo se siente es el modo en que se experimenta en la propia piel la quiebra de lo humano. Lo que se experimenta es que la (posibilidad de la) muerte está ahí, tendida en las geografías por las que se transita. Lo que se experimenta es un sufrimiento que, como le cuenta Ibrahima Balde a Amets Arzallus en el libro *Miñan*, «no está hecho para una persona».¹⁷

Pocas veces se recuerda que, en varios lugares del África subsahariana, a las personas migrantes se les llaman aventureros.

17 Arzallus, Amets, *Miñan*, Zarautz, Susa, 2019.

La aventura es como muchas veces llaman a ese viaje migratorio. Si hasta ahora ha sido todo muy físico y seguramente mental, a partir de ahora todo es mental. Aprender a vivir en Europa también es mental.

[E23, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Quizás porque la aventura, en el imaginario occidental, había quedado asociada a esa otra subjetividad propia del hombre blanco que posee la capacidad y el arrojo para adentrarse en espacios que, al menos en parte, permanecían desconocidos. La aventura, embarcarse en ella, suponía así tener que experimentar un espacio asumiendo que algo que no es enteramente previsible puede estar por venir: la posibilidad misma de que acontezca lo insospechado es la huella de la aventura. Por eso, en el relato que ha ensalzado la aventura, lo que se nos muestra es una invitación a salirse de lo cotidiano, del hábito que nos trae lo ya conocido. Y eso, se nos ha repetido tantas veces, lo busca el varón blanco occidental. Y también se nos ha dicho, muchas veces, que la aventura hace tiempo que se desvaneció entre los restos de un mundo crecientemente conocido, planificado, cartografiado. El aventurero, por ello, deviene así un personaje histórico que solo reaparece bajo el disfraz mendaz y mercantilizado de un turismo de aventuras que vende discursivamente lo que no puede ofrecer en la práctica.

Sin embargo, para el cuerpo migrante, el acontecimiento de la aventura se ha convertido en parte de su cotidianidad, en la marca de distinción de un viaje que está atravesado, casi en todo momento, por la sensación de que la radicalidad de lo impredecible inunda el presente. Pero todo ello está desprovisto del halo de reconocimiento y fascinación que impregnaba al aventurero occidental decimonónico. El cuerpo migrante vivencia en su piel una aventura despojada del hechizo que antes cautivaba al oír el relato de lo acontecido. Experimenta una aventura brutal en donde lo que está en juego, antes de llegar al destino perseguido, es la posibilidad misma, en su inmediatez persistente, de mantenerse con vida.

Los viajeros de las grandes epopeyas de épocas pasadas ahora son estas personas, ellos la están haciendo, algún día lo contarán, o algunos ya lo cuentan, pero no mucho tampoco. [...] Este es el inicio del final del viaje, están llegando a Francia, han pasado la mayor parte del viaje, de la aventura y justo tienen el último paso hasta llegar a París o al sitio que vayan.

[E34, fotógrafo]

A la persona migrante, a menudo, no se le reconoce ni la experiencia misma de la aventura descarnada en la que está en juego el hecho mismo de poder seguir viviendo. Desde el escenario que abre el sentir securitario, el cuerpo migrante no nos llega ya con un relato que, en otro contexto, con otro sujeto, habría de seducirnos. Nos llega (casi) sin relato, en su desnudez misma, acaso con información que hay que recoger para gestionar mejor el control de las rutas migratorias. Nos llega con su cuerpo marcado por la herida colonial, saliendo de eso que Richard Wright llamó el abismo racial. Pero el centinela solo ve el cuerpo racializado.

El cuerpo migrante (nos) llega con (y desde) la aventura y habría que añadir que esa aventura está atravesada por la huida, por la necesidad de tener que abandonar la geografía que se habitaba, porque esta, por razones diversas que seguramente solo entenderemos en su amplitud si las ponemos en relación, se ha ido tornando crecientemente inhabitable. La huida como aventura, la aventura de huir siendo hostigado, perseguido, precarizado. Huir para no ser cazado, para poder seguir, para poder tejer en algún momento, en algún lugar, un mundo habitable. Y es crucial subrayar este barniz semántico para abrirnos a otros significados, para alejarnos de las figuras frías que nos hablan de movimientos secundarios o de migrantes en tránsito. Ya sabemos, (si queremos saberlo), porque se nos ha contado muchas veces, lo que esos cuerpos traen en la piel, se nos ha hablado de sufrimientos, de violencias, de agresiones sexuales, de extorsiones, de una espera incierta, de muertes. Los cuerpos extraños que se acercan están huyendo: la huida atraviesa esos cuerpos, los hace ponerse en movimiento y desplazarse de una determinada forma.

Algunos huyen por razones políticas, otros por razones económicas, otros por razones medioambientales, pero huyen.

[E19, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

A veces el destino se puede saber, a veces no, a veces el destino muta. Pero sobre esa diversidad de casuísticas que irrumpirán en el curso de la aventura, palpitando inquieta desde un fondo multiforme, se impone la huida, la sensación de que hay que salir ya.

Si estas personas están viniendo aquí es porque ya no pueden estar allí, simplemente y no solo ahora.

[E21, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Y esto se nos ha contado, en los pocos relatos que hay, por esas mismas personas. En el inicio de su narración, Emmanuel Mbolela lo enuncia claramente: «Obligado a huir de mi país, lo abandoné sin saber adónde iba».¹⁸ Shahram Khosravi, en su imprescindible *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viajero ilegal*, afirmará que «en el exilio, no se está en tierra firme. El exilio es una condición de transitoriedad. Desde que crucé la frontera con Afganistán, todo ha sido provisional, transitorio».¹⁹ Huir sin tierra firme, experimentar la incertidumbre de lo transitorio, de un estar precario en el que está ausente, y el reconocimiento de lo humano. Hablar entonces de tránsito, quizás, pero solo si lo vinculamos a la profunda transitoriedad existencial que comporta, si respetamos que ahí palpita, en su propia etimología, un trance de consecuencias inciertas.

Han hecho el viaje siempre huyendo, siempre fuera de la ley, perseguidos por la policía, o por la gente, todo el viaje teniendo que huir, es increíble [...] eso se aprende relacionándose y desde sus vivencias. Al principio no nos dábamos cuenta, había un miedo por su parte, normal...

[E49, vecino de Sara]

Entender que ese estar huyendo, en sus múltiples formas, supone experimentar en la misma piel un racismo institucional banalizado que en absoluto es nuevo, y donde se pueden oír los ecos de una multiplicidad de voces que, en distintos contextos, ya sufrieron y sintieron lo que era ser visto como una otredad inferiorizada. Volver a experimentar, amoldado a cada presente, lo que sentía, por ejemplo, el cuerpo negro de Richard Wright: «Mi herida se hizo más honda; sentía que me habían expulsado a bofetadas de la raza humana».²⁰ A lo que, añadirá, poco después, que su «persona estaba entumecida, reducida a un estado de torpor, perdida, disuelta. Yo era un no-hombre, algo que sabía vagamente que era humano pero que notaba que no lo era. A medida que el tiempo

18 Mbolela, Emmanuel, *Refugiado*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2022, p. 25.

19 Khosravi, Shahram, *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viajero ilegal*, Barcelona, Virus, p. 138.

20 Wright, Richard, *Chico negro*, Madrid, Unisón, p. 187.

me iba separando de la experiencia, no pude sentir odio hacia los hombres que me habían expulsado del trabajo. No parecían ser hombres individuales, sino parte de un plan enorme, implacable y elemental contra el cual el odio era fútil. Lo que yo sentía era deseo de atacar. ¿Pero cómo? Como sabía que no había forma de abordar el asunto, me sentía doblemente expulsado». ²¹ Huir de ese plan enorme, implacable y elemental que produce no-hombres, huir de aquello que Fanon, en un sentido convergente, llamó «la organización racional de la deshumanización». Huir, en definitiva, para encontrar formas de humanidad reconocidas y reconocibles.

El encuentro, entonces, es con un cuerpo-frontera que lleva en su piel la aventura de la huida, la experiencia de haber habitado lo que se va tornando inhabitable. Y, en consecuencia, lo que se impone es pensar los espacios que ocupa quien viene huyendo, los espacios que cabría darle, la posibilidad de darle un espacio en nuestro espacio o acaso, en el envés, de seguir negándole los espacios, de ponerlo continuamente en movimiento, de decirle que no, que tú no puedes pasar la frontera, que tienes que seguir moviéndote por ahí, que no importa por dónde te muevas, ni por qué huyes con tal de que no vengas por aquí.

Y ahí está todo, en pensar el espacio que le damos o negamos a quien huye, el espacio que posee ese aventurero a quien solo le queda la huida, en cómo sentimos su llegada cuando se acercan a nuestros espacios, cuando se agolpan en Irun o cuando caminan por Iparralde.

Esto se ha hecho por ayudar, gente que está huyendo, corriendo, bajo la lluvia, yo les cojo, les llevo y si les puedo adelantar, llevarles unos kilómetros, cobijarles en algún sitio, que no se mojen, que no corran, que no estén asustados, pues adelante. Y ahí empieza todo.

[E27, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

Huir de geografías que están atravesadas por la herida de la herencia colonial, por la precarización de una vida en la que conviven en mayor o menor grado conflictos bélicos, crisis económicas y colapsos ambientales, por la sensación de que el futuro se ha tornado una realidad radicalmente incierta que pre-

21 *Ibid*, p. 191.

cipita la búsqueda de otras expectativas en otros espacios. Huir de unas geografías que hieren los cuerpos de quien habita la disidencia política, sexual o religiosa, huir de la opresión de género que esculpe un sufrimiento cotidiano. Cada huida tiene sus motivos, la historia personal que hilvana razones diversas que precipitaron la salida. Y las huidas se encuentran, dialogan entre sí, conviven en el viaje, en una colectividad de la ruta que experimenta hospitalidades y hostilidades. Llegan desde esa multitud de cuerpos-frontera compuesta de cuerpos singulares. Están ya aquí, interpelándonos. No se trata, por tanto, de acercarse a un cuerpo que simplemente llega, se trata de gestionar afectiva y políticamente el encuentro con el cuerpo que huye y que, en su huida, pasa por la geografía que habitamos.

No podemos obligar a una persona a quedarse en su país de origen si quiere ir a otro sitio, para mí ese derecho es fundamental y no se puede discutir. Esta gente no venía aquí a pasarlo bien. Huían de una situación dramática. Cuando llegan aquí nosotros ya sabemos que es muy difícil que consigan papeles, que se puedan instalar, pero ellos nos dicen, no sabéis de dónde venimos, nos íbamos a morir, no tenemos para comer, no tenemos para trabajar, no tenemos nada. Todo lo que nos espera tiene que ser mejor de lo que hemos dejado, porque lo peor ya lo hemos vivido.

[E12, una activista de Diakité]

En el encuentro con el cuerpo que huye tanto de una geografía que va tornándose inhabitable como de una lógica policial que quiere capturar aquellas personas que no pasan la frontera de una forma reglada, en ese encuentro que atraviesa la geografía sensitiva del Bidasoa, vislumbramos como uno de sus rasgos diferenciales la irrupción de una empatía que nace de la sensibilidad herida desgajada de la indiferencia. La empatía nos arranca de la contemplación distante y nos pone en movimiento, nos acerca al cuerpo-frontera para ver su rostro, para ver de cerca a ese alguien que está ahí.

Hay que ponerse en el pellejo del otro. Lo principal es la empatía. Si les ves como si fueses tú ya no les ves como otro.

[E17, miembro de la comunidad musulmana de Irun]

Y ahí mismo, entretejiéndose con la empatía, impregnándola de un barniz político que subraya la hondura sociohistórica que subyace a la huida, lo que se evidencia, y de ahí la alusión recurren-

te a la interpelación, es que surge una implicación en todo aquello que precipita la huida, que si hay un problema, y es evidente que hay un problema, este no solo atañe a ese cuerpo que huye sino que es también un problema colectivo, que posee múltiples ramificaciones que convergen en la cotidianidad que habitamos, con lo que ese problema es también, en consecuencia, *nuestro problema*. Como si el cuerpo que huye nos arrojara súbitamente ante un espejo en el que poder ver, si se quiere ver, toda una serie de violencias simbólicas y materiales que atraviesan política, económica, militar, jurídica o ambientalmente el entramado heterogéneo que se ha articulado en torno a las formas de ser y actuar occidentales. Entonces, no se trata solo de enfatizar la empatía de quien se pone en la piel del otro, la necesidad de hacerse sensible a lo que está ocurriendo, con todo lo importante que esto es, porque sin eso, acaso cabría decir que apenas hay nada, tan solo la contemplación indiferente del despliegue de una violencia irrestricta e impune, o, en el mejor de los casos, la exigencia de cumplimiento de una visión garantista de los derechos humanos que corre el riesgo de difuminarse si queda únicamente concernida con el cumplimiento burocratizado de unas exigencias jurídicas. Sentir, por eso, acto seguido, que esa empatía debe estar revestida de una crítica política que va directa a la raíz de la conformación de nuestros ordenamientos sociales, sentir el fondo colonial de nuestras geografías, y con ello, lo veremos, sentir una deuda, algo que, indefectiblemente, aleja al hacer solidario del hacer institucional.

Sentir, en definitiva, una injusticia que recorre nuestras geografías, sentir que se excluye a alguien que (ya) está aquí.

El orden de este mundo no es justo para nada. Está claro que algunos tienen todos los derechos y otros no. Y hemos destrozado sus pueblos. Y ahora piden tener un sitio aquí. ¿Por qué negárselo? No tiene sentido.

[E14, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Este es el inicio de la historia que aquí se cuenta. El gesto de la empatía, del acercarse, de sentir lo que el otro está sintiendo. Sentir lo inasumible, y, con ello, disentir de los sentidos que nos impone la seguridad y sus fronteras, no consentir lo que el régimen fronterizo hace a esos cuerpos que huyen. Sentir, por todo ello, que la frontera, más que una línea, es un espacio desde el que repensar la relación social.

Hay ciertamente muchas razones por las que se puede decidir acercarse, con distintos niveles de implicación, con diferencias en la argumentación política que pudiera llegar a darse. No cabe hablar de una única forma de propiciar ese encuentro: la heterogeneidad, como siempre, lo atraviesa. Pero, como ya se ha sugerido, resaltaré la potencia ético-política del gesto que se co-implica con el cuerpo que huye, y lo hace denunciando, al mismo tiempo, todo el entramado político-económico-simbólico que ha hecho que ese cuerpo que huye tenga que venir y presentarse en nuestros espacios de la forma en que lo hace. Y me interesa porque es desde ese entrelazamiento que imbrica empatía y denuncia política desde donde se puede articular una crítica profunda que ponga de manifiesto las costuras del andamiaje securitario que hiere al cuerpo-frontera. Si la frontera a veces no acaba nunca, para esos cuerpos precarizados e ilegalizados, la huida tampoco lo hace y, a la postre, se convierte en una forma de vida que no es necesario victimizar.

No solo considerar que es una persona que sale de una injusticia y una violencia terrible o que ahí sigue, pero también verla como una persona con sus capacidades, sus facultades, su fuerza, su claridad, a pesar de estar en una situación difícil. Hay que humanizar y valorizar y no solo victimizar. [...] Por supuesto son víctimas, pero también son muchas veces víctimas de una victimización.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Ni tampoco enfatizar su condición de personas vulnerables sin hablar de todo el entramado que posibilita y consolida la vulneración de sus derechos. La autocomplacencia que no encara lo que produce sufrimiento, la indulgencia que mutila la capacidad de acción a la persona migrante, acaban siendo engranajes de la maquinaria que es preciso desmontar.

Acercarse, entonces, al sujeto que huye, lanzar sobre el terreno una estructura de sensibilidad que se torna en un ejercicio activo de co-implicación que adquiere formas diversas. Acercarse fugazmente a ese cuerpo extraño que ha irrumpido en nuestros espacios, que cuando llega ya está yéndose.

Y que, por eso, a menudo se les ve por lugares que son de paso.



Gari Garaialde / Bostok Photo

O esperando.



Gari Garaialde / Bostok Photo

O caminando.



Gari Garaialde / Bostok Photo

O alejándose.



Gari Garaialde / Bostok Photo

O cruzando la frontera como sombras en movimiento, casi imperceptibles.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Sujeto que apenas deja rastro, a veces en forma de dato estadístico, a veces no llega a eso. Un sujeto que está de paso. Pero en ese estar de paso, en ese seguir pasando, nos comunica y nos recuerda, a su manera, que se resiste a dejar de venir, que resiste, que persiste en el deseo de llegar y de poder estar. Nos recuerda que su caminar es un ejercicio de resistencia.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Este ensayo se acerca a ese encuentro, a lo que ahí pasa, en ese pasar huidizo.

PARTE II

BATIR LA FRONTERA

Por principio de raza es necesario entender también una forma espectral de división y de diferenciación humana susceptible de ser movilizad para estigmatizar, excluir y segregar; prácticas con las que se busca aislar, eliminar, inclusive destruir físicamente a un grupo humano.

Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*

La frontera es uno de esos espacios que el discurso securitario nombra como un lugar sensible, un lugar que hay que proteger, mantener, vigilar. No tanto que se sea sensible a lo que ahí pasa, que se active una empatía por lo que acontece en el amplio espectro de la geografía fronteriza, que se tenga en cuenta la carga de sufrimiento que lleva sobre la piel el cuerpo-frontera. No es esa sensibilidad la que se invoca cuando se dice que la frontera es un espacio sensible. A la seguridad, en un primer momento, le basta con una sensibilidad mutilada que queda circunscrita a un plano de detección que se teje a través de una red de sensores. Así, a través de esa red, heterogénea en sí misma, se pretende saber qué ocurre en la frontera: quién y cómo llega. El sensor puede ser un radar, una cámara térmica, una imagen satelital, un detector de latidos; y puede ser, también, un centinela que actúa cuando detecta algo. Sin embargo, el centinela es siempre parte de un dispositivo más amplio compuesto por normas, leyes, instancias gubernamentales, instituciones policiales, tecnologías. Todo junto, entrelazándose, ampliando el campo de visión, el espacio de la batida.

El régimen sensorial barre el perímetro fronterizo, quiere ver lo que ahí sucede, en la frontera misma, pero también antes

y después de haberla cruzado. En última instancia, a la frontera pasada por el tamiz de lo securitario le impulsa la utopía falaz de querer ver todo. Anhela una mirada omnisciente que borra los espacios de opacidad, los lugares en los que el cuerpo-frontera pudiera esconderse: la sensibilidad circunscrita al sensor, a la detección, al rastreo.

La sensibilidad, entonces, reducida a una batida infatigable que deshumaniza al cuerpo-frontera convertido en presa. Batir la frontera para que el encuentro del cuerpo-frontera con el cuerpo-centinela sea un encontronazo, una colisión que se resuelve por criterios (i)legales que detienen, filtran y/o expulsan a quien llega. El sensor, por lo general, no quiere saber nada de vivencias, sabe de cuerpos detectados, de pieles que portan otras tonalidades, de normas que hay que cumplir y de leyes que no es preciso respetar. Sabe que no se quiere a esos cuerpos ahí y los busca para expulsarlos.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Son personas que no se quieren quedar en España porque son francófonos sobre todo, llegan aquí y después se desarrolla todo el sistema administrativo, policial, de lucha contra la migración. Es un laboratorio de todo esto. Para mí sí, es una zona de caza de los humanos africanos.

[E43, abogado]

La geografía fronteriza del Bidasoa convertida así en el espacio de una batida insensible impulsada por un deseo continuamente reactualizado: cazar al cuerpo-frontera.

2

CIERRE DE FRONTERAS

Nork jarri zuen inguruaren zabaltasuna auzitan?

[¿Quién puso en cuestión la extensión del entorno?]

Verso de Amets Arzallus

De un modo seminal que reverbera a lo largo del tiempo, expandiéndose, pero también mutando, anunciando algo que no es la repetición de lo mismo cuanto una repetición metamorfoseada adaptada a las circunstancias propias de cada presente, W. E. B. Du Bois afirma en *Las almas del pueblo*, al inicio mismo, casi como acto de declaración programática, que cuando se estudia «el extraño significado de ser negro aquí, en los albores del siglo XX», lo que ya se barrunta, como una suerte de sombra siniestra que habrá de expandirse sin fin, es que «el problema del siglo XX es el problema de la línea de color». Una frase que volverá a repetir literalmente más adelante, como si quisiera resaltar lo que ahí palpita, como si ahí estuviera contenido todo ese entramado de violencias y exclusiones que subyacen al hecho de ser negro. Du Bois repite la frase y la frase, posteriormente, en tantos otros sitios, se repetirá innumerables veces, convirtiéndose en una suerte de condensación semántica de la ignominia que encierra el racismo.

La línea se mueve, se transforma, se encadena a otras líneas. Se enmaraña con realidades que no son solo las del color sino también las de género, de clase, de etnia, de religión, de orientación sexual, de edad, de origen. En algunas ocasiones, sobre algunos cuerpos, en función de las circunstancias en las que el color de la piel atraviesa todas esas líneas, podremos ver

lógicamente cuerpos negros que no habitan en la desigualdad, o quizás esa desigualdad tan solo irrumpe en alguna de las dimensiones aludidas. Pero la línea a la que se refiere Du Bois es una línea que atraviesa el conjunto de la subjetividad, que opera como un vector de exclusión multidimensional que adquirirá rostros diversos, una línea voraz, cruel, que compone su particular geografía de humillaciones, que se bifurca, que atraviesa espacios y tiempos llevando consigo la violencia colonial, una línea desde la que emergen espacios y cuerpos diversos que comparten el fondo común de una inferiorización subsumida en la jerarquía de lo humano glosada por la modernidad. Y el ser negro, el estar en un cuerpo negro, supone ya incorporar esa línea, sentir que hay una diferencia que te atraviesa, experimentar que esa línea está incrustada en la piel, afectando a los espacios en los que se puede estar, a la movilidad que se puede practicar.

Habitando esa línea de color en el sur de Estado Unidos, sintiéndola en toda su crudeza, Richard Wright evoca su niñez en esos albores del siglo XX y se pregunta, o acaso nos pregunta, interpelándonos: «¿Qué era lo que hacía el odio de los blancos hacia los negros tan permanente, tan entretejido en la textura de las cosas? ¿Qué clase de vida era posible bajo ese odio? ¿Cómo había llegado a existir ese odio? [...] ¿Y cómo podía uno vivir en un mundo en el que el pensamiento y las percepciones de uno no significaban nada, y la autoridad y la tradición lo significaban todo?». ²² Y del mismo modo en que la línea de color evocada por Du Bois tiene que ser repensada en cada presente, las preguntas que enuncia Wright también pueden volver a ser lanzadas hoy para examinar, desde ahí, en la textura de las cosas que habitamos en la actualidad, cómo, para algunos cuerpos, el color sigue siendo la huella de una exclusión.

Te tratan como si no fueras una persona. Eso es lo que me duele a veces, el trato.

[E48, migrante varón de Costa de Marfil]

La línea de color reaparece en la línea fronteriza del Bidasoa, se adhiere a ella y no cabría hablar, en modo alguno, de esa

22 Wright, Richard, *Chico negro*, Madrid, Unisón, 2007, p. 160.

frontera si la desligamos de la línea de color. Son indisociables. La persona migrante lleva auestas su línea de color cuando intenta atravesar la línea fronteriza; y se pregunta por las razones de ese odio, o de esa indiferencia, que es una de las máscaras que puede adoptar el odio cuando este se apacigua y queda como un sedimento silencioso que atraviesa las formas de pensar y sentir.

El cuerpo migrante, desde la línea de color y para atravesar la línea fronteriza, tiene que volver a huir, a esconderse, a pasar de forma sigilosa. Porque la línea fronteriza, que ya sabemos que no es solo una línea, es el espacio de una batida en donde la violencia securitaria busca cuerpos racializados para decirles que esa línea no se pasa porque la otra línea, la de color, previa, antiquísima, la que llevan en la piel, les impide el paso.



Gari Garaialde / Bostok Photo

La gestión (i)legal del cierre fronterizo

La frontera, como tantas otras veces, se cierra. En el interior del espacio Schengen, allí donde una buena parte de la geografía europea, al menos desde 1995, parecía un lugar que podía ser recorrido sin experimentar lógicas de control

en un cruce fronterizo, donde la frontera se cruzaba sin que el cuerpo fuese interpelado por la seguridad, precisamente ahí, para algunas personas, la frontera se cierra de nuevo. Y la frontera vuelve a emerger mostrando lo que hace al espacio, a los cuerpos que quieren traspasarla: crea jerarquías, filtros, exclusiones.

Las relaciones de poder, ya lo sabemos, están muy ligadas a la conformación de regímenes de movilidad, al establecimiento de criterios que establecen quién o qué puede moverse, a las formas en las que hay que practicar la movilidad, a los espacios por los que es posible desplazarse. Condensando todo ello, la frontera del Bidasoa tiene su propia forma de articular poder y movilidad. Y sobre esa frontera, atravesándola, impregnándola, se ha lanzado ya, a modo de castigo anticipado sobre la piel del cuerpo-frontera, el espectro de una amenaza difusa que habría de venir a justificar el cierre fronterizo. Surge, de nuevo, la frontera. Y todo cambia en el Bidasoa.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Yo cruzo la frontera casi todos los días y para mí no era una frontera. Ahora vemos que desde 2018 se ha construido, y en nuestras vidas se ha construido una frontera más grande [...] Te hacen sentirte extraño en tu pueblo. Yo antes sentía Hendaia como parte de mi pueblo y ahora me siento bastante extraño, sobre todo cuando paso a Hendaia, luego ya cuando la policía desaparece de tu vista es otra cosa. [...] Nos han construido una frontera que antes no teníamos.

[E10, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Sentirse extraño, sentirse violentado.

La frontera estaba desaparecida y ahora, sin embargo, los controles... Hay esa sensación de que la frontera ha aparecido de nuevo [...], emocionalmente es violento, aunque no haya violencia física de verdad. Psicológicamente no es una cosa normal para vivirla en una zona en la que hay lazos, me parece bastante violento.

[E36, concejala de Biriatu]

Y surge en esta geografía donde —una frase que se repite a menudo— «para mí no hay frontera». Como si hubiera diferentes realidades que se anudan, que conviven en tensión, diferentes (in)visibilidades.

Entonces la frontera invisible seguramente, impuesta e invisible, por decirlo en una palabra. De todas formas, está en su realidad, puede ser invisible para nosotros y pasarla con naturalidad, pero para ellos es muy visible y muy real, y eso lo produce la policía

[E19, un activista de Bidasoa Etorkekin]

Por eso, cuando para una persona migrante que experimenta cómo la frontera se ha hecho materialmente visible y funciona a modo de una barrera que repele, la cruza en sentido contrario —entrando en Irún desde Hendaia—, viendo cómo la policía francesa vigila la entrada en su estado y viendo cómo no hay policía española que te intercepte en el otro sentido, lo que surge es la sorpresa, la extraña constatación de que, en el mismo lugar, hay y no hay frontera al mismo tiempo.

Pasé la frontera con él [una persona migrante], no tuve ningún control, si lo hubiera hecho en el otro sentido hubiera tenido seguramente un control, pero no tuve ningún control, aunque estaba la policía [se refiere a la policía francesa] y nadie miró si lo que hacía era legal o ilegal. Eso también me parece una experiencia interesante, en un sentido eres legal y en el otro no, entre comillas [...] Y pasé la frontera, pasamos el puente [de

Santiago, para entrar en Irun], pasamos por FICOBA, y me dice «¿ya hemos pasado?», «Sí, ya hemos pasado...», «¿Esto es la frontera? ¿Solo eso?», «Sí».
[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

A veces la frontera solo es eso. A veces es todo.

Y todo eso surge (por) aquí, donde el hecho mismo de que la frontera se imponga en una geografía político-afectiva que, para una parte significativa de la población, se quiere sin fronteras, comporta una carga de violencia simbólica y material. Una frontera, la del Bidasoa, que no solo separa dos estados, sino que atraviesa un único país, que escinde Euskal Herria en su lado norte, Iparralde, y su lado sur, Hegoalde.

Como euskaldun, en Euskal Herria, siempre la he vivido y sentido [la frontera] como una herida.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Donde debería haber una unión, el poder estatal ha dibujado una línea para apropiarse del espacio.

Para mí no hay frontera. Más que una frontera es un lugar de unión, un río, la ladera de un monte. Las fronteras que hacen los estados son las tuyas, quiero decir, las que han introducido en nuestro territorio. Luego, lo queramos o no, nos la han metido en nuestras cabezas, aunque digamos que en teoría no hay frontera...

[E49, vecino de Sara]

Surge entonces la frontera. Donde se dice «para mí no hay frontera», la frontera comunica que eso es irrelevante. La frontera es discrecional: el poder estatal que la sostiene decidirá cuándo y cómo aparece.

Antes, y para una mejor contextualización, podemos recordar que, en lo que fue el inicio de este proceso, conocido como el Acuerdo de Schengen y firmado en junio de 1985 por Bélgica, Alemania Occidental, Francia, Luxemburgo y los Países Bajos, se recogía el deseo de conformar, entre los países firmantes, un espacio de libre movilidad interno en donde la línea fronteriza de los estados involucrados no irrumpiese como un espacio de control para todo aquel que la traspase, sino como un espacio de observación fluida (el poder, lo sabemos, no descansa) en el que bastará «como regla general, una simple inspección ocular de los vehículos de turismo que franqueen la frontera común a velocidad reducida, sin provocar la parada de dichos vehículos» (artículo

2). Con el tiempo, y en la progresiva conformación y expansión del llamado espacio Schengen de libre movilidad, en 1990 se adoptará el Convenio Schengen que entrará en vigor en 1995. Todo ello acabará por entrar a formar parte en 1999 de la estructura normativa de la Unión Europea. No es necesario aquí entrar en el detalle de la arquitectura jurídica que subyace a este entramado normativo, pero sí es preciso subrayar someramente algunas consideraciones que afectan a la progresiva consolidación del espacio Schengen y al modo en que todo ello afecta a lo que acontece en el Bidasoa.

Así, tomando como referencia un texto clave como es el Reglamento (UE) 2016/399 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 9 de marzo de 2016, por el que se establece un Código de normas de la Unión para el cruce de personas por las fronteras, lo que se conoce como el Código de Fronteras Schengen,²³ en los considerandos previos, ya se establece que «el control fronterizo debe contribuir a la lucha contra la inmigración clandestina y la trata de seres humanos, así como a la prevención de cualquier amenaza a la seguridad interior, al orden público, a la salud pública y a las relaciones internacionales de los Estados miembros» (número 6). A lo que se añadirá, acto seguido, que «los controles fronterizos deben realizarse de forma que se respete plenamente la dignidad humana. Deben llevarse a cabo de una forma profesional y respetuosa, y ser proporcionados a los objetivos perseguidos» (número 7). También se dirá, más adelante, que «la migración y el cruce de las fronteras exteriores por un gran número de nacionales de terceros países no deben considerarse por sí mismos una amenaza para el orden público o la seguridad interior» (número 26).

Eso nos dice el lenguaje institucional, invocando el respeto en el control y asumiendo que la migración, en sí misma, no habría de ser considerada una amenaza ni puede estar sujeta a discriminación. Pero cuando nos alejamos de este plano discursivo, cuando la mirada se posa en lo que efectivamente pasa en la frontera, lo que vemos es que la seguridad no siempre es respetuosa con la dignidad humana. Más bien cabría sugerir que acaba siendo una suerte de maquinaria bélica que atenta contra la dignidad de algunos cuerpos. Para la seguridad, en su despliegue efectivo, la

23 El desarrollo normativo de este Reglamento está disponible en el enlace <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex%3A32016R0399>

migración y la amenaza (aun cuando la migración se precisa para el mantenimiento de la economía alimentando todo un campo de trabajo precarizado e informal), acaban poniéndose en relación de un modo recurrente, dando lugar a formulaciones diversas, estableciendo así una suerte de trama narrativa que las conecta, que nos advierte de que hay un nexo más o menos soterrado entre ellas y, en consecuencia, desde ahí, el control fronterizo (en las fronteras externas de la Unión Europea y, eventualmente, en su interior), en tanto que garante del orden público, deviene incuestionable.

Nos atañe aquí especialmente lo que se dice en ese Código de Fronteras Schengen en relación a las fronteras internas, de las que el Bidasoa forma parte. Como criterio básico, «las fronteras interiores podrán cruzarse en cualquier lugar sin que se realice inspección fronteriza alguna de las personas, cualquiera que sea su nacionalidad» (artículo 22). Sin embargo, en este contexto de promulgación de todo aquello que habría de regular la existencia de una movilidad sin inspecciones fronterizas, se contempla la posibilidad de que, ante la existencia de circunstancias que queden definidas en términos de amenazas, las fronteras internas pueden volver a ser cerradas y esto, para lo que aquí se trata, nos incumbe ya de un modo determinante. Así las cosas, en el apartado 1 del artículo 25 se establece lo siguiente: «Cuando en el espacio sin controles en las fronteras interiores se presente una amenaza grave para el orden público o la seguridad interior de un Estado miembro, este podrá restablecer los controles fronterizos en partes específicas o en la totalidad de sus fronteras interiores, con carácter excepcional y durante un período de tiempo limitado no superior a 30 días, o mientras se prevea que persiste la amenaza grave cuando su duración sobrepase el plazo de 30 días. La amplitud y la duración del restablecimiento temporal de controles fronterizos en las fronteras interiores no excederán de lo que sea estrictamente necesario para responder a la amenaza grave». E, igualmente, se establecerá, en el apartado 4 del mismo artículo, que «la duración total del restablecimiento de los controles fronterizos en las fronteras interiores [...] no podrá superar los seis meses». A lo que se añade, en ese mismo apartado, que «cuando se den las circunstancias excepcionales contempladas en el artículo 29, este período total podrá prolongarse hasta una duración máxima de dos años, conforme a lo previsto en el apartado 1 de dicho artículo». Mencionar, por último, que en el apartado 2 del artículo 29 se establece que la decisión del cierre de fronteras

en circunstancias excepcionales puede tomarse no solo por un estado miembro, sino que «el Consejo podrá recomendar que uno o más Estados miembros decidan restablecer los controles fronterizos en todas sus fronteras interiores o en partes concretas de ellas».

Este es el escenario que, en definitiva, e invocando la existencia de amenazas excepcionales, puede llegar a producirse: el cierre de una frontera interna por períodos de seis meses que pueden prolongarse hasta los dos años. Y este es el escenario en el que se ha visto inmersa la zona del Bidasoa: la amenaza ha hecho acto de presencia y la frontera, dócil, servil, cumple su papel ancestral de defensa. La policía vuelve.



Ignacio Mendiola

La frontera se levanta.

La frontera me evoca ladrillos, me evoca dificultades y me evoca defensa. Una frontera es una defensa. Sean físicas o no.

[E7, una activista de Irungo Harrera Sarea]

La frontera se defiende porque es un lugar de esos que lo securitario denomina, paradójicamente, como sensibles. Y con eso, con lo que siente lo securitario, no se juega.

La frontera puede ser como la piel, una piel y eso puede valer para definir también la frontera. La frontera es un lugar sensible sobre todo para los estados y cuando tienen que defender la frontera la defienden hasta el último centímetro, da igual lo que se les ponga por delante.

[E34, fotógrafo]

Y la amenaza persiste, más allá de los 30 días que se invocan en un primer momento, más allá de los seis meses referidos posteriormente, incluso más allá de los dos años finalmente estipulados. La frontera queda cerrada. La seguridad, cuando detecta una amenaza, no descansa. Los plazos se pueden alargar, ya no hay fin: convivimos con lo que la seguridad exige, con la atmósfera que genera.

La idea de seguridad, si te digo la verdad no les entiendo... Creo que es fascismo puro, no sé lo que quieren presentar, no puedo entender eso de proteger... Se está fomentando que una parte de la población sienta realmente miedo y tengamos que estar aquí protegidos de algo... No lo puedo entender. Las migraciones han sido continuas a lo largo de la historia... ¿Proteger las fronteras de qué, de las personas? Que vienen a estudiar, a trabajar...

[E1, vecina de Irun]

En este contexto resulta ineludible recordar que, según recoge la sentencia C-368/20 del Tribunal de Justicia de Unión Europea del 26 de abril de 2022,²⁴ la posibilidad misma de que los períodos de seis meses se puedan prorrogar, está inequívocamente vinculada a que las amenazas esgrimidas para el control de la frontera interna deban ser nuevas. Así las cosas, tal y como se establece en la argumentación de la sentencia, la supera-

24 El texto de la sentencia puede consultarse en el siguiente enlace: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=CELEX%3A62020CJ0368>

ción de los plazos es incompatible con el Código de Fronteras Schengen (parágrafo 78 de la sentencia). Con lo que, teniendo en cuenta esa premisa, la ampliación de los plazos «solo puede volver a aplicarse cuando el Estado miembro de que se trate pueda demostrar la existencia de una *nueva amenaza grave* que afecte a su orden público o a su seguridad interior. En tal caso, puede considerarse que comienzan a correr de nuevo los plazos de duración determinada previstos en el artículo 25 del Código de Fronteras Schengen, siempre que dicho Estado miembro respete todos los criterios y normas de procedimiento establecidos en los artículos 26 a 28 de dicho Código» (parágrafo 79 de la sentencia, el subrayado es añadido). El elemento crucial y distintivo no es por tanto la persistencia de una amenaza ya invocada previamente cuanto la irrupción de una diferencia no contemplada con anterioridad: «Siendo así, procede declarar que, como sostiene esencialmente la Comisión, la aparición de una nueva amenaza, distinta de la inicialmente identificada, puede justificar, siempre que se cumplan los demás requisitos aplicables, una nueva aplicación de los plazos previstos en el artículo 25 de dicho Código para el restablecimiento del control en las fronteras interiores» (parágrafo 81 de la sentencia).

La amenaza, para el Estado francés, a veces es la migración. Tal y como sucedió en 2011 con la llegada de inmigrantes tunecinos. A veces es el terrorismo. En esa forma salvaje y descarnada en la que irrumpe en los atentados del 7 de enero de 2015 contra la revista *Charlie Hebdo*, o la cruenta noche parisina del 13 de noviembre de 2015 en la que varios ataques en la discoteca Bataclán y en la zona de Saint-Denis dejan un total de 131 muertos y 400 heridos. O el atentado de Niza del 4 de julio de 2016, que mató a 86 personas. A veces son cumbres internacionales que reúnen a los principales mandatarios. A veces son acontecimientos deportivos. A veces es una pandemia. Así, y aun cuando ha habido notificaciones de cierres de frontera previos a 2015 por cuestiones puntuales, desde esa fecha, el Estado francés ha solicitado recurrentemente a las instancias europeas la necesidad de prolongar, en puntos concretos y durante plazos de seis meses que se extienden sucesivamente, el control de algunas fronteras internas para proteger la seguridad.

Sin embargo, el 30 de octubre de 2023, aparentemente de un modo inesperado, cuando poco antes parecía que se iba a renovar durante otros seis meses el cierre de la frontera del Bidasoa, el Estado francés decide no solicitar dicho cierre.²⁵ Pero eso, en la práctica, y en contra de lo que pudiera parecer, no supone un cambio radical. Acaso el gesto de que el puente de la Avenida, el paso peatonal que une Irun con Hendaia, queda desprovisto de la valla que impedía el paso. Pero un poco más atrás, esperando, a veces se puede ver a un coche policial apostado (y unas cámaras de vigilancia que no descansan) y en el puente de Santiago, al lado del puente de la Avenida, y en el de Behobia, persisten, a veces con intermitencia y una aleatoriedad difícil de explicar, los controles policiales en los puestos fronterizos. Esa aleatoriedad del control responderá a diferentes coyunturas en donde habrá cuestiones que remiten a cuestiones de la política interna francesa (con una creciente importancia del discurso de la extrema derecha) o a la cantidad de personas migrantes intentando cruzar la frontera. Pero también es importante resaltar que el control mismo, con sus distintas intensidades, funciona como un ejercicio de escenificación del poder y eso, más allá de la eficacia de ese control, es crucial: la frontera se cierra para hacerla ostensible y comunicar, públicamente, que puede ser cerrada sobre la base de criterios discrecionales.

El nivel de respuesta policial es distinto pero no se puede saber con certeza por qué actúan de una forma u otra. Cuando quieren aprietan para demostrar que están ahí y otras veces... Lo ven, saben perfectamente que estamos ahí, conocen toda la red. Según el momento, lo abren y dejan hacer y en otros momentos, para la prensa, para demostrar, lo cierran. Según la coyuntura, si no ¿por qué no están ahí todos los días? Porque ahí estamos todos los días, unos u otros y lo saben perfectamente, quiénes estamos, por dónde andamos.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkekin]

25 En el momento de finalizar esta investigación, el 1 de noviembre de 2024 y para un período de 6 meses, Francia decreta de nuevo el cierre de sus fronteras internas en numerosos lugares. Acogiéndose una vez más a cuestiones de orden social y seguridad interna, invocando ese magma crecientemente indiferenciado de amenazas en donde conviven migración y terrorismo, muchas fronteras internas del Estado francés se cierran y, entre ellas, la que atañe a la zona del Bidasoa.

En la confluencia que se desata entre la necesidad de tener que aducir una nueva amenaza grave y la tenaz persistencia de los controles migratorios, encontramos una suerte de impregnación que recorre esta geografía fronteriza, como si fuera una pátina que ha quedado incrustada en las formas de hacer, pensar y sentir que afectan a lo que aquí ocurre, y que si la obviamos no podríamos entender lo que sucede. Nos referimos a la relación ambivalente de la seguridad con el derecho. Al hecho de que la frontera, como todo espacio, está atravesada por el derecho, por todo un entramado normativo que establece los límites de lo permisible, de aquello que se puede hacer, dirimiendo, como a contraluz, lo que queda al margen del derecho. Es decir, existe, lógicamente, todo un campo normativo recogido en el citado Código de Fronteras Schengen que regula las pautas de la movilidad, las condiciones y plazos que regulan la posibilidad del cierre de fronteras, las notificaciones que se deben realizar, los procedimientos regulados que hay que seguir, del mismo modo en que existen distintas normativas europeas ligadas a la cuestión migratoria. Pero la seguridad, en su propio ejercicio, exige libertad de acción, y eso requiere supeditar (o suspender) el campo normativo vigente a las propias demandas que se pudieran invocar para hacer frente a las amenazas, a esos cuerpos-frontera que están viniendo. Y así, la seguridad, lo que se hace en nombre de la seguridad, trenza su relación ambivalente con el derecho: a veces se respeta, a veces no. A veces la seguridad puede quebrar el derecho si así lo considera necesario, o lo puede reformular pretendiendo que se reacomode a sus exigencias. La frontera es un espacio regulado por el derecho en el que irrumpen la excepcionalidad, el ámbito del no derecho y ahí, en el entrecruzamiento que se da entre ambas dimensiones, irrumpen las distintas formas que adquiere, en su materialidad misma, el control fronterizo.

Asimismo, anudado a ese entrecruzamiento, es necesario no obviar el hecho de que las instituciones europeas no han tenido hasta la fecha una postura de control firme de las motivaciones e impactos que la reintroducción de los controles en las fronteras internas tiene en los espacios afectados y, menos aún, en las poblaciones migrantes que quedan consignadas como migrantes en tránsito, activando movimientos no autorizados o secundarios. El énfasis puesto en la necesidad de

articular medidas que no conlleven el control fronterizo, algo que se recoge en una reciente propuesta de Comisión para la reforma del Código Schengen, no acaba de tener un reflejo nítido y la medida del cierre (en la práctica misma) prosigue su propio recorrido, pese a la falta de juridicidad (porque no hay amenazas radicalmente nuevas, tal y como exige la sentencia antes aludida) y de idoneidad (porque no se indaga en otras medidas, tal y como se recomienda en la reforma arriba referida) que podrían venir a legitimarla.

En el Bidasoa hay un derecho. Y hay un no derecho, un ámbito extendido de excepcionalidad. Y esto, lo iremos viendo, tendrá rostros diversos. El primero que nos aparece, crucial porque desencadena todo lo demás, ha sido la persistencia misma del cierre fronterizo. Vendrán otros que aluden al modo en que se interceptan los cuerpos migrantes y vendrá también, en los límites del derecho, el modo en que la seguridad se abalanza sobre los cuerpos que pueblan las redes de solidaridad para ayudar a las personas migrantes. En la forma en que se ha materializado el cierre fronterizo tenemos esta primera irrupción del no derecho que permite crear la geografía y la atmósfera sensitiva en donde tendrán lugar otro tipo de ilegalidades: la excepcionalidad se ha llevado al espacio (para cerrar de un modo recurrente la frontera hasta octubre de 2023) con el fin de llevarla posteriormente a los cuerpos-frontera (para expulsarlos sin ninguna garantía).

Partimos así del hecho de que la irrupción de la ilegalidad, desde la propia óptica que dibuja la frontera securitizada, no es un problema en sí mismo, es tan solo una señal de identidad de su *modus operandi*. Lo que prima es la posibilidad misma, incuestionable, de que la seguridad pueda desplegarse, enhebrando, si fuera necesario, legalidades e ilegalidades con el fin de mantener sus exigencias. Se podría apostillar que esas cosas que la seguridad invoca suceden. Pero lo relevante es cómo se narran, cómo se explica su irrupción, las condiciones de posibilidad que han tenido que darse para que acontezcan de esa forma. No se trata, por ello, de negar, en modo alguno, que aquello que invoca la seguridad sea una ficción: ha habido atentados terroristas, las personas migrantes vienen. Pero lo que sucede, al contrario de lo que pretende la exigencia securitaria, no tiene una lectura uní-

voca. Se puede narrar de otras formas, se puede hacer historia, se pueden plantear formas distintas de nombrar y sentir lo que sucede. Se puede sugerir que la exigencia securitaria, por su propia forma de funcionamiento, no solo es una respuesta a unos determinados acontecimientos sino que también propicia que estos ocurran. La seguridad también se alimenta del riesgo que invoca para perpetuar sus lógicas de actuación.

La migración de estos chicos no representa ningún problema de seguridad, no son yihaidistas, no son delincuentes, lo único a lo que aspiran es a una vida mejor de la que tenían. No se puede utilizar el argumento de la seguridad para parar a esos chicos [...] El tema de la seguridad es una excusa, una falacia que tienen que sacar los políticos para cualquier cosa. El argumento este no tiene fin, con eso vamos a poder justificar todo.

[E27, un activista de Bidasoa Etorkekin]

La frontera, en definitiva, se cierra, evidenciando una vez más la atávica imbricación entre geografía y poder, la capacidad bélica que tiene el poder de apropiarse de un espacio, de construir un «territorio» (en el que la etimología une la tierra con el terror) y erigir ahí, en sus lindes, ese *frontis* que anida en la etimología de la frontera, un «frente» que se construye y se exhibe para (supuestamente) proteger un espacio interior que, eventualmente, se puede cerrar.

La frontera es una línea que a alguien le ha dado la gana de pintar sobre un pedazo de papel por el cual muere gente, por las guerras, por la emigración, no es más que una línea imaginaria que a alguien le ha dado la gana de poner en un papel, no es otra cosa [...]. En Europa en realidad no existen las fronteras para nosotras, es algo que no existe. Físicamente no hay fronteras. Para mí es demostrar un poder que yo tengo como país rico a un país pobre en este caso y yo pongo los límites y yo le llamo frontera. Demostrar que tú eres más rico, más poderoso, más guay y tú no lo eres, entonces yo puedo impedir que tú vengas o no vengas. Yo lo veo como una demostración de fuerza, casi estamos en la época medieval.

[E5, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Y sobre ese espacio, apropiado, territorializado, trazado con una línea, las lógicas de poder evidenciarán asimismo su capacidad para controlar lo que sucede en (torno a) la frontera, desplegando una batida sobre los cuerpos que encarnan la amenaza, expandiendo la línea fronteriza hasta donde sea necesario, (per)siguiendo a la amenaza.

La frontera es la expresión del estado nación, la potencia de la violencia legítima, donde se puede hacer de todo. Para mí no tendría que haber frontera, porque es un espacio común europeo sin fronteras interiores, pero Francia se cree como un país exterior, como España, y desarrolla la misma enfermedad que España al sur. Pero sí, para mí es la expresión de la violencia legítima, policía, militar, drones, caza de los hombres y las mujeres.

[E43, abogado]

Entre el cierre de la frontera y la realización de una batida, uniéndolos, encontramos la pátina de racismo que impregna al discurso securitario. Ese racismo que también se mueve por la geografía del Bidasoa para detectar, contener y ahuyentar los cuerpos-frontera, mostrándose ajeno a las razones por las que llegan, al modo en que irrumpen, indiferente a lo que les pasa cuando son dejados al otro lado de la frontera, inmune a su sufrimiento.

Cuando la persona migrante se acerca a la frontera, cuando la atraviesa, cuando teme la irrupción súbita de esa policía que encarna la seguridad, la frontera móvil que anhela capturarle, lo que siente de nuevo en su piel, aquí y ahora, irrumpiendo desde el fondo de una historia centenaria, es el racismo consentido y banalizado de una modernidad que se narra a sí misma desde una jerarquía de la subjetividad en la que el cuerpo racializado ocupa un lugar simbólica y materialmente inferiorizado, al otro lado de la línea.

La frontera en el Bidasoa, como en tanto otros sitios, se torna racial.

La frontera racializada

La piel es una condensación de historias, sensibilidades y significados. Con la piel, desde ella, a través de ella, sentimos el mundo, lo experimentamos, lo tocamos, nos tocan. Todo sentido hunde sus raíces en la sensibilidad desde la cual entramos en contacto con el mundo, en esa maraña de hábitos que signan formas de ser, de estar, de pensar y de sentir. Y a la sensibilidad llegamos desde la piel, desde esa inmediatez que nos entrelaza con el mundo. Por eso la piel no es un límite, una frontera: el cuerpo no acaba allí. La piel es transfronteriza: se repliega y despliega. Es un conector de realidades diversas, un vínculo que nos pone en relación con las otras personas, con la geografía habita-

da. En la piel podemos sentir la multiplicidad que nos habita, los sentidos que nos atraviesan, el sentir que nos alivia, que nos acaricia, que nos acompaña, pero también el sentir violento que nos hiere, que nos golpea. En la piel, desde ella, nos podemos sentir acogidos o cogidos. Podemos sentir la mano que se tiende para saludar, para posarse sobre el brazo y acariciarnos, pero también, en el otro extremo, la mano que agarra para quebrar la movilidad, la garra que te detiene, que te lleva a un furgón policial que te devuelve a la frontera. La mano que te coge y te sobrecoge.

El mundo se puede leer desde el sentido de la piel, desde lo que la piel siente.

La persona migrante llega con su (otra) piel, con esa piel que exhibe una diferencia, otro color, otra tonalidad. La blanquitud occidental parecería que no tiene color o que, acaso, es el color natural de la piel, el modo en que la piel irrumpe como forma (pre)dominante de estar en el mundo. Desde ese color prominente se observa a los otros cuerpos que muestran sus otros colores y que encarnan, en sí mismos, una diferencia inferiorizada: los cuerpos negros o magrebíes, con sus géneros, sus edades, sus lugares de procedencia, sus historias, sus huidas, sus destinos. Pero la mirada securitaria no siempre es sensible a esas diferencias. A veces, cuando retiene al cuerpo migrante, le interroga, escudriña sus detalles y hace un filtrado que reubica a esos cuerpos. A veces les pone a la espera mientras se tramita una petición de protección internacional, o les deja estar a pesar de reconocer su irregularidad administrativa con la posibilidad incierta de que en algún momento se consume una orden de expulsión. Pero otras veces, como en esta frontera del Bidasoa que aquí nos ocupa, apenas se reproduce esta operación de filtrado que interroga, ni la detención que te deja a la espera por tiempo indefinido. Aquí, de un modo más simple, en una variante del desprecio, el hacer securitario tan solo escudriña los cuerpos racializados para cogerlos y expulsarlos.

Y ahí, lógicamente, esa mirada indiferente de lo securitario que persigue otras pieles se topa con la posibilidad de que ese supuesto otro sea una persona ciudadana de la Unión Europea. El cuerpo racializado que habita en el reconocimiento legal pero al que se le presupone de inicio, cuando se acerca, sin saber quién es, la posibilidad de la sospecha.

Estudiaba en Donostia y vivía en Hendaia, y cogía el topo todos los días y ahí fue cuando me confronté al control de la policía por una cuestión racial. Entonces tenía 18 años, y me pasaba todos los días; todos los días me paraba la policía, solo me paraba a mí, o a otro chico negro, asiático o magrebí. A partir de ahí empecé a sentir mucha impotencia, mucha injusticia.

[E21, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

A veces, basta con ver la piel de quien llega para levantar la sospecha, para acercarse, para querer cercar. A veces no hay duda de que la piel encierra un cuerpo migrante, por sus ropas, sus andares, un cuerpo que desprende la inquietud de quien sabe que puede ser agarrado. En el Bidasoa apenas se pregunta más allá de la formalidad de tener o no la documentación requerida: el filtrado desaparece y el rechazo se impone más allá de las diferencias. La singularidad de cada persona se borra en ese rechazo frío, ajeno a la especificidad de quien ha llegado. Y llegan hombres, mujeres, niñas, cada uno con su historia, su contexto.

Quieren desarrollar mecanismos de lucha contra la migración en la frontera pero sin saber quiénes son estas personas, las que componen esta migración, son mujeres, niños, enfermos, que son a lo mejor refugiados o refugiadas y que podrían solicitar el asilo porque tienen motivos de persecución que podrían defender ante un juez o ante una administración encargada del asilo. Sin embargo, resulta que esta persona no puede hacerlo y se tiene que esconder.

[E43, abogado]

Así, ese alguien que llega, con su contexto propio, deviene un cualquiera.

Cualquiera es alguien sin nombre y apellidos, sin una vida, sin una historia. Mientras le vea la pinta que tiene y vea que no va bien vestido, ese mejor que no. Ese es cualquiera, alguien que no me interesa conocer, alguien que *a priori* me parece que va a ser un peligro, para mi status, mi bienestar, en el país quiero decir, o la socioeconomía del país, algo desestabilizante, luego lo disfrazan de terrorismo. Esa es una de las razones que está aduciendo Francia para cerrar fronteras.

[E7, una activista de Irungo Harrera Sarea]

El cualquiera habita la indiferencia. Es tan solo un sujeto más de ese trasfondo colonial que nos impregna y desde el cual se ha construido una jerarquía de la subjetividad que impulsa y atraviesa la modernidad. Nada se entiende aquí, en el Bidasoa, si descuidamos la hondura del desprecio racializado hacia

la persona migrante que ahora llega, si obviamos que ese desprecio racializado forma parte de la arquitectura simbólica de la modernidad.

La matriz colonial irrumpe en el gesto policial que da el alto para detener y expulsar. Y ese gesto se convierte en un síntoma más de la violencia racializada que está anudada al hacer fronterizo securitario. Lo fronterizo, por ello, no es solo una geografía difusa en la que les pasan cosas a esos otros que llegan, es también un espejo en el que poder mirarnos, en el que poder contemplar, si se quiere, unas lógicas de funcionamiento que son constitutivas del deseo de superioridad occidental. Un espejo en el que contemplar las violencias banalizadas que podemos llegar a asumir; esa violencia nuestra, muy nuestra, que se exige y se exhibe para garantizar la seguridad. Nada se entiende aquí, en el Bidasoa, si despojamos a la seguridad de su racismo implícito y explícito.

Las políticas que se están aplicando en Europa son racistas, todo eso claro tienes que generar una narrativa para que la opinión pública entienda las medidas que estás tomando, porque si no sería «¿por qué no dejáis a esta gente sobrevivir?» [...]. Hay que articular un discurso de odio para que eso se pueda entender, justificar y apoyar [...]. Los creas como amenaza o los creas como víctima, nunca van a ser como tú. Amenaza para la cultura, amenaza para el empleo, amenaza para los recursos. Nunca desde una posición de respeto y de gente que quiere prosperar, no, todo eso está como en otro plano.

[E11, una activista de Irungo Harrera Sarea]

La piel del otro racializado actúa así a modo de un sedimento simbólico-colonial que marca una diferencia con el otro que a veces se torna insalvable. Habitando la marea, la oleada, la invasión, el cuerpo-frontera asoma por la frontera y ahí mismo se le puede decir, de nuevo, que tú no, que no puedes pasar, que hay algo en ti, de ti, que se quiere afuera. Que tu cuerpo mismo encarna una amenaza, una frontera racializada que se quiere ahuyentar.

¿Por qué tú puedes pasar y yo no? Es el racismo. Si vamos ahora mismo a Hendaia, a ti no te van a parar, me van a parar a mí [...]. Para ellos el negro no tiene papales.

[E48 migrante varón de Costa de Marfil]

En consecuencia, más allá de que el racismo que atraviesa esa lógica colonial pueda ser denunciado y problematizado en sus propios fundamentos epistémicos e ideológicos, resulta obvio que existe una performatividad del racismo que se reproduce cotidianamente. Y lo que vemos en lo fronterizo es el hacer mismo del racismo, produciendo espacios, cuerpos, subjetividades.

El combate contra el racismo exige ir más allá de la mera consideración de las personas migrantes en tanto que personas vulnerables. Porque también hay algo de racismo en la recurrente alusión a la vulnerabilidad de las personas migrantes sin preguntarnos por la producción misma de la vulneración. Porque cuando se omite todo el proceso sociopolítico que ha producido la vulneración y nos quedamos solo con el cuerpo vulnerable se desliza una autocomplacencia con respecto al sustrato de la herida colonial, entretejida con el capitalismo, que ahora (nos) golpea aquí. Combatir el racismo exige contextualizar la violencia fronteriza, entenderla en su amplitud, rastrear los modos en los que ha llegado a producirse. Entender que el racismo no es meramente un asunto de ese policía concreto que está rondando la frontera, sino que forma parte de un modo de funcionamiento que se incrusta en dinámicas institucionales, en normativas, formas de pensar, de hacer y sentir que se asumen indisimuladamente.

Nosotros tenemos que intentar que las cosas que Europa hace mal, hacerlas de un modo correcto y para eso nos tenemos que organizar, hablar. Y después ya seas africano, europeo o cualquier persona de este mundo, todos tendríamos que tener los mismos derechos y eso supondría cambiar todo. En las declaraciones de la ONU o similares todos somos iguales, o todos tenemos los mismos derechos, pero todos sabemos que no es verdad. Y es así que hay un punto de racismo en todo ello, un punto o mucho, y ese racismo hay que combatirlo en lo cotidiano.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Combatir el racismo supone adentrarse en esa «zona del no ser» de la que Fanon habló de modo seminal. Indagar en sus condiciones de posibilidad, en lo que supone habitar la geografía de exclusión, acercarse a esos cuerpos para dialogar por ellos, para cuidar las heridas que lo fronterizo imprime en sus cuerpos. Supone preguntarnos por los contornos de lo humano, por aquellas subjetividades que no llegan a formar parte de la humanidad que

hay que proteger, por la existencia misma de esa frontera simbólica, lábil, cambiante, que crea diferentes gradientes de humanidad. El rechazo en frontera, expulsar al cuerpo migrante que llega, comunicando así, impudicamente, que su trayectoria vital es indiferente para la mirada securitaria, que lo que le pudiera pasar resulta igualmente indiferente, solo puede entenderse desde el sustrato de la violencia racial convertida en hábito aproblemático.

Combatir el racismo denunciando, igualmente, la ilegalidad de un control discriminatorio porque no se proyecta por igual sobre todos los cuerpos: hay una selección visual previa al control, como si hubiera cuerpos que portaran en su piel misma lo amenazante, como si la amenaza viniera teñida de las tonalidades que se la alejan de la blanquitud, como si la piel exhibiera una sospecha que solo se puede comprender desde el hedor proveniente del abismo racial. Este ejercicio de un control racial discriminatorio (lo que en el derecho francés se conoce como un *délit de faciès*) nombra otro semblante de la excepcionalidad securitaria que está expresamente prohibido en el Código de Fronteras Schengen: «En la realización de inspecciones fronterizas, la guardia de fronteras no discriminará a las personas por motivos de sexo, origen racial o étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad u orientación sexual» (artículo 7.2).

Los controles que hay en la frontera son discriminatorios y eso es completamente ilegal. ¿Por qué? [...] La policía detiene a las personas por su color, si está racializado o no y según eso lo controlan. No diré siempre pero la mayoría de las veces. Y eso va completamente en contra los tratados internacionales y los derechos humanos. Y eso hay que denunciarlo.

[E41, abogada]

Combatir el racismo asumiendo su amplitud, el modo en que se inscribe en la piel racializada que lleva ya la frontera en todos sus poros.

La frontera es algo que llevas encima.

[E1, vecina de Irun]

El modo en que ese racismo se anuda al despliegue de lo fronterizo, porque la frontera, para algunos cuerpos, en algunas circunstancias, puede irrumpir en cualquier momento, en cualquier lugar. Basta con que el centinela se acerque y empiece a desplegar el arma del interrogatorio.

La frontera está en todos los lugares, muy lejanos de nosotros [...]. En Francia cada estación internacional puede ser la frontera.

[E13, vecina de Baiona]

El modo en que el racismo, en definitiva, se torna en un amplio dispositivo performativo que (re)produce continuamente situaciones de exclusión.

La frontera es un espacio no definido. La frontera no está en un sitio en concreto. El concepto de frontera está muy unido a todo lo que hemos vivido aquí, en Euskal Herria, con la separación que hemos sufrido y que sufrimos, pero con este tema te das cuenta que la frontera no es un punto geográfico, sino que la frontera es algo que está escrito en unos papeles, en unas leyes, que se establecen desde Bruselas o a nivel mundial y las fronteras para muchas personas es el mundo entero, sin entrar a hablar de las fronteras mentales. Para esta gente, que llegan indocumentados, la frontera no está en Irun, o en un paso en Navarra, la frontera es hasta que han llegado aquí y una vez que llegan aquí, en cualquier momento mientras estás sin papeles, en cualquier momento te pueden detener y llevarte a un centro de retención y deportarte, da igual donde estés. Desde aquí hasta Burdeos y desde aquí hasta Tolouse, la gente que es detenida es devuelta en coches a Irun. Eso solo lo que te puede pasar en las horas inmediatas o los días inmediatos a pasar por aquí.

[E1, vecina de Irun]

Desde ahí, desde lo que la produce, desde lo que combate, la persona migrante racializada, en su presencia misma, en su seguir pasando, acaso exige que no se le encuadre ni en la categoría de sujeto amenazante ni en la de sujeto vulnerable victimizado. El racismo, en sus diferentes versiones, impregna esas categorizaciones y niega la interlocución política que cabría abrir con ese sujeto que llega, que está llegando y que no demanda un corredor humanitario sino una geografía humanizada que erradique la violencia racial.

Acaso, de ese repetido énfasis en la vulnerabilidad, habría que rescatar al menos que en la raíz de ese concepto nos encontramos con la noción de *vulnus*, la cual alude a una herida, a la piel que se rasga y que queda abierta al exterior. Y lo interesante aquí es la propia apertura contenida en la piel, el hecho de que la piel, como decíamos, no es una frontera que escinde un adentro de un afuera, sino que la piel es un conector de realidades y ahí la vulnerabilidad habla de una herida propia de lo humano, de la apertura misma hacia los otros y, junto a ello, a modo de requisito ontológico

gico y político irrenunciable, de la necesidad de cuidar la herida, de atenderla, de entretejernos en un manto de interdependencias. Porque si hay una herida, una apertura, no cabe vivir sin cuidar esa herida, sin habitar de un modo u otro esa interdependencia. Todas las personas llevamos esa herida encima, todas somos, de un modo u otro, vulnerables. Pero no todas estamos precarizadas. Y la vida migrante está precarizada. Política, económica, simbólica y jurídicamente precarizada. Más que de vulnerabilidad, mejor hablar de cómo se precarizan las vidas para mostrar ahí, en todo momento, la presencia performativa del racismo de raigambre colonial que se perpetúa en el presente.

Mostrar, con ello, que el racismo es una maquinaria que no deja de producir heridas, la herida que no se cuida, que se mantiene abierta, que se quiere abierta, acaso para que el sujeto racializado, precarizado, sufra, acaso para que habite desde ahí, dócilmente, la maquinaria del trabajo precario. La piel racializada es una piel rasgada que porta sus heridas. La mirada securitaria la escudriña, a veces la analiza en detalle para extraer información, para ver en detalle cómo está configurada. Y ahí surge la datificación, la biometría, la extracción de las huellas dactilares, el dato que se conecta a una identidad. Pero en otras ocasiones es suficiente con ver esa piel para ahuyentarla, para decirle a quien la porta que no puede pasar. Y así la piel herida transita por la frontera, acaso otra herida infligida a la tierra.

Las fronteras son heridas que se construyen en el territorio. Repartimos la tierra con cartabón, como queremos... Son heridas en definitiva. [...] Lo que veo en el Bidasoa es una frontera que debería ser natural... Pero es una herida que deciden los estados según sus políticas. Hacemos una línea y creamos una frontera, una herida.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

En la herida habita el cualquiera, ese ser indiferenciado sobre el que se ha proyectado la amenaza que exige el cierre de la frontera, ese cuerpo en el que está sedimentada la larga historia de la herencia colonial que se reactualiza en el gesto policial que detiene y expulsa. Sobre esa piel se abalanza la seguridad construyendo riesgos y desprecios que alimentan lo securitario.

¿Por qué para unos sí y para otros no? ¿Por qué para los europeos sí y para otros no? Esa idea de defensa de frontera no me parece que sea necesaria. (...) Y entiendo [cuando alguien dice] «Que te viene ahí cualquiera...» ¿Tú eres cualquiera? No, ¿verdad? Pues a lo mejor el otro tampoco es cualquiera. ¿Por qué es cualquiera para ti? ¿Qué es? ¿Qué es cualquiera?

[E7, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Hace falta una política de la piel, una dermopolítica, que indague en la producción de sufrimiento y en las posibilidades de subvertir el régimen securitario que construye cotidianamente geografías fronterizas que hieren los cuerpos y los sentidos. Una política en la que se articule colectivamente un entramado de «subjetividades cualesquiera», heterogéneo, con diferentes procedencias, con bagajes distintos, con pieles diversas, y desde el que se propicie una impugnación radical de la necesidad de seguridad que legitima e impulsa el hacer fronterizo, una huida de la seguridad en la que pudieran encontrarse una multiplicidad de actores.

Gloria Anzaldúa, en esa reflexión fundamental que es *Borderlands / La frontera*, ya nos había dicho que «la frontera entre Estados Unidos y México es una herida abierta donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera».²⁶ Esa cultura podría ser un espacio abierto de diálogo, de aprendizaje, de pieles entrecruzadas, pero cuando la seguridad se posa sobre ella, cuando lanza el grito de lo amenazante y se militariza, produce la herida por la que transita el cualquiera, la herida que el cualquiera lleva en su piel.

Frente a todo eso, denunciándolo, impugnándolo en toda su radicalidad, en lo fronterizo, en la misma línea de la frontera, también se puede danzar. En el Bidasoa hay quien danza en la frontera. Y ahí, la frontera no desaparece, pero ya no hiere.

Hay que construir un pensamiento que esté a la altura de la piel herida. Hay que articular una danza colectiva que cuide la herida.

26 Anzaldúa, Gloria, *Borderlands / La frontera. La nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing, 2016, p. 42.

3

EL DESPLIEGUE DEL SER-CENTINELA

En el aire viciado se cobija el miedo.

W.E.B. Du Bois, *Las almas del pueblo negro*

Fanon, desde los inicios de su obra clásica *Los condenados de la tierra*, alude a menudo a la existencia de una atmósfera que impregna el contexto social, cotidiano, en donde vive el sujeto colonial, una atmósfera «de hierro y fuego», una atmósfera violenta que se respira, que se posa en la piel, que se adentra en el cuerpo. En esas atmósferas no se está a modo de un telón de fondo que permite escindir al sujeto que transita por ellas, como si se pudiesen escudriñar desde una supuesta exterioridad en la que no nos vemos afectados. En las atmósferas, por el contrario, se está inmerso, se habitan. Nos habitan. Las atmósferas se sienten, las atravesamos, nos atraviesan. Nos hacen.

Si hemos venido hablando de la geografía sensitiva de lo fronterizo es para nombrar esa atmósfera. Para aludir al clima sensorial que ahí se respira, lo que ahí se siente, las sensibilidades que la recorren. Pasar la frontera no es solo transitar por un espacio físico que se atraviesa, es también sentir, en toda su radicalidad, un desierto que se expande, un mar sin tierra, una montaña que no acaba, un espacio inhóspito plagado de innumerables muertes, de cadáveres que no cuentan y no se cuentan. Es sentir que la muerte está ahí, agazapada. Y sentir que se ha salido de esa espacialidad inhóspita, que esta vez la frontera no te ha engullido. Sentir ese espacio, pero sentir también las sensibilidades que por ahí irrumpen, sentir el desprecio, el abandono, la indiferencia, el odio y también, a veces, la solidaridad, la hospitalidad, la caricia.

Sentir todo ello, sentir el espacio, las (in)sensibilidades, y sentir las, como no podría ser de otra forma, desde el cuerpo mismo, desde ese cuerpo que viene a la frontera con sus huidas, sus miedos, sus violencias, sus deseos. Sentir lo que es la frontera, lo que te puede hacer la frontera, lo que se puede llegar a sentir ahí. Acercarse a la frontera es siempre acercarse a una atmósfera fronteriza que se alarga en el tiempo y en el espacio. A veces quizás haya un cruce rápido y fugaz de una línea que establece la entrada a un estado, a veces quizás el tiempo se detiene y todo queda marcado por la espera. Pero la frontera, lo sabemos ya, es mucho más que una línea. Su atmósfera se respira mucho antes de llegar a ver una frontera física.

Sentir el Bidasoa. Haber sentido ya muchas fronteras anteriormente y sentir ahora otra frontera más. Sentir un puente con la policía apostada, o acaso sin ver la policía, pero sabiendo que está por ahí, a la espera, batiendo los caminos. Sentir que la policía puede irrumpir en cualquier momento porque la policía apenas descansa. Sentir la montaña que se recorre. Sentir un río. Sentir el miedo al río. Vencerlo, atravesarlo, seguir. O sentir que te ahogas en el río.

Sentir que se está en medio de una batida. Sentirse presa.



Sergi Cámara

Cuando no has dejado nada atrás estás condenado a seguir adelante, hasta que llegues a un sitio y eso por desgracia tiene un coste humano muy alto. Y en el Bidasoa controlan el tren, el barco y la cuestión es dónde está la grieta, al final aquí estamos en un juego, en algo que para nosotros y para la policía podría ser llamado un juego y que para ellos es un juego a vida o muerte, eso es triste, pero es así...

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

El teatro del hostigamiento fronterizo

Hay una imagen, a la que ya se ha aludido, que recorre la atmósfera fronteriza del Bidasoa, una imagen en la que se condensan formas de sentir y pensar, una imagen que no es nueva, que aparece ya en muchas fronteras, de un modo casi recurrente, como si fuera algo que acompaña y persigue al cuerpo-frontera empeñado en atravesar la frontera. Una imagen que va al corazón mismo de lo que aquí está pasando, de lo que aquí se está pensando.

En Hendaia se ve una caza de las personas racializadas, se ve por las calles. Cuando regresé a Hendaia alucinaba porque hace unos años eso no se veía, cómo la policía cazaba personas, las metía en el coche y las llevaba otra vez a Irun. Eso lo veíamos, una caza cotidiana [...]. Quizás ahora menos porque pasa menos gente, pero hace un tiempo era todos los días. Es que esa es la imagen, hay una caza, está claro. Es que su objetivo no es otro. Su objetivo es atrapar gente negra en Hendaia y llevarla a Irun, esa es la caza, ese es su objetivo cotidiano, su trabajo, aunque utilicen otras palabras, controlar la migración.

[E41, abogada]

En todo el proceso de cierre de fronteras hay diferentes intensidades, hay momentos de mayor presencia de cuerpos-frontera, mayor actividad de los centinelas. Pero la intensidad variable de la vigilancia fronteriza no habla de escenarios radicalmente diversos sino de coyunturas diversas dentro de una misma atmósfera de control. Como si el salir de caza fuese ya la forma natural que lo securitario ha adoptado en el ámbito de lo fronterizo, como si la batida fuese algo que a veces se ve y a veces no, pero que es algo que ya está ahí, sobrevolando el territorio.

Ahora ha bajado un poco pero en una época se les veía por todas partes y daba una sensación de una caza de personas. Hay coches de policía, y de militares que dan vuelta sin cesar [...] Aquí en Urruña no habíamos visto militares, solo les veíamos en las películas, aquí no había presencia militar.

[E29, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

La frontera como un espacio de caza poblado de centinelas que se coordinan entre sí; centinelas-militares que dan el alto, que retienen, que esperan a otros centinelas-policías que consuman la expulsión.

Lo que está pasando aquí es que los militares están facilitando su labor a los policías y la manera que tienen de trabajar es una caza humana realmente, porque ellos están por el monte, por ahí... Aplican lo que les están diciendo. No entendemos qué órdenes tienen, pero ellos cuando ven a migrantes no los pueden meter en el coche y llevárselos, pero lo que van a hacer es cazarlos, hasta que los puedan pillar. A partir de ahí los resguardan en algún sitio y llaman a la policía y esperan. Cuando lo ves desde el exterior es una situación que parece que estamos en un país en guerra.

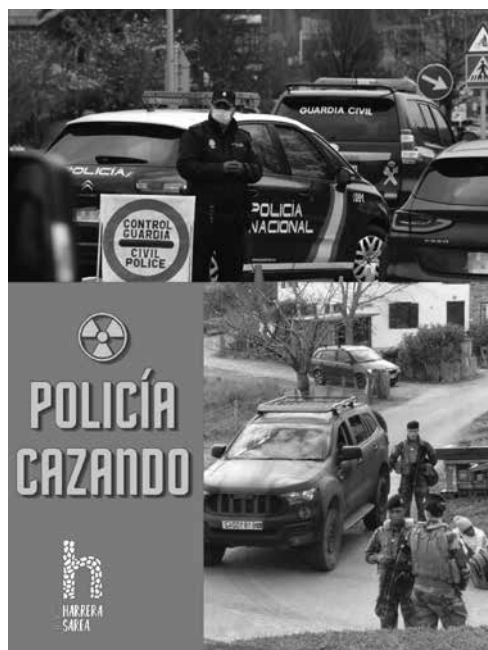
[E21, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

La caza como guerra, como mutación bélica de lo securitario, como forma de proyectarse sobre esos cuerpos que llegan. No una guerra que ocupa espacios o defiende territorios de invasiones externas. No estamos en ese escenario, en esa atmósfera. Es una guerra llevada al cuerpo-frontera, al cuerpo mismo.

Siempre hay violencia en las fronteras. En todas las fronteras que he pasado ha habido violencia. Aquí también. Hemos visto correr detrás de negros a la policía, aquí en Hendaia, con coches y todo, poner las luces y las sirenas, como si fuera una guerra.

[E48 migrante varón de Costa de Marfil]

Un hostigamiento incansable, encarnado, encarnizado. Un hacer securitario que se quiere hacer sentir. Y es así que la caza nombra la atmósfera opresiva que surge en la frontera. Nunca pregunto sobre ella, ni la introduzco como matiz para sugerir su posible utilización. La imagen de la caza surge eventualmente, como un punteo ocasional del discurso. A veces se cuela en declaraciones que salen en medios de comunicación, a veces la oímos en los comunicados que redactan las redes de solidaridad, a veces se plasma en imágenes de denuncia.



Irungo Harrera Sarea

La caza que aquí se analiza, que se disecciona y se impugna, mostrando lo que hace en el espacio y lo que hace al espacio, lo que hace a los cuerpos que encarnan la amenaza, se lleva a cabo por centinelas.

El Estado francés, impregnado del discurso securitario que exige y demanda protección, instaaura en 1981 el plan *Pirarte* (acrónimo de «Protection des Installations contre les risques d'attentats terroristes à l'explosif»; [Protección de las instalaciones contra los riesgos de atentados terroristas con explosivos]. Un plan que funciona a modo de un proyecto de estado interministerial y que está coordinado por la Secrétariat Général de la Défense et de la Sécurité Nationale. Posteriormente, en 1991, a esa noción se le añade la alusión a la vigilancia y de ahí resulta el plan actualmente vigente denominado *Vigipirate*.²⁷ En sus suce-

²⁷ Información más detallada sobre este plan puede encontrarse en <https://www.sgdsn.gouv.fr/vigipirate>

sivas reconfiguraciones, el plan Vigipirate ha ido introduciendo diferentes niveles de amenaza que varían en función del análisis de riesgos que establece el discurso securitario. Sin necesidad de entrar en detalle en lo que sería un análisis más pormenorizado de ese plan, sí interesa, al menos, recoger las palabras del propio discurso institucional del Estado francés cuando afirma que Vigipirate constituye un «dispositivo permanente de vigilancia, prevención y protección, es una de las principales herramientas de lucha antiterrorista en Francia. Incluye al Estado, las administraciones locales, los servicios públicos, las empresas y el conjunto de los ciudadanos». E interesa porque el escenario que introduce, cabría decir la atmósfera, entreteje una prevención permanente, materializada en una vigilancia activa que se despliega por el conjunto de la sociedad, atravesando diferentes niveles de la administración y llegando al «conjunto de los ciudadanos» que habrían de sentir la necesidad de la seguridad en tanto que mecanismo de protección.

Y es en esa atmósfera, a modo de un reforzamiento de la vigilancia securitaria, que en 2015 se lanza la Operation Sentinelle [Operación Centinela],²⁸ una operación que posibilita el despliegue de efectivos del ejército para la mayor protección de aquellos espacios que, presumiblemente, pueden verse afectados por los ataques de una acción terrorista. Asoma ahora, en este momento de la argumentación, después de haber aludido a ella en momentos puntuales, la imagen del centinela, una figura de raigambre militar que es enunciada por el propio Estado para nombrar un despliegue, una operación a través de la cual las «fuerzas» de seguridad pasan a recorrer esos espacios que se dicen sensibles, esos espacios susceptibles de ser tocados por lo amenazante, por un riesgo que puede llegar en cualquier momento. Y la frontera, entonces, se dota de centinelas, de soldados atentos al sentir. No en vano, la figura del centinela, del italiano *sentinella*, remite en su etimología a *sentire*, y ahí nos aparece el sentir, el oír. El centinela sería aquel soldado que presta un servicio de vigilancia, tradicionalmente fijado al espacio a proteger y, por ello, por su propio cometido, requiere ser sensible a lo que

28 Una explicación de los detalles que componen este plan puede encontrarse en <https://www.defense.gouv.fr/operations/territoire-national/france-metropolitaine/operation-sentinelle>

pasa, pero ese sentir no llega al plano profundo de la sensibilidad, si no al nivel más superficial de la detección: ver, oír. Al centinela le vale con eso. Un sensor insensible que caza.



Ministère des Armées del Gobierno Francés

Podemos imaginar, como sugeríamos al inicio, la zona fronteriza del Bidasoa siendo rastreada por un cuerpo múltiple compuesto de centinelas diversos, y lanzar así esta figura al centro mismo de nuestro relato en tanto que imagen evocadora del control fronterizo: una suerte de plasmación corpórea de la seguridad que irrumpe en cada policía-militar que bate la frontera. Por ello, el centinela vendrá con diferentes ropajes, a veces como policía (en los diferentes cuerpos que aquí concurren), otras como militar, pero siempre preocupado con su tarea primordial de salir de caza para dar cuenta de ese cuerpo-frontera que se convierte en la presa indócil que busca traspasar la frontera. O a veces, se-

gún me cuentan en más de una ocasión, el centinela se disimula como civil, ejercitando de forma encubierta sus tareas de vigilancia. El centinela que rastrea, detecta, retiene y ahuyenta, el centinela concreto diluido en una colectividad plástica de cuerpos-centinelas que persiguen y hostigan a los cuerpos-frontera, conformando dispositivos de vigilancia que, en su estructura y coordinación interna, estén sujetos a fluctuaciones en función de las circunstancias cambiantes.

Hacer de centinela exige, antes que nada, *ser-centinela*, asumir la tarea encomendada, convertirse en un apéndice dócil, disciplinado, de esos dispositivos de vigilancia que hay que mantener vigentes en cada gesto, en cada actuación. Al ser-centinela, entonces, a cada uno de ellos, agrupados de formas diversas, moviéndose conjuntamente, al que muy rara vez veremos solo, lo que le caracteriza es la asunción acrítica de la vigilancia, el estar despierto, hacer de la atención una forma de estar en el mundo, los ojos abiertos, la mirada inquieta que busca la sombra de lo que se mueve, el rastro de lo que está viniendo. Dar el alto, retener, expulsar. El Bidasoa se llena de estos gestos glaciales que entran a formar parte del paisaje, de una atmósfera que ahoga.

Ningún policía es bueno, porque a veces el trabajo te manda hacer cosas, pero tú también a veces tienes que dejar la ropa de trabajo que llevas y ponerte en el lugar de esa persona. «No, no, mi trabajo me dice que...». No, a veces tú también céntrate como humano. Tienes que preguntarte primero, esas cosas que le hago a esos chicos, «y ¿si me las hacen a mí?», no me va a gustar, entonces, no tengo que hacerlas.

[E48 migrante varón de Costa de Marfil]

Sin embargo, a veces, por extraño que pudiera parecer, la deshumanización se agrieta. No es que surja necesariamente la empatía que empieza a preocuparse por ese cuerpo, que la indiferencia comience a ver la diferencia concreta que encierra ese cuerpo concreto, con su procedencia, su género, su edad, su recorrido, su destino, porque cada cuerpo es distinto. Casi nunca llega a tanto. Surge tan solo una mínima grieta por la que precipitarse, una oquedad en la que el control fronterizo afloja, quizás por cansancio, porque hoy ya se ha dicho muchas veces que no y a ti, inesperadamente, te digo que adelante, pasa y no preguntes. Me hablan de policías en situación de reserva a los que se les ha

traído a la frontera para hacer labores de control, policías que estaban ya retirados, que se reincorporan durante un tiempo breve y que suelen tener una actitud más permisiva. En algunos momentos, desde la arbitrariedad del que vigila, inesperadamente, la frontera se abre.

Viniendo aquí he visto a una mujer pasar la frontera y ha pasado a pie, sin papeles, se nota, en la forma de andar, se nota, la cabeza así, baja, ha pasado...y eso será porque seguramente un policía ha dicho, «venga pasa».

[E19, un activista de Bidasoa Etorbinekin]

Se abre ahí una deriva del ser-centinela que, si fuera posible, sería interesante rastrear con más detalle con el fin de mostrar el modo en que se pueden abrir esas grietas y las formas en las que el sentir de ese policía cualquiera puede llegar a entrar en conflicto con las órdenes que recibe.

Todo ello produce sufrimiento, fijo que sí, y yo he oído que los policías también sufren por hacer eso... Sufres pero lo sigues haciendo.

[E19, un activista de Etorbinekin Bidasoa]

Pero esas derivas, en su plasmación misma, resultan muy difíciles de ser recogidas ya que, al menos desde el acercamiento que pueda hacer un investigador, el ser-centinela resulta mayormente inaccesible, reacio al diálogo, aprehensible solo en lo que se pudiera observar, en las impresiones que llegan desde las entrevistas realizadas a activistas.²⁹

Desde ese sustrato, avanzando en el análisis, vemos que la subjetividad del ser-centinela se plasma, irremediablemente, en un *hacer-centinela*, una forma de ocupar el espacio que, con su mera presencia, lo transforma.³⁰ Apostado en el puesto fronteri-

29 Una excepción a esto se puede encontrar en este pequeño reportaje periodístico, que hace referencia a la frontera franco-italiana en el valle de Roya y que lleva el significativo título de «Cuando los policías se niegan a cazar inmigrantes», en el que se exponen prácticas policiales en las que existen gestos de solidaridad hacia las personas migrantes. Disponible en: <https://www.streetpress.com/sujet/1663577437-policiers-refusent-faire-chasse-migrants-roya-cedric-herrou-accueil-sans-papiers-exil>)

30 Para la exposición de algunas consideraciones que aparecen en torno al hacer-centinela se han tomado en consideración los informes realizados dentro del proyecto *Coordination d'actions aux frontières intérieures (CAFI)*, en donde están involucradas las asociaciones *Amnesty International France*, *La Cimade*, *Médecins du Monde*, *Médecins Sans Frontières* y *Secours Catholique-Caritas France*. Dentro de este proyecto existen informes específicos realizados sobre la frontera del Bidasoa en los que expone el monitoreo del modo en que se establece el control fronterizo durante un

zo, en los puentes que unen Irun y Hendaia, sobre la línea misma. Y cuando la policía se retira de la línea, lejos de desaparecer, tan solo se retrasa un poco, quedando agazapada. Por eso, según el momento, a veces la vemos en su vertiente más clásica, fijada al espacio y junto a esas garitas policiales de apariencia precaria y provisional que se levantaron en el puente de Santiago y en el de Behobia; unas garitas que, pese a que dejaron de ser ocupadas durante meses a partir de diciembre de 2022 y más tarde ocupadas de un modo intermitente, se mantienen ahí como parte del paisaje de la frontera, quizás recordando que pueden volver a ser habilitadas: el ser-centinela maneja sus tiempos.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Dejan las cosas como si fueran a volver de nuevo y eso es una presión más, es solo durante un tiempo, luego van a volver.

[E36, concejal de Biriatu]

Desde esas garitas, cuando están, observan los coches que pasan con la velocidad aminorada al haber eliminado uno de los

período de tiempo breve que puede ser de dos o tres días.

dos carriles, esa observación que a veces se fija y a veces se distrae, cansada de tanto mirar, esa observación que se acentúa con las furgonetas, a las que se las detiene más a menudo para observar su interior, no sea que ahí estén escondidos los cuerpos-fronteras. Y allí están también, y ahí están siempre, en la estación de tren de Hendaia, sincronizados con los trenes que llegan desde Irun, cribando a la salida de la estación los cuerpos que llegan, aunque a veces también entran a la propia estación, como también lo hacen, en otras ocasiones, con la otra estación de tren, contigua a la que llega de Irun, y desde la que salen otros trenes hacia otros lugares de Francia. Están, igualmente, aunque con menos frecuencia (desapareciendo prácticamente cuando el control se hace menos intenso desde inicios de 2023), en la zona del puerto deportivo de Hendaia, a donde llega el pequeño barco que viene de Hondarribia, filtrando los cuerpos racializados, sustraídos de la libertad de movimiento que promulga el espacio Schengen.

Eso es lo que miran, el color de la piel.

[E35, vecina de Bera]

A veces, metamorfoseándose de su variante clásica de corte más estática, se ven por los caminos, moviéndose incansablemente por las carreteras de Hendaia, Biriatu o Urruña.

Un domingo cruzarme con seis patrullas militares distintas, en sitios distintos, dos, dos y dos, más tres de gendarmería, más tres de policía, en veinte minutos, en 15-20 kilómetros... ¿Cruzarme con doce coches de policía distintos? Si eso no es un país militarizado entonces no sé lo que es.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkekin]

Impregnando el espacio de sensaciones negativas.

En ese momento he tenido varias llamadas de los vecinos e interpelaciones preguntando qué hacen los militares andando en nuestras calles. Aquí no hay guerra. Y era verdad parecía que estábamos en época de guerra, viendo a los militares en el monte, en las calles, con las armas... Y creaba una sensación mala.

[E50, alcalde de Urruña]

Los movimientos del hacer-centinela son —¿de qué otra forma cabría interpretarlos?— los movimientos de la línea fronteriza, su proyección dúctil y cambiante sobre el espacio, atenta a la detección de los cuerpos que huyen, que se esconden. El cen-

tinela también lleva la frontera en su cuerpo, pero para ejercer la fuerza de la seguridad, para exhibir en su cuerpo uniformado (y a veces disimulado), armado, el poder violento de la soberanía estatal, incluso aunque esa violencia no se llegue a plasmar en golpes físicos. En el Bidasoa, y esto es importante reseñarlo, no hay denuncias de maltrato físico policial. Pero su presencia intimidante, la expulsión que consume, son en sí mismas formas violentas de relacionarse con los cuerpos migrantes. La propia búsqueda, como cuando entran en los autobuses, buscando esa piel racializada en la que leer, de nuevo, un día cualquiera, sobre un cuerpo cualquiera, la herencia reactualizada de la violencia colonial racista, lleva ya el marchamo de una atmósfera asfixiante.

Paran el autobús [el que va de Hendaia a Baiona] todos los días, dos, tres, cuatro, cinco veces, entran, controlan y oficialmente a todos piden los papeles pero muchas veces solo sacan del autobús a los negros. Eso lo hacen todos los días, todos los días, parar el autobús, entrar, si no hay nadie sigue y si hay alguien, sacarle y seguir.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Los centinelas no dejan de moverse, atentos, buscando cuerpos agazapados, escondidos. Se acercan a los montes, escudriñan esos caminos por los que saben que quizás por ahí pudiera aparecer un cuerpo que huye y al que hay que interceptar. Los militares-centinela no pueden detener, pero retienen, avisan, esperan (el poder siempre tiene tiempo para esperar, para poner a quien retiene a la espera) a que lleguen los policías-centinelas que sí pueden detener, cogerles, dejarles en la frontera.

En la plaza, este verano, veo una chica de Irun, con su hija y seis migrantes y con los militares y las metralletas. En la plaza de Urruña no había nadie. Dicen que es por el terrorismo yihadista, pero están trabajando para impedir que entren los migrantes. También están por el monte, por todos los sitios. No pueden detenerte, pero llaman a la policía y se quedan contigo hasta que venga la policía.

[E38, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

En el curso de esta batida (in)móvil, de esta caza de cuerpos racializados, atravesándola y dando forma al modo en que ocurre, nos encontramos, de nuevo, con la presencia de esa pátina del no derecho que impregna el modo de hacer securitario, como si el derecho, en ocasiones, cuando reivindica su derecho

a mantener el orden, tuviera que deslizarse por el no derecho para lograr su cometido, como si la unión misma del derecho y el no derecho fuera, en sus múltiples manifestaciones, lo que verdaderamente define a lo securitario y, con ello, acto seguido, al hacer-centinela que erige la frontera securitizada.

Podemos ver así, desde ese fondo ya aludido de las ilegalidades contenidas en el mantenimiento dilatado del cierre fronterizo y el control racial discriminatorio, los rostros que adquiere la excepcionalidad en el propio ejercicio del control en la frontera, en el curso de la batida: el momento mismo en que la caza racializada se consume y la presa es ahuyentada. Una situación en la que, si atendemos a la normativa europea vigente, a la persona a la que llega cabrían otorgarle ciertas garantías de protección en su demanda de acceder a suelo francés y en la posibilidad de petición de alguna figura de protección internacional como el asilo.

En el análisis concreto de la persona migrante a la que no se admite, debería existir una comunicación clara y en un idioma que fuera entendido por la persona rechazada, de la situación a la que está siendo sometido. Y todo ello debería dar lugar, tal y como se contempla en artículos L. 332-1 y siguientes del CESEDA, acrónimo de Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile;³¹ [Código de entrada y residencia de extranjeros y del derecho de asilo] (la norma jurídica francesa a través de la cual se rige la cuestión migratoria en Francia), a una notificación escrita y detallada de las razones por las cuales no es admitido (lo que se conoce como el *refus d'entrée*), a lo que se añade el derecho de la persona rechazada en frontera a ir a su consulado o a tener acceso a un abogado. Asimismo, esa supuesta comunicación con la persona migrante, permitiría detectar situaciones como la presencia de menores no acompañados, que habrían de ser objeto de una especial atención. E, igualmente, posibilitaría saber si esa persona quisiera solicitar asilo. Situación esta que impediría incoar un procedimiento de no admisión, lo que de-

31 La normativa que rige esta legislación se ha visto sometida a cambios en los últimos años. Las alusiones que aquí se hacen a artículos concretos responden a lo que estaba en vigor en el momento de la realización del trabajo de campo de esta investigación. El desarrollo normativo de esta legislación puede encontrarse en https://www.legifrance.gouv.fr/codes/texte_lc/LEGITEXT000006070158/

bería ir acompañado de los trámites pertinentes para que dicha solicitud pudiera tramitarse. Pero todo ello, salvo en casos muy concretos y casi excepcionales, no tiene lugar. Y así el no derecho ejercido por el ser-centinela se propaga, impune, por la frontera.

Lo que hemos visto es que el procedimiento no se respeta. Lo hemos visto, cogerles, meterles en el coche y dejarles y eso no puede ser. Es claramente ilegal. Y es que constantemente lo hacen y durante años. Y lo hemos denunciado pero lo siguen haciendo. Se les expulsa sin ningún tipo de documento la mayoría de las veces y tampoco se les dice que tendrían derecho a tener un abogado. No hay ningún proceso legal para tener acceso a un abogado y para que un abogado diga estos son tus derechos. [...] Cuando una persona entra en el Estado francés y para ver si tiene papeles o no, hay un proceso que es el de la verificación de la identidad, tienen que verificar su identidad y ver si están en una situación irregular o no. Para eso pueden llevarles a la comisaría y tienen cuatro horas para verificar su identidad y a partir de ahí ver cuál es la respuesta que se da. Pero eso no se respeta. No se nos llama a los abogados para eso. Como abogado no lo veo porque no tengo acceso a eso.

[E41, abogada]

Se podría aducir que España y Francia firmaron en 2022 un acuerdo bilateral en Málaga por medio del cual se establecen una serie de consideraciones que posibilitan la devolución de personas migrantes indocumentadas entre ambos estados.³² Esta devolución se puede consumir, «sin formalidad alguna» (artículo 5), «dentro de las cuatro horas posteriores al paso ilegal de la frontera común» (artículo 7). Sin embargo, pese a la cobertura legal que pudiera conferir este tipo de acuerdos, lo que de hecho se está consumando es la indiferencia hacia la persona migrante y la conculcación de los derechos a los que esta podría acogerse si atendemos a la normativa europea existente sobre el rechazo en frontera, una normativa que es de rango superior y de obligado cumplimiento.

En este sentido, conviene recordar la sentencia en el asunto C-143/22 del Tribunal de Justicia de la Unión Europea,³³ dictada el 21 de septiembre de 2023 y motivada por la alegación realizada desde varias asociaciones de defensa de los derechos de las

32 Este acuerdo puede consultarse en su totalidad en el enlace [https://www.boe.es/eli/es/ai/2002/11/26/\(3\)](https://www.boe.es/eli/es/ai/2002/11/26/(3))

33 La sentencia puede consultarse en el siguiente enlace: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=CELEX%3A62022CJ0143>

personas migrantes del Estado francés, en el sentido de que la implementación de la arriba mencionada CESEDA está *de facto* infringiendo las normas contenidas en la llamada directiva de retorno de la Unión Europea (directiva 2008/115/ce del Parlamento Europeo y del Consejo de 16 de diciembre de 2008 relativa a normas y procedimientos comunes en los Estados miembros para el retorno de los nacionales de terceros países en situación irregular). La consecuencia de ello es que se consuma una denegación de la entrada a una persona extranjera que proviene de otro estado perteneciente al espacio Schengen, cuando ésta haya cruzado una frontera interior de un modo irregular y haya sido interceptada por las fuerzas de seguridad en una zona comprendida entre la línea fronteriza y los 10 kilómetros siguientes. En esta situación, el Consejo de Estado francés consulta al Tribunal de Justicia de la Unión Europea si hay que respetar el procedimiento establecido en la directiva de retorno europea cuando se están aplicando los controles en las fronteras internas al espacio Schengen (tal y como sucede en el Bidasoa).

La sentencia del Tribunal establece que en esas circunstancias han de seguirse las normas y procedimientos recogidas en esa directiva de retorno europea y que, por tanto, las fronteras interiores, aun cuando hayan quedado sujetas a controles temporales, no pueden entenderse como fronteras externas de una Unión Europea. Por ello, existen una serie de procedimientos que son de obligado cumplimiento. Aquí, por aludir a los aspectos más reseñables para nuestro análisis, cabría reseñar que, como se recoge en el artículo 14, punto 2, del ya citado Código de Fronteras Schengen: «Solo podrá denegarse la entrada mediante una resolución motivada en la que se indiquen los motivos exactos de dicha denegación». Esto exige una notificación escrita en un formulario habilitado para ello e, igualmente, el establecimiento de un registro en el que se incorpore cada resolución efectuada. Una vez que se ha negado la entrada cabe la opción de solicitar un recurso por medio del cual se pudiera llegar a suspender la orden de prohibición de entrada o expulsión y, asimismo, se contempla que: «El nacional de un tercer país de que se trate tendrá la posibilidad de obtener asesoramiento jurídico, representación y, en su caso, asistencia lingüística» (artículo 13, punto 3 de la directiva de retorno). Por último, tal y como se recoge en el artículo

7 de la mencionada directiva de retorno, se establece un plazo para la salida voluntaria que oscilará entre 7 y 30 días y que pudiera ser prorrogado en algunas circunstancias.

Estas cuestiones procedimentales referidas a la resolución motivada, la opción del recurso y el establecimiento de un plazo voluntario, no suponen, una mayor posibilidad de transitar por las fronteras, pero sí habilitan un marco jurídico que, en su estricto cumplimiento y aplicación a los estados miembros de la Unión Europea, permite una mayor protección a los derechos de las personas migrantes. Pero no es esto lo que se observa en la geografía fronteriza del Bidasoa: el rechazo indiferenciado, sin procedimiento alguno, es lo que viene a caracterizar en gran medida el modo en que se establece en la práctica la expulsión y la imposibilidad de acceder al Estado francés en un puesto fronterizo. La indiferencia alude así a un criterio simbólico-securitario que se propaga por una excepcionalidad consentida a través de la cual se posibilita la conculcación de derechos reconocidos. En la directiva de retorno se establece, por ejemplo, que se puede otorgar un aplazamiento de la expulsión teniendo en cuenta «el estado físico o la capacidad mental del nacional de un tercer país» (artículo 9, punto 1, apartado a), pero eso exige acercarse y preguntar, preocuparse mínimamente por la situación en la que está esa persona migrante que recibe una negativa.

El hacer-centinela se ejerce, entonces, a través de una triple excepcionalidad que encadena el cierre de las fronteras, el control racial y la consumación de devoluciones en caliente. Y ese fondo de excepcionalidad posibilita la creación de una atmósfera-centinela en donde la exigencia de orden y seguridad se entreteje con la ilegalidad para consolidar sus objetivos, sus lógicas de funcionamiento. Una atmósfera-centinela que consuma, en última instancia, que el cuerpo-frontera quede indiferenciado y sujeto a la indiferencia.

No hay presunción de refugio. El convenio de Ginebra de 1951 es lo que dice. Las personas tienen que ser vistas primero como refugiadas y después vemos esa presunción de refugiado, de refugio. Pero ni España ni Francia creen en esta presunción porque sería desarrollar mecanismos de acogida y lo que vemos son mecanismos de lucha contra la migración irregular sin pensar en quién estamos hablando, porque hay muchos menores de edad, de mujeres.... Muchas personas que podrían pedir la protección porque for-

man parte de un grupo social determinado, un gay o lesbiana por ejemplo, un activista... No. Se hace una generalización, la migración irregular, una persona que llega sin documentación. Pero es una visión inadaptada y pensar así, hoy en día, es el grado cero de la humanidad.

[E43, abogado]

En la asunción del «grado cero de humanidad» irrumpe, con claridad prístina, que el ser-centinela que ejerce un hacer-centinela precisa, en el despliegue de sus funciones, asumir un *sentir-centinela*, recubrirse de una pátina de insensibilidad para proseguir con su trabajo. En el rostro policial-militar que se desinteresa de la historia concreta que lleva consigo ese cuerpo que ha sido cazado, que solo quiere ahuyentarlo, sacarlo de ahí, vemos nítidamente la deshumanización del otro que precisa el cazador. Lógicamente, no se trata de ese cazador concreto que está fijado al puesto fronterizo o que bate los caminos, porque ese cazador es tan solo un apéndice de ese dispositivo previo que compone el dispositivo securitario del plan Vigipirate. La deshumanización está en el diseño mismo del plan, en el relato que designa al cuerpo migrante como amenaza, en la impunidad con la que se realizan devoluciones en caliente sin que pase nada, en el saber que, pese a todo, esos cuerpos intentarán pasar, aunque sea por caminos más difíciles.

En esta atmósfera de caza tejida desde la (i)legalidad, el ser-hacer-sentir centinela ha lanzado una madeja de formas de estar y ocupar los espacios que afectan al modo en que se recorre y se habita esta geografía fronteriza del Bidasoa. Una madeja que se teje poniendo en relación la insensibilidad que niega al otro y la sensación de tener que sentirnos seguros: Vigipirate está para protegernos, para crear seguridad; la Operation Sentinelle despliega al ejército para que lo securitario recorra los espacios. La seguridad quiere que creamos en ella, que la adoptemos como la forma natural de estar en el mundo, que cuando veamos policías en el puente de Santiago, en la estación de tren, en los caminos rurales, sintamos que nos tenemos que sentir tranquilos, que hay un centinela que vigila atento, incansable. Los ojos abiertos buscando pieles racializadas. El ser-centinela que siente que hace lo que tiene que hacer, que lo que debe primar es el sentir securitario. Y así, en ese gesto secular de dar el alto, inquirir, detectar el cuerpo irregular que no debería estar ahí, detener,

trasladar, dejar en la frontera, ahuyentar, el ser-centinela está comunicando al cuerpo migrante que no siente su sentir, que el cuerpo que huye se ha topado con la mirada glacial del cuerpo securitario y que todo lo que siente en su huida no atraviesa la capa de insensibilidad que protege al ser-centinela, el habitante frío de la violencia disfrazado de ley y orden. Circulen. La policía no inmoviliza, pone en movimiento, ahuyenta. Y espera a que llegue de nuevo. Porque siempre llega de nuevo.

Con el fin de dotar de un mayor contenido a esta atmósfera de caza, podemos aludir a cuatro situaciones que han surgido en la geografía fronteriza del Bidasoa. La primera alude a lo que sucede el 26 de agosto de 2022, donde encontramos una actuación de los centinelas en la que, yendo más allá de lo permitido, se introducen en la iglesia de Urruña porque saben que allí hay personas migrantes descansando, protegidas en ese espacio en el que los militares no pueden entrar por decisión propia.³⁴ Pero lo hacen, indiferentes a la norma. La prefectura de policía afirma que no entró, que esperó a la salida. El poder institucional, tras las protestas desencadenadas, afirmará que no entrará en las iglesias a buscar personas migrantes. Y no lo ha vuelto a hacer. En el exceso que se cree impune también leemos el hacer del ser-centinela. En la segunda situación nos encontramos con una orden aprobada el 26 de junio de 2023 por parte de la prefectura de los Pirineos Atlánticos ubicada en Pau. Esa orden permitía utilizar drones en tanto que dispositivos móviles de vigilancia de zonas fronterizas, aduciendo para ello un aumento de personas que cruzan la frontera de forma irregular y la dificultad de controlar ese perímetro fronterizo ubicado en una zona rural y montañosa. Y así, algunos vecinos de Iparralde empiezan a ver volar sobre sus casas estos centinelas tecnologizados, escudriñando los caminos, batiendo el espacio para detectar cuerpos racializados de los que no se sabe nada salvo que están racializados. Eso sería suficiente para seguirles e interceptarles. Pero los vecinos se inquietan y preguntan por esos centinelas que vuelan. Indagan. Y se constata que la orden de la prefectura no fue notificada de la forma en que tenía que haber sido hecha: se publica

34 <https://www.eitb.eus/es/noticias/sociedad/detalle/8941581/mikel-epaltza-parroco-de-urruna-no-se-puede-entrar-a-iglesia-con-armas-para-detener-a-gente/>

en su web pero no se publicita correctamente para que la población local tenga conocimiento de ella. Y es así, en consecuencia, que algunas personas residentes en los municipios de Hendaia y Urruña, junto a asociaciones de defensa de las personas migrantes, interponen un recurso en el Tribunal administrativo de Pau solicitando suspender esa orden. El recurso, que aludía a la restricción de los derechos de movilidad, a la vigilancia intrusiva en el entorno doméstico de las personas residentes en las inmediaciones de la frontera, o a la existencia de efectivos policiales ya suficientes para controlar la frontera, se acepta, y la orden de la prefectura queda sin vigor pocas semanas después de haber sido adoptada.³⁵ Pese a la rápida suspensión del uso de drones en tanto que mecanismo de vigilancia de fronteras, algo crecientemente utilizado en varias geografías fronterizas, el deseo de usar drones evidencia tanto la atmósfera de control como el intento por traspasar las normas existentes para ampliar el ámbito de actuación de lo securitario.

La tercera situación alude a que los procedimientos de denegación de entrada solo pueden ser llevados a cabo por agentes de policía de la PAF (acrónimo de *Police aux frontières*) y no por otro tipo de gendarmes o agentes de policía.³⁶ Sin embargo, la expulsión se consuma a veces por fuerzas de seguridad que no tienen la capacidad jurídica para llevar a cabo ese tipo de trámites. De hecho, en la vigilancia del puesto fronterizo los agentes de la PAF no siempre están presentes. El ser-centinela ejerce así su labor de ahuyentar aunque no esté capacitado para ello.

La cuarta y última situación la encontramos al otro lado de la frontera, en Irun. En junio de 2023, los medios de comunicación informan que los agentes de la Brigada Local de Extranjería y Fronteras de la comisaría de la policía nacional en Irun han recibido una orden por medio de la cual se concederán días libres en función del número de personas migrantes que sean arrestadas: por un detenido se dan tres días libres, por cinco se dan 10 días.³⁷

35 «El Consejo de Estado francés ratifica la prohibición de usar drones para vigilar la muga», Naiz, 25 de julio de 2023, <https://www.naiz.eus/eu/info/noticia/20230725/el-consejo-de-estado-ratifica-la-prohibicion-de-usar-drones-para-vigilar-la-muga>

36 Tal y como se recoge en el informe del proyecto CAFI ya citado, relativo al monitoreo de las fronteras interiores de Francia con España.

37 Tejada, Macarena, «Abren expediente al jefe de la brigada de Extranjería por la orden que ofrece días libres por migrante detenido en Irun», Diario Vasco, 7 de junio

Esta orden, que debía entrar en vigor el 1 de julio, será denunciada por un sindicato policial y se procederá a la suspensión de la misma, así como a la apertura de un expediente al comisario que firmó dicha orden. El conocimiento de esta situación provoca reacciones en Irun denunciando el intento por establecer prácticas de caza de las personas migrantes.

Más allá de que estas situaciones aludan a prácticas que no llegan a consumarse (la orden de la comisaría de Irun), que solo se realizan una vez (la entrada en una iglesia), que se suspenden al poco de entrar en vigor (utilización de drones) o que se mantienen en el tiempo (expulsión irregular de migrantes), lo que evidencian no son sino expresiones diversas de una atmósfera opresiva que deshumaniza al migrante convertido en presa. Ahí nos encontramos con el ser-centinela (dócil, disciplinado, garante de la seguridad) que ejerce un hacer-centinela (el ejercicio mismo de la batida que entrecruza el derecho y el no derecho llevado a cabo a veces de forma inmóvil y otras veces móvil) impregnado de un sentir-centinela (mayormente refractario al sufrimiento causado). En este escenario, la ley se convierte, en el mejor de los casos, en un telón de fondo al que cabe acudir para denunciar los excesos de lo securitario (como en la denuncia interpuesta por el uso de drones) y, en el peor, en un campo normativo que se reconfigura (o se obvia) para amoldarse a las exigencias que exige la propia caza. La seguridad, ese mantra convertido en discurso hegemónico que se auto-confiere la salvaguarda de la ley y el orden, no deja de abrir espacios al margen del derecho. Y es ahí donde la caza quiere libertad para desplegarse.

Yo creo que lo que hay detrás del discurso de la seguridad son unas ideologías y en nombre del discurso de la seguridad aquí parece que se protege la gente, que se protege eso que se llama nuestro bienestar y ahí se desvía la atención de otros problemas, el discurso de la seguridad tapa otras miserias y creo que fundamentalmente tiene esa función. ¿La seguridad de quién?

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

El ser-centinela quiere así, en definitiva, cuerpos desgajados, atemorizados, cazables. Quiere tener éxito en su caza, volver

de 2023, <https://www.diariovasco.com/gipuzkoa/expediente-jefe-brigada-extranjeria-20230607112729-nt.html>

de la partida de caza exhibiendo su eficacia policial. Y, sin embargo, la zona fronteriza del Bidasoa es el escenario continuado del fracaso del hacer-centinela: todos los cuerpos migrantes pasan. Les puede costar más o menos. Les pueden devolver a la frontera española y tendrán que volver a intentarlo. Pero el cuerpo migrante persevera. Tiene un recorrido fronterizo a sus espaldas demasiado largo como para renunciar ahora, ante esta frontera tan aparentemente sencilla. Y persevera. Y pasa. Todos lo hacen. Todos lo saben.

Se están haciendo devoluciones en caliente todos los días del año y los propios policías les dicen a ellos, bueno, tendréis que intentar por otro lado, ya sabemos que vais a pasar, es como un lavado de cara.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

La frontera del Bidasoa es un teatro securitario que se proyecta a una multiplicidad de espacios.

Es un teatro total, ya sea en el topo, en la frontera, en los caminos.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

El estado, como siempre lo hizo, escenifica su poder para controlar las fronteras.

Es para decir, aquí estamos nosotros, somos el estado y nosotros vamos a poner nuestras normas y nuestras leyes, pero no es una cuestión de seguridad [...] es una escenificación, un teatro.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

El disciplinado ser-centinela cumple las órdenes que se le dan, escenifica su papel.

Aplicamos la ley pero ya sabemos que el trabajo que hacemos no vale para nada. Lo dicen muy claro. Los detenemos, los llevamos a Behobia o a Irun y sabemos que lo van a intentar de nuevo, si no es a la segunda o a la tercera o a la cuarta vez van a pasar. Eso lo decían, no tiene sentido esta política. Lo hacemos y aplicamos la orden. Ellos tampoco entienden el sentido de esa política [...] Es como para tranquilizar a la opinión pública, para mostrar a la opinión pública, lo veis, estamos abordando este tema.

[E50, alcalde de Urruña]

Pero quizás, si lo miramos de otra forma, si atendemos no tanto a la eficacia del ser-centinela como a la geografía misma que genera, lo que vemos es que, quizás, con lo que verdaderamente está concernido el hacer-centinela es con mantener ese

teatro; que el teatro mismo, con el discurso político que encierra, con su atmósfera, sea su cometido principal.

Todos pasan y yo ya sé que pasan todos. Y ellos lo saben mejor que yo. Entonces todo ese control es más una propaganda política, una propaganda política que por desgracia está costando vidas. Se lo complican. Y como justificación para complicárselo y siendo también parte de una ideología se blindan o lo simulan, pero acrecientan el sufrimiento de la gente. Y en realidad saben que no les paran, saben que pasan y seguirán pasando. Entonces, la función de ese control no es práctica es más una propaganda.

[E5, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Estar apostado en la frontera, vigilar a quien llega, desplazar-se, batir los caminos, cobrarse unas cuantas piezas. Con eso vale.

Las cifras que dan son de devoluciones, mil devoluciones, doscientas, en los tres primeros meses 1500 devoluciones, pero solo cuentan los que han parado y los que han devuelto, pero nunca ponen la cifra de los que han logrado pasar. Los chavales nos cuentan que lo han intentado cinco veces, las cifras son un poco teatro. Las cifras son solo cifras de devoluciones para enseñar la lucha contra la inmigración.

[E12, una activista de Diakité]

El teatro lanza su mensaje: el cuerpo migrante que llega no es bienvenido, se le hostigará, y también se le hostigará a quien le ayude. El cuerpo migrante es un ser desprovisto de la dignidad que se le pudiera atribuir a lo humano, un ser al que se le puede cazar. El teatro compone un escenario en donde la obra representada nos habla de una seguridad que no deja de producir un sufrimiento bañado de frialdad. Una obra en la que se representan dos historias al mismo tiempo: el teatro de exhibición de lo secularitario y el teatro de la insensibilidad sobre el cuerpo racializado. Una obra en la que se lanza un único mensaje: no vengáis, no podéis pasar, nos tenemos que proteger. Y un mensaje subterráneo: ya sabemos que pasaréis, incluso a veces os diremos que vengáis más tarde, que luego no vamos a estar, pero tenemos que escenificar la protección. Un último ejemplo de todo es que, de un modo inesperado, el 9 de septiembre de 2014, la policía francesa quita la garita que estaba presente desde 2018 en el puente de Santiago (anteriormente tan solo se había retirado por un corto periodo de tiempo debido a un accidente de coche que la había dejado da-

ñada), pero mantiene la del puente de Behobia. La dramaturgia policial se mantiene en y desde sus incongruencias.

¿Protegernos de qué? La gente va a pasar, los migrantes van a pasar. La policía lo dice también. Muchas veces los migrantes nos cuentan que la policía les dice que no pueden pasar ahora: «lo siento pero es mi trabajo, tengo que devolverte a la frontera, pero ya sabes que puedes seguir intentándolo, quizás pasarás más tranquilo a tal hora...» ¡A veces lo dicen! Saben que no sirve para nada, los policías mismos ya saben que de todas formas van a pasar, entonces ¿de qué sirve todo esto? Para que la gente diga que el gobierno hace algo, eso de política interior pero no es de eficacia. No tiene nada que ver con la eficacia.

[E38, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

Y en la atmósfera asfixiante de la caza, el teatro securitario expele su particular reguero de miedos. Pero, también, en esa misma escenificación, impugnando la seguridad, la frontera, el ser-hacer-sentir centinela, quebrando un orden, abriendo grietas, la danza, nos vamos acercando a ella, surge.

La geografía del miedo

Hablar de una geografía sensitiva en la zona fronteriza de Bidasoa, como venimos haciendo, supone incidir en la atmósfera que se crea, en los sentidos que la recorren, las sensibilidades, el modo en que todo ello afecta a las personas que ahí habitan, a los cuerpos migrantes que la recorren. La geografía sensitiva incide en el espacio y en los cuerpos. Compone, desde su propia multiplicidad, relaciones, distancias, acercamientos y lejanías, y en esa amalgama no es posible que una única dimensión pudiera convertirse en el eje principal a partir de la cual poder interpretarlo todo. Siempre hay distintas sensibilidades que se agolpan, se entrecruzan. Siempre habitamos una heterogeneidad de sentidos que nos afectan, que se posan en la piel. En esa piel, ya lo hemos dicho, que es la superficie sentida y sintiente desde la que nos exponemos al mundo.

El miedo es una de esas sensibilidades que recorre el Bidasoa, una de tantas. Pero es necesario dedicarle un espacio porque es crucial en esta geografía. Porque las batidas del ser-centinela quieren provocar miedo, porque el sentir-centinela es un productor impúdico de miedo que busca romper las relaciones entre los cuerpos. El teatro fronterizo fracasa si lo vemos únicamente

desde una óptica que queda concernida con la eficacia policial. Fracasa porque todos pasan. Pero si sabe que todos pasan y persevera en sus lógicas de funcionamiento quizás busca otras cosas que no sean estrictamente la propia eficacia policial. Quizá también está concernido con la representación misma que se da en la frontera, con la imagen que quiere dar, con los sentidos que se desprenden de ese hacer teatral. El sentir-centinela quiere componer una geografía sensitiva en la que se escenifica el ejercicio del poder estatal, que se sienta que el estado vigila su perímetro fronterizo, que las amenazas que están viniendo se van a encontrar cuerpos policiales y militares batiendo la frontera. Para esos cuerpos que traen consigo la experiencia de miles de kilómetros en los que la frontera lo ocupa todo, para esos cuerpos-frontera que miran ahora al Bidasoa, la frontera, de nuevo, se torna agreste, inquieta, escurridiza, por momentos peligrosa.

La policía crea un clima de miedo. Aquí en Francia la situación es diferente a la del otro lado [...] de repente en tu pueblo ver policía nacional, gendarmería y militares sorprende a todo el mundo, ir a comprar el pan y cruzarse con militares con fusil, con un arma, asusta...

[E27, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

El sentir-centinela quiere escenificar su poder y quiere que ello se sienta. Que nos sintamos protegidos y que el cuerpo migrante que se acerca, que ya ha traspasado la línea, sienta miedo. Sienta que está donde no debería estar, sienta que no se siente su sentir. El miedo es una tecnología de gobierno que quiere aislar a los cuerpos migrantes, que no nos aproximemos a ellos. Que estén solos, aislados, individualizados. Que se quiebre la solidaridad que quisiera acompañar a esos cuerpos.

El miedo es una técnica del poder, pero siempre, para deshacer la sociedad... Todos los estados hacen eso. El miedo tiene consecuencias.

[E49, vecino de Sara]

Si tienen que pasar que pasen, pero que pasen con el miedo en el cuerpo, que se conviertan en sujetos con miedo que habitan un terreno hostil, que reproduzcan dócilmente el engranaje del trabajo precarizado. El racismo del ser-centinela quiere miedo por todas partes, quiere propagarlo, que sea la piel de la tierra, de los cuerpos. Y en parte lo consigue. Pero solo en parte.

Ese miedo funciona de un modo encabalgado. Une aspectos diversos que entran a formar parte de una misma madeja. Acerquémonos entonces a los hilos de esa madeja, esbochemos los modos en los que se producen, las realidades que abren y despliegan, pero hagámoslo teniendo en cuenta que esos miedos constituyen retazos de una historia más amplia, que más que una geografía sensitiva de un único tipo de miedo hay miedos interconectados que se alimentan entre sí. Podemos acercarnos a esos miedos escuchando lo que se dice por el Bidasoa, casi como si fueran momentos diferenciados de una historia que solo se entiende cuando la oímos en su totalidad.

Podemos comenzar con el miedo a lo desconocido, a ese otro que parece venir de otros tiempos y otras geografías carentes de vínculos con el progreso occidental, una otredad impregnada de narrativas que destilan racismos de diverso signo.

Nos han inculcado el miedo a lo que no conocemos, el miedo al extranjero. Como dice mucha gente, nos vienen a quitar el trabajo, van a robar... Y dicen yo no soy racista. Hay mucha gente racista y todo lo que no es nuestro puede representar un peligro. Y para mí no.

[E12, una activista de Diakité]

El miedo al extranjero tiene su propia historia, larga, muy larga. El miedo que se produce, que crea relatos e imágenes, que crea subjetividades: la subjetividad de quien asume ese miedo, pero también la subjetividad de quien sufre que su mera existencia habría de dar miedo. Y aquí el miedo se da como rechazo, como negación de esa otra subjetividad que viene de otras geografías. El miedo como productor de relaciones espaciales: no hay que acercarse. Mejor crear un espacio de seguridad impregnado de insensibilidad hacia quien encarna un miedo en donde late la sospecha de la amenaza.

Pero la gente no se da cuenta, somos racistas, en el interior somos racistas y es un poco el miedo que crean los medios de comunicación, vienen a quitarnos el trabajo, estoy en paro y a esos les dan trabajo y mí no... Microrracismos como los micromachismos [...]. Yo decido aquí quién tiene que vivir, quién vale una vida y quien no vale una vida. Y eso se ve en los medios de comunicación, «que vienen a quitarme el trabajo...», y la extrema derecha se ha alimentado de eso: el discurso del miedo, primero

nosotros y luego los otros fuera. Primero nosotros. Y eso se extiende y eso trae una deshumanización terrible, terrible, no nos damos cuenta...

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Pero ese miedo, como todo, se puede problematizar, se puede repensar para salirse de su hechizo, para que el miedo no sea lo primero que sentimos.

¿Miedo de qué? Si la humanidad es una evolución constante y hay cosas que no vas a poder impedir.

[E1, vecina de Irun]

Para que sintamos la huella de lo inasumible cuando se invoca ese miedo.

Yo a ellos no les tengo miedo, y crear miedo me parece una obscenidad. ¿Tener miedo a estos migrantes? Me irrita. ¿Poner a los que son vulnerables como culpables? No entiendo cómo la gente puede comprar ese discurso.

[E34, fotógrafo]

Por su parte, otro hilo más de la madeja, el sujeto deshumanizado, al que supuestamente tendríamos que tener miedo, llega ya con miedo por todo lo que el régimen fronterizo (le) ha hecho. Porque ha tenido que venir de una forma que da miedo. Y ese miedo se reactiva al ver una nueva frontera, ante el hecho de que puede ser detenido al intentar pasarla, porque quizás en esta frontera los riesgos (según cómo se intente pasar) pueden ser menores, pero en el pasar furtivo acaso se reviven experiencias pasadas que comportaban peligros acuciantes. Y eso ya está ahí, clavado en la piel.

La sensación es terror. Si estos jóvenes han llegado hasta aquí han tenido que pasar por muchos obstáculos y muchos riesgos desde sus países de origen.

[E17, miembro de la comunidad musulmana de Irun]

Si leemos los relatos de las personas migrantes que han llegado y que dan cuenta de ese viaje, convirtiéndose en testigos supervivientes de un viaje que muchas personas no acaban, lo que leemos son historias de horror en donde la posibilidad de la muerte forma parte de la cotidianidad del viaje: la muerte de uno mismo, la muerte de los que se han conocido durante el viaje, la muerte que ya se sabe que está por ahí, como riesgo inscrito en el

cruce del desierto, del mar, en el contacto con la policía. El miedo que trae el cuerpo que huye.

A veces cuando llegan a Baiona es «me voy, me voy, me voy», «pero bueno estate dos días, descansa un poco». Han tenido tanto miedo que se quieren alejar de lo que ellos piensan que es el último obstáculo, alejarse rápidamente y eso es de la presión, del miedo que han pasado. Y es miedo a morir, no miedo a ser detenido. Han sobrevivido, son supervivientes los que llegan. Y eso hay que tenerlo en cuenta, son supervivientes.

[E12, una activista de Diakité]

Ese miedo, tan extenso, que ya se ha vivido tantas veces, ese miedo que surge de lo que la frontera policializada, militarizada, racializada, puede llegar a hacer, irrumpe de nuevo en el Bidasoa cuando se sabe de la presencia del ser-centinela. El miedo al hostigamiento, el miedo que da volver a sufrir agresiones verbales que en una situación de total indefensión abren escenarios en los que no se sabe qué puede llegar a pasar, aunque ya se les haya dicho que, en principio, lo único que puede pasar es que se ejerza la ilegalidad de una devolución en caliente. El miedo, entonces, a la batida, al cazador, a ser cazado. El miedo que exhala el cuerpo que vuelve a huir.

La actitud de la policía, de los militares, es lo que les hace ponerse en situaciones que son muy peligrosas, les da mucho miedo la policía. Y es curioso porque saben que no les va a hacer nada en sí, aparte de llevarlos a Irun [...]. Les persiguen como si fueran animales realmente. Son situaciones muy impactantes y cuando eres la persona a la que te persiguen al final te causa mucha impresión porque te está persiguiendo la policía en coche o corriendo. Es como si fueses un criminal al final. Y les persiguen y todo el momento entre que les paran y les llevan al puente, yo creo que tiene la mayoría un discurso de amenazas, de intimidación para intentar que no lo vuelvan a intentar, aunque sepan que lo van a hacer otra vez. Pero la actitud que tiene la policía en general da miedo, les da mucho miedo. Es como que representa la autoridad del estado y no saben hasta qué punto pueden ir, no conocen sus derechos, no saben...

[E21, un activista de Bidasoa Etorikinekin]



Sergi Cámara

También, anudado a ese miedo, el otro miedo que se cuela bajo la piel del que ya habita aquí y que presiente que algo puede pasar en su huida. Porque algo ya ha pasado, ya hay cuerpos heridos, ya hay muertos.

Algunos sin el permiso de los de Irun han ido por el monte, nos daba miedo a todos... No están acostumbrados como nosotros, no tienen el calzado necesario (...) cogen esos caminos, también por la noche, la carretera nacional es muy peligrosa, vestidos de negro, con la capucha, les ves en el último momento. Eso es flipante, sí.

[E14, una activista de Bidasoa Etorkekin]

El miedo, a veces, también irrumpe cuando al cuerpo migrante se le acerca alguien para ayudar, porque esa ayuda desinteresada de quien habita los lugares por los que ya se ha pasado no ha sido la nota predominante. En ese miedo se lee la desconfianza de quien ha sobrevivido a un viaje marcado por la hostilidad y el engaño.

«Buenas noches, somos de la red de acogida Irun, ¿buscas el albergue? ¿Necesitas cualquier cosa? Te podemos guiar, acompañar, ayudar, llevar. Entonces, esta chica estaba temblando, tenía un miedo atroz». Entonces, el darte cuenta de que tiene miedo de ti. Eso es una cosa que de repente,

eres consciente y te genera una sensación rara. ¿Qué habrá vivido durante todo el camino para que al llegar aquí tengan miedo de mí? Pero al mismo tiempo, ¿cómo ha tenido el valor de llegar aquí sola?

[E23, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Pero este es un miedo que se puede trabajar cuando surge, que se puede quebrar desde el tacto que se genera cuando lo que acontece es un acercamiento empático.

A algunos les coges para ayudar, pero si no quieren y te piden que les bajes y que les dejes ahí, les dejas ahí. A mí me ha pasado una vez que una mujer por miedo me dice que quiere bajar del coche. Y me parece normal, estaba con un niño pequeño, ella sola, yo solo, no sabe quién soy. Yo me he parado a ayudar y tenía miedo y dudas, subir o no subir, al final sube y al de dos segundos le da la vuelta y pide bajar y tú sabes que la policía va a estar en cinco minutos, pero eso también hay que aceptarlo. Aquí te dejo porque tú quieres pero aquí ya sé yo que cuando hago eso estoy haciendo mal, no te ayudo, que hago mal no sé, pero no te ayudo. Y lo conseguimos. Para darle la vuelta a esa situación llamamos a una mujer.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

El miedo también asoma, ahora desde otra óptica, cuando vemos al cuerpo migrante caminar por nuestros espacios, cuando ya están aquí, por aquí, pasando. Cuando, en un primer momento, dudamos de acercarnos a preguntar si podemos ayudar en algo, la duda que consiste en si le damos un espacio en nuestro espacio, si le hacemos sitio en el coche para acercarle a Baiona, si le abrimos nuestra casa para que descanse antes de seguir el viaje. El miedo de poner rostro al sujeto deshumanizado por la violencia simbólica de lo securitario, de ver quién está ahí, ese sujeto que transita por lo que ha sido ilegalizado, que está ahí mismo, muy cerca y que, con su misma presencia, aunque no diga nada, nos está interpelando.

Creo que la primera decisión la mayoría la hemos tomado de golpe, sin saber nada, sin saber qué supondría, desde un punto de vista muy humano. Mucha gente pensará, me paro o no me paro, pero yo diría que el miedo nos paraliza.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Ahí también acecha el miedo a que ese miedo se imponga, a que no nos sintamos interpelados. El miedo a banalizar el horror de la violencia fronteriza. El miedo a convertirnos en suje-

tos dóciles del discurso securitario, en apéndices adormecidos del ser-centinela. El miedo a asumir el racismo que nombra y señala como amenaza al cuerpo-frontera que está llegando y que no deja de llegar. El miedo a que la indiferencia que exhibe el sentir-centinela acabe impregnando nuestra piel y quiebre la posibilidad del acercamiento hospitalario. El miedo a que el miedo triunfe.

A mí lo que me da miedo es seguir así. Si no encuentran mucha gente como nosotros, ¿cuál es la imagen de Europa que va a tener la gente que entra? De todas formas entran, con nuestra ayuda o sin ella. ¿Pero si les ayudamos qué problema vamos a tener entre nosotros? Cooperación sin más, riqueza, cambiar las cosas, compartir. El que produce miedo es el más temible.

[E14, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Desde ahí, cuando ya no se transita por el triunfo de la indiferencia, cuando aflora el sentir de quien es consciente de que no se puede ser indiferente y entra a formar parte de las redes de solidaridad, en una modulación quizás no tan inesperada, surge la posibilidad de que irrumpa otra modalidad del miedo, lo veremos más adelante, aquella que alude a que la batida del ser-centinela se acerque al hacer mismo de esas redes de solidaridad y el ser-centinela comience a cuestionar lo que se está haciendo en ese ámbito, hostigando, criminalizando la solidaridad, y acaso, aunque sea por un breve período de tiempo, deteniendo.

Miedo a estar vigilado, a sentir que el hacer-centinela se está desplazando tras mis pasos, que me sigue, que puede aparecer en cualquier momento cuando estoy ayudando al cuerpo migrante que huye. Miedo a confrontarse con la mirada gélida del rostro securitario que cuestiona el gesto ético-político de proporcionar ayuda sin pedir nada a cambio.

Cuando la red se formó, algunas personas se han metido para ayudar humanamente, no estaban nada politizadas. Y cuando la policía les detenía, diciendo que has cometido un delito, aunque no sea así, esas personas no se van a aventurar más a coger a un migrante una segunda vez. Eso era el juego, el juego de la policía, atemorizar a la gente, atemorizar, con esos discursos, para que la gente no ayude más y eso es completamente ilegal.

[E50, alcalde de Urruña]

El último miedo al que se podría aludir, referido al miedo de los cuerpos-frontera que ya han llegado al centro Pausa en Baiona, es el miedo a salir a pasear durante los tres días que pueden estar allí, el miedo a ser detenido y llevado de nuevo a la

frontera. El miedo que te pone alerta, vigilando cuidadosamente tus pasos, los movimientos que hay que dar, la espera que hay que respetar hasta coger un autobús que me aleje de esta geografía fronteriza.

Todos estos miedos, y quizás otros que aquí no han aparecido, habitan en la geografía sensitiva del Bidasoa, forman parte del paisaje de lo que sucede, de la forma en que se mueven los cuerpos que baten la frontera, de los cuerpos que se acercan para ayudar, de los cuerpos que huyen, de los cuerpos paralizados. En última instancia, el miedo es un asunto de distancias, de los espacios que damos a los cuerpos, del modo en que nos relacionamos con los cuerpos. El ser-centinela quiere miedo, produce miedo, se alimenta del miedo: que el cuerpo migrante sienta miedo, que sintamos miedo ante el cuerpo migrante, que tengamos miedo si no suscribimos lo que siente el sentir-centinela. Que habitemos el miedo para que sintamos la necesidad del sentir-centinela. Desde ahí se legitima la necesidad de la frontera, de un muro que se levanta para contener la llegada incontrolada de cuerpos, para cazarlos y expulsarlos.

Y añadir, asimismo, como último elemento, que la presencia recurrente del miedo nombra la incompletitud del proyecto securitario, la necesidad insoslayable de exigir cotidianamente la seguridad, porque las cosas no están todavía seguras. Y no van a estarlo, nunca van a estarlo. La seguridad está tendida hacia el futuro dando forma al presente. Una promesa que no se cumple pero que, mientras tanto, en su continua invocación, nos afecta en cada presente. El miedo es lo que mantiene abierta la exigencia de la seguridad, la grieta que vemos que no acaba de cerrarse, el cuerpo racializado que vemos pasar, huir, el cuerpo racializado que regresa.

El miedo mantiene con vida a la seguridad. Y así (nos) ahoga.

Por eso es central combatir el miedo, hablar de la tecnología política que lo impulsa, combatirlo para impugnar las distancias que se levantan: humanizar los espacios para que los cuerpos se puedan encontrar sin sentirse extraños. Y desde esa humanización surgen otras sensaciones que recorren la geografía sensitiva del Bidasoa. Otros cuerpos que no quieren fronteras que sean muros, que recelan de la seguridad. Otros cuerpos que quieren otras geografías. Otra piel.

4

LA MUERTE EN Y POR LA FRONTERA

Estos muertos son nuestros muertos.

Marie Cosnay, *Des îles. Île des faisans* 2021-2022

Apolonio de Rodas, en su relato épico *Las Argonauticas*, cuenta que cuando Jasón y los argonautas se acercaron a Creta «el bronceo Talos, desgajando peñascos del recio acantilado, les impedía amarrar sus cables en tierra». Ahí está Talos, imponente, un semidios «de la estirpe de bronce de los hombres que nacieron de los fresnos» y que «el Crónida se lo donó a Europa para que fuese guardián de su isla». Se puede volver a esta figura de Talos,³⁸ pese a la aparente lejanía con lo que aquí se cuenta, porque tiene encomendada una tarea que no nos resulta tan ajena: Talos es también una suerte de centinela móvil que «por tres veces al día daba a Creta la vuelta con sus bronceos pies». Talos, guardián de las fronteras que otea desde las alturas, que ronda la isla vigilando quién puede llegar, arrojándole piedras, exhibiendo una fortaleza de bronce en apariencia inexpugnable, posee, sin embargo, un punto débil, una grieta por la que puede quebrarse: «Si bien en el resto de su cuerpo y en sus miembros estaba formado de bronce y sin fractura posible, por debajo del tendón, en el tobillo, tenía una vena llena de sangre, y la membrana sutil que la encerraba era su límite entre la vida y la muerte».

La vigilancia de la frontera, férrea, como tantas otras veces, encierra una posibilidad, una oquedad que hay que conocer, pero para eso hay que buscarla, hay que acercarse con sigilo, exhibir la potencia de la *metis*, esa inteligencia escurridiza que lee

38 Agradezco a Antonio Giráldez que me haya hablado de esta figura mítica.

las situaciones, que busca el momento oportuno del *kairos* para actuar con decisión. Los protagonistas del relato retrocederán ante el empuje de Talos, pero Medea, «la de los muchos hechizos, intercede lanzando ‘sinistras visiones’ sobre el semidios bronceo». Y así «cuando alzaba pesados peñascos para impedirles que llegaran a puerto, rozó su tobillo con el filo de una piedra. Manó su icor semejante a plomo derretido, y no por mucho tiempo ya permaneció a pie firme sobre el saliente acantilado [...]; así aquel un rato se balanceó sobre uno y otro de sus pies infatigables, para caer luego sin fuerzas con un inmenso estrépito».

Se puede volver a Talos como figura mítica de la vigilancia fronteriza y resaltar ahora, en este momento de la argumentación, que la vigilancia ha trenzado un hilo más o menos visible con la producción de muerte. Un hilo que está anudado a la frontera, a toda la extensión de lo fronterizo, con distintos gradientes de (in)visibilidad. A veces las piedras, como sucedió en Tarajal en 2014, adquieren la forma de un disparo; a veces esas piedras se metamorfosean en golpes y gases, como pudimos ver en la frontera entre Nador y Melilla en 2022. A veces vemos los cadáveres que todo ello deja. A veces los cadáveres quedan ocultos por la geografía fronteriza, hundidos, tapados por las arenas del desierto.

La función muerte de la frontera está ahí, impertérrita, mutando en sus formas. Y es así, en consecuencia, que ante esta vigilancia necropolítica de la frontera que se metamorfoseará a lo largo de la historia para repetir ese gesto hostil de no dejar pasar, de lanzar piedras que hoy adquieren la forma de leyes que se enmarañan con la excepcionalidad, cabe preguntarse, en cada presente, dónde está esa membrana sutil desde la que poder quebrar la violencia de su hostilidad y cuáles son los hechizos que habrían de venir a quebrantar su fortaleza impenetrable. Indagar, colectivamente, con toda la urgencia que la cuestión requiere, en cómo nos podemos acercar a esa membrana para ahuyentar la muerte, para que la muerte no solo no surja, como si eso dependiese del azar que comporta el cruce furtivo, sino para que no tenga posibilidad alguna de surgir. Para que la muerte en y por la frontera deje de golpear cotidianamente.

Y preguntarse eso también desde el Bidasoa. Confrontándose a las muertes que surgen aquí.

Y observar, aquí en el Bidasoa, cómo surge una danza que anhela rasgar esa membrana sutil.

Sentir (de nuevo) la muerte

Decía antes que todas las personas migrantes pasan. Pero no, no todas pasan. Pocas, muy pocas, si lo comparamos con lo que sucede en la frontera sur española, han muerto en la geografía del Bidasoa. Pero esas pocas, según cómo lo leamos, también son, en sí mismas, muchas. La vertiente letal de la caza de cuerpos migrantes irrumpe aquí, como en tantos otros espacios fronterizos, fagocitando a esos cuerpos que, pese a todo, querían seguir adelante. Esos cuerpos que se exponen al riesgo buscando un camino por el que poder seguir la aventura, ese espacio no vigilado por el hacer-centinela, ese momento en el que el ser-centinela baja la guardia o se retira y se crea una abertura en la que poder horadar el muro invisible que está en la línea fronteriza. Por ahí pasan los cuerpos. Rápidos, inquietos, escondidos, agazapados, huidizos. Esperando, avanzando. Con la frontera a cuestas, en todos los poros de la piel.

Más frontera quiere decir que hay más muerte [...] las personas no van a dejar de querer pasar y de asumir riesgos.

[E44, una activista de La Cimade]

El teatro securitario de la frontera asume e incorpora la posibilidad de la muerte. La hace parte cotidiana de su actuación. La banaliza. Naturaliza todo el sufrimiento que su quehacer fronterizo despliega, asume las violencias simbólicas y materiales que se inscriben en los cuerpos migrantes.

Es una injusticia y si lo aceptamos... ¿La gente se muere por un teatro? No es normal. Cuanto más controlas la frontera la gente asume más riesgo. Todos lo dicen, no es un misterio.

[E18, miembro del área de servicios sociales del Ayuntamiento de Hendaia]

Por ello, y frente a eso, para sentir la muerte en toda su radicalidad, hay que acercarse, preocuparse, conversar sin interrogar, dejar, si se quiere, que el habla fluya, que las palabras nos entretejan, conocer las razones que hacen huir a los cuerpos, saber de sus historias. Para sentir la muerte hay que acercarse a la piel. Y sentir que esa muerte está imbricada con el hacer fronterizo securitario que esculpe la posibilidad de la

muerte en su presencia cotidiana; sentir que la violencia de la herencia colonial está aquí, ahora, anudada a lo securitario, impregnando ese camino peligroso que hay que coger para poder seguir pasando. Y sentir todo ello para sentir que eso es inasumible, para asumir en su radicalidad que eso no puede seguir pasando.

La frontera siempre tiene sus historias y la muerte es una de ellas. Pero estas historias no pueden ser únicamente sobre la cuantificación de los muertos: hay que ir más allá de clarificar el número de muertes que hay en cada frontera, como si esto fuera un trabajo rutinario que desgaja la muerte misma del entramado fronterizo que produce cotidianamente su posibilidad. Hay que contextualizar la muerte, trazar un relato que esté a la altura de la crueldad de la frontera securitaria, un relato que refleje la huella que deja el ejercicio de un racismo institucionalizado. Acercarnos a la muerte. A esta muerte que también vemos en el Bidasoa, a las 9 personas que han muerto, acercarnos a la crueldad que palpita en el orden social que vivimos. Contabilizarlas y contarlas.



Ignacio Mendiola

Contarlo, cabría apostillar, de nuevo, porque en las historias que atraviesan la geografía fronteriza del Bidasoa la muerte ya había irrumpido décadas atrás en un contexto de migración. Las muertes recientes, a su manera, dialogan con las muertes

pasadas para trenzar un relato que habla de la precarización de la vida en la que quedan sumidas las personas que migran.

Desde finales de los años 50 del siglo pasado y hasta principios de la década de los 70, unos 900 000 portugueses abandonan Portugal, huyendo, por una parte, de un contexto de vida empobrecida y, por otra, de la exigencia impuesta a jóvenes varones para enrolarse en las contiendas bélicas del ejército portugués que ha de hacer frente a las revueltas en sus colonias africanas.³⁹ Migrantes que huyen de la pobreza y de la guerra, que se saltan la prohibición del gobierno portugués para migrar, que deben tener una serie de condiciones, que no siempre se tienen, para poder entrar legalmente en Francia. En esa huida, lo que se llamó «el salto», muchos de ellos atravesaron clandestinamente la frontera del Bidasoa.⁴⁰ Y ahí nos encontramos historias que no nos son tan ajenas.

Sin entrar en todo lo que fue aquel contexto de cruce fronterizo y a modo de ilustración, podemos, desde otro plano en el que irrumpen cuestiones que nos atañen directamente, recordar la novela de Pablo Antoñana, *La cuerda rota*, en la que se reconstruye la atmósfera en la que se encuentran un grupo de portugueses que pretende cruzar furtivamente la frontera del Bidasoa escapando de las batidas que despliega la guardia civil. Antoñana recoge el sentir del migrante precarizado y despreciado: «Somos portugueses y nadie nos mira a la cara. Lo peor del mundo». El sentirse presa asoma de nuevo: «La trampa está echada. Hemos entrado en ella, y estamos cogidos. Huelo el cebo que nos han puesto. Somos ratas, nada más que ratas. Yo no hubiera seguido, me lo decía el olfato. Esto no puede terminar bien. No llevamos los papeles en regla». Y, como en tantas otras novelas en las que el cuerpo migrante debe huir del asedio que le acecha, de esos «guardias espectrales y errantes de siempre» que recorren los caminos buscando huellas,

39 Esta cifra aparece en el análisis histórico realizado por Victor Pereira (2021) en el que analiza la llegada y acogida de migrantes portugueses a Hendaia entre 1965 y 1974. En esa reflexión, y aunque sea de un modo tangencial, aparece igualmente recogida la controversia en cuanto a la cuantificación de las muertes que hubo en aquel período histórico.

40 Una investigación extensa sobre la migración portuguesa hacia Francia, en la que también se alude a la muerte, es la realizada por Rosa Arburua bajo el título *Euskal Herriko mugaz gaineko portugaldarren pasa*, disponible en <https://www.irun.org/enlaces/00035166.pdf>. Asimismo, un documental reciente que refleja ese contexto de «el salto» es *Nous sommes venus* (2021) de José Vieira.

esa presencia policial que a veces se ve y a veces no, pero que ya está tendida sobre el terreno, fundida con él, convertida en un espectro que puede irrumpir en cualquier momento, Antoñana hace uso de la metáfora de la caza para nombrar la huida, la vigilancia, la captura: «Son tres días esperando dentro de la jaula. El cazador no viene, pero vendrá, yo lo sé [...] El cazador que nos tiene en la trampa vendrá a dar una vuelta y nos ha de ver dentro».

Nada nuevo, cabría decir, tan solo las peculiaridades de cada contexto; formas diversas en las que se nos aparece la larga historia de la caza de personas, con sus actores, sus problemáticas, sus anhelos y sus muertes. Porque también ahí, en el cruce fronterizo, en las batidas, murieron portugueses. Pero no hay huella visible de aquellas muertes. No hay monumentos que lo recuerden, no hay apenas investigaciones que hayan tratado de cuantificar con precisión las muertes de portugueses ahogados en el Bidasoa. Queda como un rumor lejano.

Dicen que sacaban gente constantemente del agua, que no sabían por dónde pasar, pasaban por cualquier sitio. Es un río que puede ser muy traicionero, hay corrientes, hay vados, hay que conocerlo.

[E36, concejal del ayuntamiento Biriātu]

Un rumor inscrito en ese mundo de los pasadores que atraviesan las historias huidizas de lo fronterizo, de aquellos *mugalaris* que formaban parte del entramado que permitía mover a migrantes desde Portugal hasta Francia.

Y esto ha pasado en su época, cuando yo era crío, yo me acuerdo de los portugueses, los portugueses se ahogaban igual, de la misma manera. Está pasando una historia igual a la que pasó con los portugueses, con mafias... Bueno, entonces no había mafias pero había gente que se dedicaba previo pago a pasarles, igual que pasa aquí.

[E24, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Se suele aludir, en este contexto, a una noticia publicada el 11 de mayo de 1973 en el diario ABC, una noticia en la que se dice: «Ciento treinta emigrantes clandestinos murieron ahogados el año pasado en el Bidasoa», siendo 80 de ellos portugueses y 50 «negros africanos». Se cuenta ahí, al inicio de la noticia, que existe «un comité de acogida y ayuda a los emigrantes» y, más adelante, se apunta a «una organización internacional de gente dedicada a promover esta clase de comercio de seres humanos».

Al día siguiente, el 12 de mayo, el diario *Ya* publicaba un pequeño reportaje «Los ahogados del Bidasoa», en donde se apuntaba a esa misma cifra y se refiere asimismo que el mes anterior, en la primera quincena de abril, tres migrantes africanos habían muerto después de haber sido abandonados por los pasadores en el Pirineo. Ya hubo cuerpos negros que murieron intentando pasar la frontera; unos cuerpos aún más silenciados que los de los portugueses.⁴¹ Como si el silencio tuviera sus capas con distintos niveles de resonancia.

Pregunto sobre estas cifras a un pasador de aquella época, a un activista de edad avanzada que fue vecino de Hendaia. Se sorprenden, no las dan por buenas. Sí, hubo algún muerto, pero en ningún caso se llegó a esa magnitud. El pasador me habla de la presencia espectral de la guardia civil, del cruce del Bidasoa en una pequeña barca, o agarrados a una cuerda, de una cuerda que se rompe, de un ahogado. Me dice que los portugueses tenían un olor peculiar, duro. El cuerpo que arrastra la pobreza huele, compone su propia geografía sensitiva. Oigo historias de cadáveres que se empujan a la otra orilla de la frontera para deshacerse de ellos. El cuerpo muerto que sigue arrastrando la exclusión.

41 Existen, sin embargo, unos versos del bertsolari Xalbador, de 1973, recogidos en el epílogo de Iñigo Roque Eguzkitza al libro de Manuel Tiago *Bost egun, bost gau. Eta bi narrazio labor*, en los que se refiere a la muerte de personas migrantes provenientes de África en la frontera del Bidasoa, aludiendo posiblemente al hecho referido en el diario *Ya*:

Gauza triste bat publikatzeko kantatzerat naiz abian; / Hora zer berri zabaldu zaukun berriki Euskal-herrian; / Laguntza faltak berekin duen pairamenarekin erdian, / Hiru gizonek beren bizia galdu duinela mendian. / Etziren gure arrazakoak mendian galdu direnak, / Jainko Jaunaren bixtan ordean anaiak girade denak; / Kolorez beltzak izana gatik, heiek ere ama banak, / Bertzek bezala sofriturikan, mundo huntarat emanak. / Afrikatikan hunat zatozin, eginik bide luzea; / Ezin jasana zuketen nunbait herriko ezin bertzea; / Beren bizia hobetu nahiz, gosez eta hotzez hiltzea; / Bas ñhiziek gorenaz dute holako heriotza!

[Voy a cantar para hacer público un triste suceso; / Del que recientemente hemos tenido noticia en Euskal Herria: / En medio del sufrimiento por la falta de ayuda, / Tres hombres han perdido la vida en el monte. / No eran de nuestra raza los que se han perdido en el monte, / Pero todos somos hermanos a la vista del Señor; / Aunque sean negros, cada uno de ellos también tiene su madre, / Que, como otras, los trajeron a este mundo con sufrimiento / Vinieron desde África hasta aquí, haciendo un largo viaje; / Sin poder soportar al parecer las desgracias allá en su tierra / Queriendo mejorar su vida, morir de sed y frío; / ¡A lo sumo, son los animales salvajes los que tienen una muerte así!]

Tiago, Manuel, *Bost egun, bost gau. Eta bi narrazio labor*, Pamplona, Katakarak, 2020.

El escritor Saramago se refirió en un breve texto, *Historias de la emigración*, a este mismo contexto afirmando que «muchos portugueses murieron ahogados en el río Bidasoa cuando, noche oscura, intentaban alcanzar a nado la orilla de allá, donde se decía que el paraíso de Francia comenzaba. Centenares de miles de portugueses tuvieron que someterse, en la llamada culta y civilizada Europa de más allá de los Pirineos, a condiciones de trabajo infames y a salarios indignos». Y se refiere también ahí a aquellos portugueses (de un modo que resuena con lo que decía Fanon de aquellos negros que estaban atrapados por el deseo de devenir blancos), que una vez ya asentados, miraban con recelo a los portugueses que seguían viniendo, como si vinieran a hilvanarse, en ese momento y en otros momentos que pudieran encadenarse hasta el presente, a esas maquinarias políticas y simbólicas que no acogen a quien llega: «Esos son los que estarán siempre dispuestos a tratar con idéntica crueldad e idéntico desprecio a los emigrantes que atraviesan ese otro Bidasoa, más ancho y más hondo, que es el Mediterráneo, donde los ahogados abundan y sirven de pasto a los peces, si la marea y el viento no prefieren empujarlos hasta la playa, mientras la guardia civil no aparece para levantar los cadáveres. Los sobrevivientes de los nuevos naufragios, los que pusieron pie en tierra y no fueron expulsados, tendrán a su espera el eterno calvario de la explotación, de la intolerancia, del racismo, del odio por su piel, de la sospecha, de la humillación moral». El magma de un racismo pregnante que se incrusta en los cuerpos para ahuyentar a los que ahora llegan: «Y ahí están, todos juntos, tirándoles piedras al que llega a la orilla de acá de este Bidasoa, como si nunca hubiesen emigrado ellos, o los padres, o los abuelos, como si nunca hubiesen sufrido de hambre y de desesperación, de angustia y de miedo. En verdad, en verdad os digo, hay ciertas maneras de ser feliz que son simplemente odiosas».

Tirando unas piedras, como Talos, que ahora adquieren la forma de normativas y formas de proceder (i)legales ajenas al sentir del cuerpo-frontera que se acerca. Historias de antaño que, en cada presente, adquieren sus diferencias sobre un fondo de similitud.

Hay muchas similitudes. Hay más similitudes que diferencias.
[E1, vecina de Irun]

Sobre este trasfondo, dialogando a distancia, trayéndolo al presente si se quiere hacer, irrumpen ahora las muertes que la actual frontera securitaria deja a su paso. Huyendo del hostigamiento policial, el cuerpo migrante, como en tantas otras geografías, se adentra en esos espacios hostiles coaligados con el poder securitario, esos espacios que están ahí, dando forma a lo fronterizo, tendidos como una posibilidad abierta por la que acaso sí cabe un cruce, porque el cuerpo-frontera siempre buscará un cruce. Y es así que el ser-centinela en todo este contexto, se desentiende de la (producción de la posibilidad de la) muerte. Y cuando ésta irrumpe traslada la culpa a las redes de tráfico de personas (de forma explícita) y a la irresponsabilidad del propio migrante (de forma velada). Pero la batida incesante del ser-centinela propicia un escenario en el que, a veces, ya solo queda pasar por ahí, por esos espacios por los que no habría que tener que pasar, por esos espacios en los que el cruce mismo te expone a la muerte. El desierto del Sáhara, el Mediterráneo o los Alpes se han convertido en ejemplos lacerantes de esa red de geografías hostiles que la frontera securitaria incorpora a su despliegue. El reflejo de todo ello, en la zona fronteriza del Bidasoa, es el propio río Bidasoa, ese río que se ensancha y se estrecha, que tiene sus mareas, sus suelos fangosos en algunos lugares, sus corrientes. Una frontera fluvial que, desde la experiencia del viaje que ya lleva la persona migrante, recorta sin duda una diferencia aparentemente más amable con respecto a otras geografías mucho más complicadas que han quedado atrás.

Para ellos cuando ven el Bidasoa, el Bidasoa no es nada; cuando han estado tres días en el Mediterráneo con el riesgo de ahogarse y ven eso dicen, «eso yo lo paso en 10 minutos». Y algunos se caen porque hay corrientes, no parece, pero hay corrientes en algunos sitios y con las corrientes...

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]



Ignacio Mendiola

Ese río que a veces parece tan sencillo de cruzar, que se camina por sus orillas buscando un lugar idóneo para el pase, y que, a veces, devuelve cadáveres. Esa letalidad incontable del Sáhara o del Mediterráneo, irrumpe aquí, en el Bidasoa, de una forma mucho más aprehensible. Mostrando personas concretas, identificadas, a las que se les puede seguir su rastro, sus conexiones familiares. La indiferencia que exhibe el ser-centinela, el modo en que detiene y ahuyenta a los cuerpos migrantes que se acercan, su negativa a hablar con ellos, a oír sus historias, el modo en que su existencia misma se percibe como la existencia de un cualquiera indiferenciado del que no se quiere saber nada más, porque en su singularidad concreta ese cuerpo que se acerca, en la más estricta literalidad, no importa, está de más, y está mejor ahuyentado, fuera del espacio que bate el hacer-centine-

la, y ese cuerpo-cualquiera, acaso de forma inesperada, cuando menos lo esperaba, y cuando menos se le esperaba, recupera su nombre cuando muere. Y entonces ya es alguien.

La muerte en el Bidasoa irrumpe con nombre y apellidos, con país de origen. Confiere una visibilidad que la indiferencia no concede. Podemos ver, al menos en algunos casos, sus rostros en fotografías que acompañan noticias periodísticas: la noticia de la muerte viene con la imagen del muerto. Y el impacto de la muerte, de eso que tantas veces se ha visto en otras geografías hostiles, no es solo ya que irrumpa aquí, en esta frontera amable, cálida, tantas veces recorrida y pasada sin ningún contratiempo, con toda la crudeza que ello comporta. Es que la muerte, además, puede venir ya asociada a un alguien concreto que incluso se personaliza porque ha podido pasar antes por las redes de acogida.

Yo he llorado cada vez que hay una cosa de esas. Te sientes al final todavía más responsable que cuando muere más gente en una patera en el Mediterráneo... si estaba en Irun, le hubiera podido ayudar y se ha muerto, es duro [...]. Es bastante difícil separar las cosas para que no te afecten, porque yo en cuanto hablo con una persona, le miro a la cara y he tenido, aunque sea diez minutos de conversación, no es que sea mi gran amigo pero para mí ya es alguien, ya es alguien, con nombre, apellido, familia y origen, para mí ya es alguien, no es una persona más.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

En Irun, un poco antes de entrar en el puente de Santiago, en un espacio utilizado a veces en algunas concentraciones y actos de denuncia, los colectivos implicados en la defensa de las personas migrantes han colocado un monolito en memoria de las personas muertas. En ese espacio de concentración, en donde las personas reunidas han mostrado en carteles los nombres de las personas fallecidas con su edad, procedencia y la fecha de su muerte, ahí mismo, en el monolito, a ambos lados, podemos leer una leyenda que merece ser traída a este escrito:

Hemen azken arnasa eman zuten migranteen oroimenez, / Mugek dute bidea zapaltzen, migranteen urratsek zabaltzen.

[En recuerdo de las personas migrantes que dieron aquí su último aliento, / Las fronteras pisotean el camino, los pasos de los migrantes lo ensanchan]



Ignacio Mendiola

Dar el último aliento, dejarlo, posarlo sobre un terreno en el que ya no se puede respirar, porque ahí, para algunas personas, ya no se podía seguir respirando, como si el ambiente, la atmósfera, fuera irrespirable, como si el aliento no fuera ya algo que una persona da (y menos aún ese último aliento), sino que el aliento ha sido arrebatado, arrancado del cuerpo que sufre, ese cuerpo que ya no puede aspirar (un soplo de aire) ni tener aspiraciones (un futuro que se abre). Y, así, sin ese aliento, habiéndosele quitado, arrancado de forma violenta, el cuerpo migrante se ahoga, o quizá sea mejor decir que se le ha ahogado. Porque la historia del cuerpo que migra, en gran parte, es la historia que se abre en la tensión originada entre, por una parte, la posibilidad, pese a todo, de seguir respirando, de dar aliento, de alentar, de exhalar, de crear una atmósfera en la que se pueda respirar, en la que se pueda habitar y, por otra, la imposibilidad de poder ir más

allá, de quedarse sin aire, sin aliento, desalentado, atrapado en lo inhabitable, ahogándose por el rostro multiforme de la violencia fronteriza que se hunde en la piel racializada. La seguridad que (te) ahoga.

Ese aliento quebrado por las fronteras que cierran el camino, que lo pisotean, saliendo al paso, cerrándolo, dejando así al cuerpo recluso sobre sí mismo, con la respiración entrecortada, sin poder compartir el aliento, contemplando al final y desde el final, el espanto de lo que la frontera puede llegar a hacer. El cuerpo encerrado en una piel que ya no se abre, no se despliega, porque solo le queda sentir el sufrimiento impune, siempre impune, que le agota y le torna inerte e inerte. Y recordar eso, recordar que eso pasa aquí, en nuestro espacio, a esos cuerpos racializados, pero que eso que les pasa está absolutamente inordinado con nuestras formas de vida, con la seguridad siempre anhelada y siempre postergada, con lo que la seguridad (nos) hace, con ese sentir insensible del sentir-centinela que arrastra el racismo de la huella colonial.

Estas muertes son directamente culpa de las políticas de control que no quieren acogerlos ni ayudarlos.

[E29, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Y junto a ese último aliento, alrededor, aquí y allá, los alientos que perseveran, que siguen, que, pese a todo, y cuántas veces habría que decir ese pese a todo, siguen, ensanchando el camino, extendiéndolo, propagándolo. Lo abren y lo comunican. Dicen que siguen, que se quiere seguir. Que el cuerpo que huye sigue. Fanon, de nuevo, ya lo había dicho: «El indochino no se ha rebelado porque haya descubierto una cultura propia. Es porque “simplemente” le era imposible, en más de una acepción, respirar».⁴² Ahí, junto al deseo de seguir respirando, surge el que quiere que la atmósfera sea respirable, habitable, el que sale al encuentro, al paso para dar paso, para abrirlo. Y la posibilidad de la mano que se tiende, que se extiende, asoma por estos caminos. La mano que se abre, que da la mano. No la garra que agarra, que esculpe la posibilidad de la muerte, que ahoga.

42 Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2020, p. 187.

El monolito nos presenta la muerte en frontera, de eso (nos) habla. La deja ahí, huella de lo que ha sucedido. No hay monolitos que hablen de aquellos muertos portugueses, de aquellos otros muertos de piel negra que también huían. Pero acaso este monolito es también un puente tendido sobre todas esas muertes. O puede serlo. Al fin y al cabo habla de migrantes, aunque en esas movilizaciones no veamos los nombres de aquellos otros cuerpos muertos.

Habla de la muerte en frontera y por la frontera. Porque hay que conectar la muerte con lo que la ha producido. Por eso la muerte en frontera no solo se tiene que contabilizar (como hace el saber securitario que —a veces— solo da cifras) sino que se tiene que contar en toda su amplitud. Y ahí, por último, también es preciso añadir que no se trata solo de nombrar y recordar la muerte, sino que también es preciso recordar cómo se muere, las formas en las que sobreviene la muerte y lo que les pasa a esos cuerpos sin vida que la frontera expelle, lo que se hace con esos cadáveres alejados de sus contextos de origen. Y acaso también contar, si se pudiese (como ya se ha contado en los relatos de las personas migrantes que han estado casi ahí, en el límite mismo), la experiencia del morirse, lo que se siente cuando se siente que ese aliento es el último. Contarlo para ver la crudeza del sufrimiento producido, para buscar desde ahí esa membrana desde la que hacer caer a Talos.

El Bidasoa nos ha dejado escenografías diversas del morir, formatos diferenciados en los que contemplar (y sentir) el modo en que la frontera mata. Como si frente al teatro policial de la batida insensible que quiere escenificarse a sí mismo, en el envés, se contrapusiera otro teatro necropolítico con protagonistas anónimos, que estaban destinados a ser anónimos, y que súbitamente adquieren notoriedad. La escenografía necropolítica de la frontera nos ha dejado una persona que se suicida frente a la frontera, como si quisiera comunicarnos en ese espacio, precisamente ahí, al lado de la frontera, atravesado por ella, que ya no puede más. Nos ha dejado, asimismo, cinco personas ahogadas que el río ha devuelto con tiempos diversos, a veces rápidamente, a veces al cabo de días, con el cuerpo ya irreconocible. Y nos ha dejado, por último, tres cuerpos arrollados, mutilados por un tren.

Cuerpos suicidados, ahogados, embestidos. Cuerpos agotados que tienen nombre.⁴³

Los cuerpos sin vida⁴⁴

La muerte asoma (de nuevo) en la frontera del Bidasoa el 8 de abril de 2021. Tessfit Temzide, natural de Eritrea, de 21 años, que había llegado a Europa a través de Italia, llega a Irun, habiendo pasado antes por el infierno libio que lo securitario consiente. Intenta pasar la frontera sin conseguirlo. El hacer-centinela lo intercepta, lo devuelve. Posiblemente lo intentó varias veces. Y tanta devolución le agota, a ese cuerpo-frontera deshumanizado, leído desde la negritud de su piel, borrándosele el rostro, cansado de tanto hostigamiento, el aliento se le va al lado de la frontera, mirando la frontera, esa frontera que está ahí pero que no se ve, en el río, expeliendo para quien la siente todo un reguero de exclusiones que agotan. Y así, en la parte trasera del polideportivo Azken Portu de Irun, Tessfit Temzide se suicida.

En seguida te haces la idea, ha entrado por Italia hace cuatro años, ha recorrido media Europa, ha llegado aquí, ha estado dos noches en el dispositivo [de Irun], le han dicho: «¡hala chavalote, se ha acabado el dormir aquí porque llevas mucho tiempo, hay que intentar pasar la muga!», le han pillado tres veces, y ha dicho hasta aquí... Ese es el que más me ha dolido, el que más me ha impactado.

[E3, un activista de Irungo Harrera Sarea]

O quizás habría que narrarlo de otra forma, teniendo cuidado de las palabras que se utilizan, sin dejarse llevar por la inercia. Y decir acaso que se le suicida, que algo le hace suicidarse y, por eso, no tanto que se quita la vida sino que esa vida que tiene que vivir, esa vida precarizada que se le impone, hostigándole, excluyéndole, le quita la vida a Tessfit Temzide, que la

43 El 18 de abril de 2022, unas personas migrantes que cruzaron la frontera por la zona de Enderlatsa dan el aviso, al llegar a Baiona, de que un joven guineano que iba con ellos se había caído por un barranco hacia el río Bidasoa. Se activa durante unos días un fuerte operativo de búsqueda sin que se pudiera encontrar ningún cuerpo. Este suceso queda con el tiempo un tanto difuminado y, según me dicen desde las redes de solidaridad, quizás se originó por un rumor que no era del todo cierto.

44 Las informaciones recogidas en este epígrafe provienen de las entrevistas realizadas y de noticias recogidas en prensa fundamentalmente local. Asimismo, el libro de Marie Cosnay *Des îles. Île des faisans 2021-2022* (L'Ogre Editions, 2023) es una referencia fundamental en la reconstrucción de los procesos que se abren con cada muerte acontecida en el Bidasoa.

vida racializada, securitizada por la que transita Tessfit Temzide le agota, le mata. La función muerte anudada al hacer securitario que no te mata directamente, no necesita hacerlo, le basta exponerte a la posibilidad de la muerte, a lo que puede ocurrirte cuando la indiferencia radical que ha acompañado la devolución en caliente de teja (por) ahí, a tu suerte, a lo que pudiera surgir. Y a veces quizás solo surge la pérdida del aliento. No poder más. Otra forma de cazar.

El que se ahogó pasando todavía le quedaba espíritu para seguir; el que se colgó en la escalera a orillas del Bidasoa había llegado hasta el final y ya no podía más. Hay que llegar a eso, estar viendo, no hay más de 100 metros a donde quieres llegar...

[E3, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Y el cuerpo sin vida que miraba la frontera será recogido, identificado, pero no reclamado, y finalmente enterrado sin rito musulmán en Irun.

El mes siguiente, Yaya Karamoko, costamarfileño de 28 años, fallece el 21 de mayo intentando cruzar a nado el Bidasoa, en las inmediaciones de la Isla de los Faisanes. Había llegado a Canarias proveniente del Sahara Occidental y desde ahí llegará a Irun habiendo pasado anteriormente por Málaga. Como Tessfit Temzide, había experimentado en el cuerpo la devolución en caliente impuesta por el hacer-centinela. Y se acerca a ese río del que ya se ha dicho que no hay que pasarlo, que es más peligroso de lo que parece y quizás el cuerpo-frontera lo sabe pero también siente que tiene que pasar furtivamente para no ser cazado, sabe que hay un peligro y sabe que está en una batida. Y salta al río. Yaya Karamoko ya había sido identificado a su llegada a Canarias y su cuerpo podrá ser identificado por sus huellas. La familia recibe la noticia y pide que sea enterrado aquí siguiendo el rito musulmán. El cuerpo sin vida espera los trámites largos y farragosos que todo este proceso requiere. Mientras, se inicia una aportación colectiva para cubrir los gastos que supone un entierro que, finalmente, será realizado en el cementerio musulmán de Burgos, sin que antes, debido al mal estado del cadáver, se hubiera podido llevar a cabo un oficio religioso de despedida en la mezquita de Irun.

El 8 de agosto de ese mismo año, Abdoulaye Koulibaly, de 18 años, natural de Guinea Conakry, fallece en los rápidos de la curva de San Miguel al intentar atravesar a nado el río. Había

salido antes de Senegal hacia Canarias y llegará a Irun después de haber pasado por Barcelona. Un tío suyo que vive en Nantes, lugar de destino de Abdoulaye Koulibaly, vendrá a reconocer el cadáver y más tarde, ese mismo día, en el lugar en el que su sobrino había fallecido, dejará un ramo de flores sobre las aguas del Bidasoa. En este caso, la dirección de Migración y Asilo del Gobierno Vasco se implica en el proceso de repatriación del cuerpo y correrá con los gastos que ello comporta.

Una tragedia que se podía haber evitado. Este chaval intentó cruzar la frontera un montón de veces, estaba agotado y, porque ya no podía dormir en Cruz Roja, decidió irse al río porque de alguna manera tenía que pasar.
[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Tres meses más tarde, el 12 de octubre, el mismo día en que se entierra a Abdoulaye Koulibaly en Guinea Conakry, en una de esas casualidades que encadenan los distintos rostros de la muerte, la dramaturgia necropolítica del Bidasoa adquiere una nueva variación. Fayçal Hamadouche (23 años), Mohamed Kemal (21 años) y Ahmed Belhiredj (37 años), son tres jóvenes argelinos que habían entrado en España por Mallorca y que, en la oscuridad de la noche, habiendo pasado la línea fronteriza, alejándose ya de Hendaia, caminan por las vías del tren para eludir la presencia del hacer-centinela en un momento en el que el hostigamiento es más intenso. Son arrollados por un tren en Ziburu. Cuerpos mutilados, desmembrados. En el lugar se encuentra otra persona, Mohamed Saoud, migrante también argelino que queda gravemente herido, que sufrirá un largo proceso médico como consecuencia del impacto brutal. Poco tiempo después, el 30 de octubre, los cuerpos sin vida de los tres migrantes serán repatriados a Argelia en un proceso que se realiza con celeridad. En la escena del accidente también se encontró la documentación de una quinta persona. La policía la localiza, la interroga y la deja en libertad. Los interrogantes se abren: ¿es posible quedarse dormido y no oír al tren aproximándose? ¿Les han dado sustancias para dormirlos? ¿Les han robado? Confrontándose a la magnitud de este acontecimiento, a las dudas, familiares de las víctimas y la persona que resulta herida, acompañados de asociaciones de defensa de los derechos de las personas migrantes (La Cimade, Le Gisti y Anafé), presentarán una denuncia por homicidio in-

voluntario, por poner en riesgo la vida de terceros, por provocar lesiones involuntarias y por suministrar sustancias nocivas; una demanda que se interpone contra alguien que queda definido como un «pasador» (acogiéndose a una peculiaridad del derecho francés en el que cabe la posibilidad de presentar una denuncia contra alguien aunque no se conozca la identidad de esa persona). El proceso judicial queda inmerso en un tiempo largo de dilación sin que, en el momento de escribir estas líneas, se haya tomado algún tipo de decisión firme al respecto.

El 20 de noviembre de 2021, Sohaïbo Billa, de 40 años, proveniente de Costa de Marfil, intenta cruzar el Bidasoa después de un proceso migratorio que le había llevado por Libia, Italia, Francia y finalmente Almería, donde trabajó en los invernaderos de la zona antes de llegar a Irun. Alguien da el aviso: otro migrante que intenta cruzar y que no llega a la otra orilla, pero en esta ocasión el cuerpo no aparece. El cuerpo de Sohaïbo Billa aparecerá una semana más tarde, con el deterioro que comporta el haber estado una semana en el agua. Un cuerpo que está sin documentación oficial, que tan solo lleva una tarjeta sanitaria del gobierno de Andalucía y un certificado de vacunación de la COVID-19 expedido en El Ejido (Almería). Los conocidos y familiares que han podido seguir sus pasos, sus comunicaciones, aseguran que el fallecido es Sohaïbo Billa y aportan su documentación oficial. La mezquita de Irun juega de nuevo un papel central como representante de la familia del fallecido.

Tenemos que asumir la responsabilidad sí o sí, no nos podemos negar ni nada. Somos una comunidad musulmana, representamos a todos los musulmanes, da igual de dónde venga, la nacionalidad de origen. Somos una comunidad de todos los musulmanes, no admitimos ni aceptamos banderas, ni fronteras.

[E17, miembro de la comunidad musulmana de Irun]

La identidad de ese cuerpo en descomposición está clara para ellos. Pero lo que se presenta no es suficiente para la razón judicial que certifica que posiblemente esa sea la identidad pero que no es posible dictaminarlo de forma oficial. No se han tomado unas huellas dactilares que se podían haber tomado y cotejarlas con los registros de EURODAC (sistema telemático de la Unión Europea en donde se recopila información biométrica de las personas migrantes que llegan de forma irregular). Y es así

que, con el dinero proveniente de aportaciones colectivas que ya se habían hecho, será enterrado sin identificar en un cementerio musulmán privado en Valencia. El cuerpo-frontera ahogado, sin certificado oficial de defunción, enterrado en una tumba sin nombre.

Al año siguiente, el 12 de marzo, tres personas migrantes vuelven a intentar cruzar el Bidasoa cerca de Biriatu. Dos de ellos lo consiguen y el tercero, Ibrahim Diallo, senegalés de 24 años, que había pasado previamente por Marruecos, Canarias y Granada antes de ver este río, no conseguirá llegar a la otra orilla. Se vuelve a dar el aviso, se vuelve a lanzar un operativo de búsqueda que se suspenderá pasados 5 días. Finalmente, el 30 de marzo, su cuerpo es encontrado, 18 días después de haberse ahogado. Esta vez el cuerpo podrá ser identificado oficialmente y la familia pide repatriar el cuerpo. La dirección de Migración y Asilo del Gobierno Vasco se encargará de nuevo de todo el proceso asumiendo asimismo los costes que ello comporta.

Por último, Abdouramane Bah, ciudadano de Guinea Conakry de 25 años, tras haber realizado un tránsito migratorio que le lleva por Marruecos, Senegal, Canarias y Valencia llega finalmente a Irun. Después de haberlo intentado, de haber sido interceptado por el hacer-centinela, Abdouramane Bah se adentra en el Bidasoa y ahí se quedará hasta que se recupere su cadáver, el 16 de junio de 2022. Lo rescatan bomberos franceses pero lo dejan en el lado opuesto: los muertos también pueden ser devueltos sin formalidad. Mamadou, un tío suyo que está asentado en Barcelona, vendrá a reconocer un cadáver que ha sido recuperado en mal estado. La razón judicial duda y, además, habrá un problema administrativo con su apellido porque fue mal escrito a su llegada a Canarias, pusieron Bas en lugar de Bah. Un problema en apariencia menor pero que también introduce su complejidad, los tiempos se dilatan, como si el cuerpo-frontera continuase arrastrando sus exclusiones. Sin embargo, será esta misma razón judicial que antes se había negado a certificar la identidad de Sohaïbo Billa la que finalmente acceda a dar nombre al cuerpo sin vida encontrado. En este caso, la intermediación de la dirección de Migración y Asilo del Gobierno Vasco tiene mejor fortuna y se ocupará igualmente de los trámites y costes

para que el cuerpo de Abdouramane Bah sea repatriado a Guinea Conakry. En el campamento de Las Raíces (Tenerife), en donde había estado, se le hará un homenaje. Las imágenes circulan, la muerte permite rescatar y recordar un rostro con nombre en el murmullo anónimo de los cuerpos-frontera.

Este es el teatro necropolítico que arroja esta frontera. Nueve personas fallecidas, cada una con su trayectoria específica tanto antes de llegar al Bidasoa como después de fallecer. Y es importante aquí subrayar no solo cómo se llega a la muerte sino también qué sucede con el cuerpo sin vida, porque en esta frontera se ha hecho un trabajo muy significativo con las personas fallecidas, el trabajo costoso de localizar y ponerse en relación con familiares, de gestionar todos los trámites burocráticos que atraviesan la trayectoria de un cuerpo sin vida que debe identificarse, enterrarse o repatriarse, de realizar aportaciones colectivas para hacer frente a gastos que todo ello supone. Un trabajo más silenciado que la denuncia de la violencia que comporta el régimen fronterizo y en el que han confluído activistas, la mezquita de Irun y la dirección de Migración y Asilo del Gobierno Vasco. Desde ese trabajo que al menos quiere dignificar la muerte, el recorrido que inicia el cuerpo sin vida traza un vínculo con familiares que opera a contracorriente de la indiferencia desencadenada por el hacer-centinela. Esa persona que el hacer-securitario quería sustraída de un contexto de solidaridad, replegada sobre sí misma, convertida en cuerpo-frontera anónimo, cazable, asoma ahora con su nombre, su historia y con el intento de quedar restituida en un contexto que respeta al muerto y cuida a su familia, alejándole de ese estado de desaparecido en el que se habita un espacio incierto y doloroso entre la vida y la muerte.

Las sociedades también se leen desde el modo en que se relacionan con los cuerpos sin vida.

Los chicos vivos que llegan, en las casas, muy bien, hay mucha gente que va a cuidarles, pero los muertos no interesan a nadie. No mucho. Y lo entiendo porque es muy duro, pero para los muertos me parece esencial [...] Respeto a la religión de las familias y que los vínculos no se rompan [...] El respeto debido al muerto.

[E13, vecina de Baiona]

E, igualmente, las sociedades también se leen desde el modo en que se mantiene la memoria de los muertos, el modo en que se les nombra, se les trae al presente, se les hace un espacio, la forma, entonces, en que ese presente porque el que se va transitando incorpora en su devenir aquellos que ya han muerto. Y eso pasa, en la geografía del Bidasoa, por denunciar las condiciones de posibilidad de la muerte, por el hecho, simple, banal, de que si no hubiera un control racializado ilegal no habría habido muertos, porque esas personas arriba citadas habrían cogido un autobús que les acercase a donde querían ir. De la misma forma que si no hubiera una normativa legal, que habita en el envés de una mínima justicia, que castiga a quien ayuda a cruzar una frontera, esas personas arriba citadas habrían podido ser acompañadas a través de la frontera. En ese entrecruzamiento en el que se encuentran el racismo y la criminalización de la solidaridad, la función muerte del régimen fronterizo impregna el territorio de miedo e indiferencia. Y ahí asoman los cuerpos sin vida, los cuerpos que produce la seguridad. Y eso no puede ser.

Yo no sé si ser negro es un problema para ellos, estamos en el siglo XXI, la gente tiene que empezar a pensar de otra manera. Dejar a la gente morir en este río después de pasar el Mediterráneo, pasar eso y venir a morir en este río, por favor. No puede ser.

[E48, migrante varón de Costa de Marfil]

El 22 de noviembre de 2021 se realizó una concentración en el puente de Santiago para denunciar la muerte de Sohaïbo Billa. Las personas que ahí se manifestaban, que habían salido de ambos lados de la frontera, se encuentran en la frontera misma, sobre el puente, y allí se entrecruzarán portando antorchas que emiten destellos en la noche. En ese acto de denuncia por la muerte de un migrante, en el que se dirá que es el sustrato de la frontera securitizada lo que ha propiciado la muerte y que, por tanto, decir que se ha muerto, que se ha ahogado, tan solo es una forma verbal que no está a la altura de la violencia de la frontera, en ese acto, decía, lo que vemos es otro cuerpo múltiple que ya no es el de los centinelas ni el de los cuerpo-frontera, es un cuerpo múltiple exasperado, conmovido, que se agrupa desde la rabia que se resiste a asumir esa muerte y otras muertes que pudieran llegar. Y que llegaron.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Un cuerpo múltiple que denuncia, que se niega a dejarse mecer por el canto de sirena de la seguridad, que se ríe de sus promesas falaces e incumplidas, que huye de la atmósfera del racismo que el ser-centinela proyecta sobre los espacios y los cuerpos. Un cuerpo múltiple que señala la atmósfera que subyace a la producción de muerte.

Se crea un ambiente en el que los jóvenes, digo jóvenes porque la mayoría lo son, se exponen al riesgo... El que intenta pasar la frontera a la primera, la segunda, la tercera, a la cuarta, o el que lo ha intentado todo el día y no lo consigue, en un momento dirá, voy a pasar por otro sitio y así llegan los accidentes. O si no es durante el día pasaré por la noche, pero por la noche si los devuelven a Irun y en Irun no les aceptan de nuevo, pasan la noche fuera.

[E19, un activista de Etorkinekin Bidasoa]

Quiero pensar que ahí, a través de ese cuerpo múltiple exasperado, esa noche, hubo personas migrantes que pasaron la frontera sintiéndose arrojadas, sintiendo que, en la frontera misma, a veces, irrumpe algo cálido que alivia, aunque sea por un instante, la insensible violencia fronteriza. Y quiero pensar que en esas antorchas que iluminan una noche de noviembre, podemos ver algo así como el fulgor de las luciérnagas, algo

débil, fugaz, transitorio. Y que, sin embargo, pese a todo, resiste. Luciérnagas que se buscan, que se encuentran, que compar-
ten deseos, que sienten que hay una herida que solo se podrá
curar si se colectiviza su sentir. Luciérnagas que, juntándose,
empiezan a componer una coreografía improvisada. Una danza
que es, en sí misma, una invitación a no perder el aliento, a dar
aliento. Una danza que te pone en movimiento pero en la que
también, según el momento, las circunstancias, se puede estar
quieto, sin moverse, ocupando un espacio que permita trazar
una línea de fuga. Danza inmóvil sobre el puente de Santiago
durante una noche de noviembre. Para danzar tan solo hay que
querer danzar.



Gari Garaialde / Bostok Photo

El 6 de febrero de 2023, con ocasión del día internacio-
nal de las víctimas de las fronteras, se realiza una acción en el
puente de Behobia mediante la cual, como en otras ocasiones,
se vuelve a traer al presente los cuerpos sin vida que la frontera
securitizada ha expelido. Allí se les vuelve a nombrar, se escri-
ben sus nombres en unos carteles y esos carteles se anudarán
a la barandilla del puente, en la frontera misma. La frontera que
mata se recubre con el nombre de las personas que ha mata-

do: Tessfit Temzide, Yaya Karamoko, Abdoulaye Koulibaly, Fayçal Hamadouche, Mohamed Kemal, Ahmed Belhiredj, Sohaïbo Billa, Ibrahim Diallo y Abdouramane Bah.

Ahí también se portan antorchas. La potencia política del cuerpo solidario, de la coreografía que ya está tendida por el Bidasoa, vuelve a decir una vez más que hay que abrir otro tiempo en el que la justicia y la dignidad acompañen a quien quiera atravesar fronteras.

Hay que abrir las fronteras.

PARTE III

ABRIR LA FRONTERA

Entonces, por qué no pensar en el potencial político de la danza entendida no como afirmación de identidades y raíces sino como una constante migración entre las formas y los cuerpos, como un desplazamiento de los hábitos y los lugares donde habitan los gestos aprendidos y heredados.

Isabel de Naverán, *Envoltura, historia y síncope*

El 1 de febrero de 1975, Pier Paolo Pasolini escribe un artículo que en adelante se conocerá por «El artículo de las luciérnagas». En este artículo, las luciérnagas funcionan como una suerte de condensación simbólica desde la que leer el devenir de la política italiana, la plasmación de algo que un día existió y de lo que ya solo cabe constatar su desaparición: «A inicios de los años sesenta, a causa de la contaminación del aire, y, sobre todo, en el campo, a causa de la contaminación del agua (los ríos azules y los arroyos transparentes) han empezado a desaparecer las luciérnagas. El fenómeno ha sido rápido y fulminante. Después de unos pocos años las luciérnagas ya no estaban más».

Sin entrar lógicamente ahora en lo que sería el contexto específico de la política italiana del momento, sí podemos, al menos, rescatar la potencia de esta imagen en la que Pasolini creyó ver la disolución de algo que había poseído una potencia indudable en el pasado y desde la cual se había resistido al auge del fascismo. La desaparición de las luciérnagas es así la desaparición de un deseo de resistencia, de una forma de hacer, pensar y sentir desde la que se combate todo aquello que viene a cercenar lo humano, a convertirlo en un engranaje de una maquinaria que aprisiona y mutila la existencia. Lo que ahora propicia la desapa-

rición de las luciérnagas, dirá Pasolini, no será ya aquel fascismo que propició la segunda guerra mundial, sino un capitalismo desatado en donde no cabe encontrar la fuerza de una colectividad que denuncie y resista la alienación material y cultural, una colectividad que se resista a ser fagocitada por el espectáculo capitalista que se reproduce a sí mismo sin fin. La luciérnaga es así esa resistencia en la que se escudriñó la posibilidad de un deseo que ya no está. La desaparición de las luciérnagas se torna, por ello, en la desaparición de la potencia de lo colectivo.

Georges Didi-Huberman en un bello libro titulado *Supervivencia de las luciérnagas*, ahondará en esta imagen de las luciérnagas tomando como punto de partida este concluyente dictamen que, bañado de pesimismo, lanza Pasolini. Sin embargo, Didi-Huberman no vuelve a Pasolini para certificar su dictamen, sino para lanzarlo sobre sí mismo y recuperar lo que está en el núcleo mismo de las luciérnagas: la potencia de un deseo que se niega a contemplar impávido la mutilación de lo humano. Las luciérnagas, nos dirá Didi-Huberman, lejos de irse perviven, mutan, cambian sus lógicas de funcionamiento. Y por ello, porque ni son homogéneas ni se reproducen a sí mismas de la misma forma, hay que saber y querer buscarlas, hay que entrenar la mirada para detectarlas, para captar el fulgor de su luz aunque sea breve y tenue: «El infinito recurso de las luciérnagas: su retirada cuando no es repliegue sobre sí misma sino su “fuerza diagonal”; su comunidad clandestina de “parcelas de humanidad”, esas señales enviadas por intermitencias; su esencial libertad de movimiento; su facultad de hacer aparecer el deseo como lo indestructible por excelencia».⁴⁵

Lo colectivo se abre paso, inventando formas en las que ejercer una resistencia que se puede proyectar a una multitud de ámbitos y que aquí, para lo que nos ocupa, la volcamos en la frontera pasada por el tamiz de la seguridad. Ciertamente, la fuerza de la seguridad, su capacidad para desplegarse, tecnologizarse, militarizarse, es palmaria. Además, su insensibilidad constitutiva le impide encontrar un freno en sí misma que la haga retroceder ante el sufrimiento causado. Hay razones para el pesimismo, pero como sugería Walter Benjamin, (en un plan-

45 Didi-Huberman, Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada, 2012, p. 119.

teamiento que cobra fuerza en el actual contexto político que, en materia migratoria, está crecientemente impregnado de mensajes y directrices provenientes de la extrema derecha), ese pesimismo hay que organizarlo y pensar desde ahí formas que escudriñen, de nuevo, ensayando, improvisando, aperturas a un deseo en el que reconocer lo humano. En las luciérnagas, nos dice Didi-Huberman, hay una fuerza que hay que cuidar y mantener: «Asumir en nosotros mismos la libertad de movimiento, la retirada que no sea repliegue, la fuerza diagonal, la facultad de hacer aparecer parcelas de humanidad, el deseo indestructible. Debemos, por tanto, convertirnos nosotros mismos [...] en luciérnagas y volver a formar así una comunidad del deseo, una comunidad de fulgores emitidos, de danzas pese a todo, de pensamientos que transmitir».⁴⁶

Quiero pensar en la frontera del Bidasoa a modo de una danza de luciérnagas que resiste la violencia de la frontera, que abre caminos, que alienta a quien le falta el aliento, que compone una coreografía impulsada por una atención sensible, cambiante, improvisada, acercándose y acompañando a los cuerpos-fronteras. Una coreografía trenzada por una multiplicidad de cuerpos que inventa cotidianamente una danza en (torno a) la frontera, traspasándola, cuidando las heridas que manan de ella. Una coreografía que se ríe del ser-centinela. Que recoge un sentir y lo pone en movimiento, un sentir que hace. Que abre la frontera.

Y, además, danzar en la frontera, sobre la frontera misma. En el Bidasoa se ha inventado una danza fronteriza.

46 *Ibid.*, pp. 119-220.

5

SENTIR LA INJUSTICIA DE LA FRONTERA RACIALIZADA

Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, un mundo de reconocimientos recíprocos.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*

A la idea de justicia no se llega necesariamente desde la articulación de una reflexión normativa, de carácter abstracto, con vocación de ser asumida en una multiplicidad de ámbitos sociales, y que permitiría, a modo de un marco general incontestable, establecer los fundamentos que habrían de regir aquello que entendemos como una realidad justa. No es necesario priorizar una abstracción desde la cual se lee la realidad concreta en la que estamos inmersos. Por ello, a la idea de justicia también se puede llegar desde la sensación de una carencia, de que algo está fallando, de que eso que vemos en la inmediatez de la vida cotidiana está alejado de lo que cabría entender, siquiera intuitivamente, en términos de justicia. Dicho con otras palabras: a la idea de justicia se puede llegar no tanto como reflejo de lo que previamente se ha construido a modo de una doctrina ya conformada sino como exigencia a partir de algo que se experimenta y vivencia como inasumible.

La justicia, por ello, se puede pensar desde su envés, desde la realidad que abre y demanda la sensación de injusticia. Ubicados en ese planteamiento, en consecuencia, la justicia no nombra tanto una realidad concluida cuanto una exigencia innegociable que no se reconoce en la realidad fáctica en la que habitamos.

Y esto es crucial porque esas geografías que habitamos están atravesadas, de un modo u otro, por el hacer performativo de un capitalismo neoliberal que está continuamente trazando vínculos con lo neocolonial y lo securitario. Habitamos ahí, en esa maquinaria que (re)produce continuamente desigualdades, mercantilizaciones precarizantes de la existencia, explotaciones de la naturaleza, o relaciones de poder opresivas llevadas al género, a la diversidad sexual, a la etnia. Ese es nuestro hábitat. Y sería ciertamente falaz caer en la autocomplacencia que se conforma con la letra de todos aquellos derechos que se han conseguido en diferentes ámbitos de lo social. Porque el deseo de justicia que arranca desde la sensación de injusticia no podría reconocerse consumado cuando hay derechos que se enarbolan al tiempo que carecen de una implementación igualitaria.

El habitar un espacio concreto, cuando se analiza críticamente, exige rastrear las conexiones que desde ahí se tejen con otros espacios, las conexiones históricas que nos preceden, las relaciones de poder que nos imbrican conformando posicionamientos jerarquizados: hay muchos espacios en nuestro espacio, muchos hilos (energéticos, alimenticios, materiales, simbólicos) neocoloniales que se posan en nuestro hábitat. Cuando se piensa haciéndonos conscientes de la heterogeneidad que recorre el espacio concreto que habitamos, la potencia que cabe otorgar al deseo de justicia debe adentrarse, entonces, en esos hilos y reivindicar que la justicia no puede ser un coto cerrado para disfrutar de unos privilegios que se niegan en otras realidades. La exigencia de justicia solo puede ser, si la adoptamos con la radicalidad que merece, una fuerza performativa que recorre la trama de espacios implicados en nuestro habitar con el fin de humanizarlos.

En el Bidasoa, donde la colonialidad irrumpe de nuevo traída por el cuerpo-frontera, donde se contempla una existencia precarizada que persiste en pasar, donde el hacer institucional muestra sus carencias y el hacer policial exhibe su insensibilidad, donde (casi) todos pasan la frontera con mayor o menor riesgo, la sensación de injusticia se convierte en un dispositivo de crítica, pero también en un dinamizador social, en un conector de alianzas.

Partir de una injusticia lacerante.

La injusticia de todas estas situaciones que es lo que vivimos todos los días, todas las historias que nos cuentan en el coche, cuando hablas con ellos, es la única razón por la que seguimos, porque para mí es como una victoria llevarlos a San Juan de Luz o Baiona y simplemente que me manden un mensaje cuando ya han llegado, es como «ufff lo hemos conseguido». Lo hemos conseguido y al mismo tiempo lo iban a conseguir, pero igual iban a llegar más cansados, con más estrés, una entrada en Francia con un trato completamente diferente.

[E21, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Para, después, politizar las geografías.

La política en el sentido de que la ciudadanía asume la existencia de un problema y eso es al menos el sentido que le damos a la noción de política.

[E15, una activista de Etorkinekin]

Para sentir la necesidad de reivindicar continuamente justicia. Porque la seguridad no descansa.

La sensibilidad herida

Quizás todo arranca con una extrañeza, con el asombro que provoca que aquello que forma parte de nuestra cotidianidad, de algo que no alcanza a problematizarse porque es evidente en sí mismo y no está sujeto a condiciones, quede ahora, para algunas personas, envuelto en una prohibición. Y ya se sabía que esa prohibición se había lanzado por los espacios, que atravesaba geografías inmensas. Pero ahora, eso que se podía ver con distancia, desde una cierta comodidad en la que una no acababa de sentirse concernida, irrumpe aquí para interpelarnos inexcusablemente: la prohibición de pasar una frontera. Pero ya no es una frontera más, es la frontera del Bidasoa, la frontera nuestra, esa frontera que no se sentía como frontera.

Yo recuerdo en los años 80 que había aduana en la frontera y guardia civil... Pero las fronteras aquí han desaparecido, aquí la frontera no se ve, no se siente, porque la frontera había desaparecido. Aquí pasamos la frontera todos los días, dormimos en un lado y trabajamos o hacemos las compras en el otro, o nos casamos en el otro... Y con el euskera hay el mismo idioma a los dos lados de la frontera. La frontera es una cosa construida por los hombres, es una construcción simbólica de los hombres pero que al fin y al cabo tiene poca repercusión para nosotros aquí.

[E27, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

En la geografía sensitiva del Bidasoa, en esta zona fronteriza, la frontera no se sentía como frontera.

Porque es un muro invisible que está pero que no se ve. Es que no se ve. Yo llevo ahí pasando veinte años y yo nunca he visto una frontera.

[E40, una activista de Irungo Harrera Sarea]

La línea fronteriza es un lugar por el que se pasa o por el que se pasea sin que nada pase, sin que esa frontera, que lógicamente se sabe que está ahí, suponga algo especial, porque está fundida con la geografía habitada, presente, pero inadvertida.

Si pienso la frontera como el río, es que es un lugar de ocio, es donde la gente del Bidasoa, salimos a correr, a pasear al perro, a andar en piragua, o sea, de hecho entre la frontera, las dos fronteras, las que se cruzan a pie, que son la de Hendaia con Santiago, y la de Béhobie con Behobia, las de los puentes, vamos a decir, hay como un recorrido de los dos puentes, que es como que tú sales a correr y haces la vuelta, sales a andar y haces esa vuelta.

[E23, un activista de Irungo Harrera Sarea]

La frontera se torna así un lugar de ocio, de disfrute, gente que corre, que pasea, que hace deporte. El río, como todos los ríos, tiene sus usos, sus historias. La frontera también es un lugar de comercio, de gente de uno y otro lado que la traspasa para consumir productos. Incluso es también un espacio ameno en el que la gente se fotografía, como sucede a veces en el monte Larrun, con un pie a cada lado de la frontera, exponiendo esa curiosidad en la que el cuerpo mismo queda atravesado por la frontera ocupando así dos estados. Y ahí no hay asombro ni extrañeza: la frontera es parte del paisaje. A veces la frontera (casi) desaparece, resulta (casi) imperceptible. Es necesario hacer algo, nombrarla, señalarla, para rescatarla de una geografía que parecía haberla engullido, difuminándola en el paisaje.



Asier Gogortza

Y más aún si a ello le sumamos el hecho de que esta frontera, como ya se ha dicho, escinde esa geografía afectiva de Euskal Herria que, desde posiciones nacionalistas, se piensa y se siente a sí misma como parte de una misma realidad simbólico-política que, al menos en su interior, se quiere sin fronteras.

Todo ello se percibe en esta geografía que incluso, a nivel institucional, se construye a modo de un espacio transfronterizo, tendiendo puentes, borrando todo aquello que pudiera asociar la frontera a un muro que dificulta el diálogo y la movilidad. En este contexto podemos aludir, a modo de ejemplo, a la creación, el 10 de marzo de 1995, del Consorcio Transfronterizo Bidasoa-Txingudi, un acuerdo programático que aglutina a los municipios de Irun, Hondarribia y Hendaia con el fin de establecer, en ámbitos como el turismo, la cultura o el desarrollo económico, toda una serie de iniciativas y proyectos que habrían de venir a reforzar los vínculos entre los municipios implicados. Más recientemente, se creó en 2021, entre los mu-

nicipios de Biriatu, Urruña, Ziburu, Azkaine, Sara, Senpere y Ainhoa (por parte de Iparralde) y de Bera, Etxalar, Zugarramurdi, Urdazubi y Baztan (por parte de Hegoalde), un grupo de trabajo denominado Gure mendia [Nuestra montaña], a través del cual se pretende abordar conjuntamente la gestión de esta zona de montaña fronteriza en temas que aluden al pastoreo, los usos del bosque, la biodiversidad o el patrimonio. Iniciativas de diverso signo en las que se evidencia que la frontera es algo que está en el territorio, pero que solo está para traspasarla, para convertirla en un hilo desde el que tejer una madeja que, en última instancia, se alimenta de la frontera misma pero despojándola de su connotación separadora.

Y es precisamente ahí, porque esto a veces se olvida, se olvida que lo que irrumpe en la frontera también hay que leerlo desde la realidad propia de cada frontera, de lo que ahí se vivía y sentía, de lo que se decía, de lo que se callaba, es ahí, precisamente ahí, en esa fronteriza diluida y transfronterizada, donde irrumpe el asombro y luego la rabia, la vergüenza, la constatación extraña, incomprensible, de que el ser-centinela haga acto de presencia, obediente, alojado en las antípodas del pensamiento crítico, y diga al cuerpo-frontera que se aproxima que no, que no puede pasar. Y en ese mismo instante surge esa extrañeza, que ya se había visto en tantas otras fronteras, de que alguien, por ser quien es, no tiene libertad de movimiento. Y no hay más. Todo está ahí condensando. En esa prohibición que en un principio puede causar perplejidad porque hacía mucho que eso aquí no se sentía.

Para mí el debate es mucho más básico, si yo tengo libertad para viajar a cualquier parte del mundo, entiendo que cualquier persona de otro sitio tiene libertad de hacer lo mismo.

[E1, vecina de Irun]

Esa perplejidad viene ya de inicio, en las movilizaciones de denuncia que empiezan a surgir en el 2018, impregnada de otra sensación que será, en definitiva, la que amplifique lo que ahí se siente, la que lleve a ese cuerpo extrañado, exasperado, a entrelazarse con otros cuerpos, y con ello, a politizar colectivamente el sentir. Porque lo que ahí se empieza a sentir arranca de una sensibilidad herida que constata, sin apenas interferencias, porque es evidente que la frontera ya no es la misma para todas y es esa

diferencia impuesta lo que se torna en una realidad inasumible que hay que colectivizar y denunciar.

Todo el mundo tenía claro el contexto y cuál era el objetivo de la red: Incidencia política, denuncia y apoyo.

[E11, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Desde ahí surge, entonces, la indignación.

Lo primero que aparece es el enfado. ¿Por qué a este no le dejan y a mí sí? Lo primero es el color de piel. Sin preguntar, tú no sabes si tiene papeles o no y luego también desde el inicio también hay un punto de impotencia. Si estos aquí no estuviesen [la policía], cuánta tristeza y cuánta muerte se podría evitar. Sobre todo eso, enfado e impotencia.

[E10, un activista de Irungo Harrera Sarea]

La injusticia, entonces, no es tanto (o no es solo) la presencia de la frontera misma, cuanto el hecho de que haya un racismo, del que ya hemos hablado, que impregna y acompaña al surgimiento del hacer fronterizo. La injusticia es la auto-conciencia del racismo, de esa violencia simbólica que se lleva al cuerpo, que solo ve cuerpos, que arranca la humanidad del cuerpo para llevarla a un espacio sombrío del que cuesta volver una vez que se ha entrado. La injusticia va más allá del asombro; parte de él, pero lo complejiza, lo ubica en tramas políticas que quieren sentir el mundo y los cuerpos de otra manera. La injusticia es el asombro politizado. Y cuando surge y se colectiviza y se con-mueve, activa unas dinámicas que se ríen de la seriedad de lo fronterizo. Muestran la contingencia de lo que se quiere evidente. Y grita que no.

Me parece muy injusto. Esa política de que para unos no hay ningún problema, no existe la frontera, físicamente ya no hay nada, pero para otros sí, el no tener papeles, como la canción de Manu Chao, me parece tan injusto, tan terrible. Por eso yo me metí aquí, porque no debería de ser así. Filosóficamente, somos personas, somos humanos, da igual de donde vengas y da igual donde vayas, todo el mundo tendría que moverse con total libertad y eso me da mucha rabia, que no sea así, aquí, delante de nuestros ojos, aquí, no puede ser, no puede ser, no puede ser. Cómo se pueden poner oztopos [obstáculos] a alguien que... Me da igual como que quiere quedarse aquí, como que quiere irse a algún lado. No lo vivo bien, no me parece. Por eso me parecía que tenía que hacer algo, no solo verlo.

[E7, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Y surge una rabia que es una forma de habitar el mundo haciéndose sensible a lo inasumible, esa rabia de la que Audre Lorde decía que es «la pasión nacida del desagrado que puede resultar excesiva o fuera de lugar, pero no necesariamente dañina»,⁴⁷ esa rabia que «me mantiene viva; arde con una llama viva que nunca se apaga».⁴⁸ La rabia que permite politizar y ensanchar la sensación de lo inasumible, de esa grieta que se abre en la tierra y que impide reconocernos en la geografía habitada. Desde esa rabia se tornará a todas luces insuficiente hablar únicamente de población vulnerable, esa imagen usada de un modo tan recurrente, tan condescendiente, mil veces empleada desde una autocomplacencia que no se cuestiona a sí misma porque mira desde la indulgencia acrítica, como si el ser vulnerable hubiera emergido de una nada incomprensible, descontextualizada, demandando una empatía que se encierra en sí misma. La rabia, el asombro politizado que se arranca de discursos apaciguadores, que indaga y se moviliza, quiere y requiere otro tipo de discursos.

Lo primero es que tenemos que sacar el debate de los términos en los que lo plantean las instituciones, los policías y los estados. Tenemos que cortocircuitar ese debate y reforzar este debate de derechos humanos, de libertad de circulación, vías seguras, gente que se ve obligada o decide emigrar, los derechos que tienen... Hay que reforzar mucho más ese planteamiento e intentar darle más cuerpo.

[E11, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Cabría decir, acaso, que lo que se impone, precisamente, es salir de ese discurso de la seguridad que establece un marco de sentido que vincula la migración con una amenaza y en el que toda una serie de cuestiones básicas, irrenunciables, quedan cortocircuitadas. Salirnos del ser-centinela, de la exigencia de seguridad para protegernos de quien viene, salirnos de la autocomplacencia de quien nombra al sujeto vulnerable, salirnos de la invocación de una crisis permanente que se acompaña de medidas excepcionales, salirnos de la criminalización indiferenciada de las redes que surgen para pasar la frontera y que solo aparecen cuando la frontera se cierra. Salirnos de toda esa trama de discursos que, en última instancia, se desprenden de la

47 Lorde, Audre, *Hermana otra*, Madrid, Horas y Horas, 2022, p. 198.

48 *Ibid*, p. 199.

continúa llamada a la seguridad. Mirarlo con incredulidad, con rabia, con vergüenza, porque ese sentir securitario atenta cotidianamente contra derechos básicos de lo humano. Porque la seguridad, que supuestamente habría de venir a salvaguardar el bienestar, se torna en una maquinaria bélica que se ensaña con el cuerpo-frontera mutilando lo humano.

La gente en tránsito... Es el horror que están pasando desde salir de sus países y poder llegar aquí. Para mí es la mayor injusticia. Que te prohíban salir, que te prohíban viajar, que te prohíban salir de tu país porque tienes problemas...

[E1, vecina de Irun]

A esa realidad se acerca el hacer solidario, con diferentes matices y sensibilidades. Pero ahí es necesario, por la potencia que tiene, por el deseo de justicia que pone en funcionamiento, enfatizar esa pátina de crítica política que está en el ejercicio de la solidaridad.

Al inicio hubo una respuesta muy paternalista, muy humanitaria y la situación ya ha cambiado. Pensamos que hay que ayudar, pero esa ayuda sin denuncia no vale. Reivindicamos que se cumplan sus derechos [...] Antes era un asistencialismo puro y duro. Todo lo que hemos vivido estos años nos ha ayudado a comprender que en algunos casos todo eso lo sentimos, no somos de piedra, pero ya sabemos que es un problema a escala mundial, que igual no podemos hacer mucho pero que todo lo que podemos hacer tiene que ir acompañado de una denuncia.

[E10, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Lo humanitario, desprovisto de crítica política, irrumpe como un hacer insuficiente que no ensancha el deseo de justicia.

Más que una ayuda humanitaria damos una ayuda solidaria y claro eso tiene un sentido político. Nosotros no estamos para dar caridad a la gente sino para ayudar al extranjero. Y también para plantear acciones ciudadanas frente a la política migratoria, acciones en las calles, de sensibilización. Para poner de manifiesto que no estamos de acuerdo con eso.

[E15, una activista de Etorkinekin]

Desde este trasfondo, lo que en última instancia se está poniendo de manifiesto, lo que activa una crítica que no cesa, es la experiencia del racismo en la inmediatez de lo local, la vivencia del racismo en la geografía habitada. El deseo de justicia es un deseo de erradicación del racismo, de asunción incondicional de respeto a quien llega.

Y así, la sensibilidad herida que politiza el sufrimiento causado por el hacer fronterizo, que se con-mueve, se encara con la presencia pregnante del racismo y de la conexión de este con un entramado colonial que, aunque haya mutado en sus formas con respecto a los modelos clásicos del siglo XIX, permanece en la actualidad imponiendo lógicas económicas y políticas que afectan a la habitabilidad de los países desde donde llegan de los cuerpos-frontera.

La poca vergüenza de haber expoliado y seguir expoliando en esos países y luego no querer aceptarles.

[E5, un activista de Irungo Harrera Sarea]

El rastro de la huella colonial que se extiende hasta el Bidasoa.

La culpa de todo esto, la responsabilidad, en mayor parte la tiene Francia, históricamente, por el tiempo de la colonización que ha estado en África en muchos países y por los acuerdos que ha hecho para conseguir la independencia de cada país, trazando fronteras a su antojo, y eso ha provocado que hasta hoy en día haya problemas entre países por las fronteras.

[E17, miembro de la comunidad musulmana de Irun]

Todo ello conforma una suerte de sustrato afectivo que se propaga de formas diversas. Me interesa ahora, en esa diversidad, subrayar un modo específico de afectación que trenza una particular relación entre la sensibilidad herida y la necesidad de politizar el sentir. Una afectación que conecta tiempos diversos (las pervivencias reactualizadas de lo colonial) y espacios alejados (los modos en los que el hacer colonial si bien opera en geografías distantes está ineludiblemente conectado con los espacios que también aquí se habitan). Y, desde ahí, ese sentir, herido y politizado, se expresa en términos de una deuda con el cuerpo-frontera, como si su presencia misma fuera una de las plasmaciones que lo colonial nos pone ante el espejo, interpellándonos, para devolvernos el trasfondo de una violencia multiforme que está adherida a nuestra cotidianidad.

Yo siento que hay una deuda, que tenemos una deuda con esos países, que han sido colonias... Francia, Alemania, Portugal, España han colonizado y ahora así están aunque sea de otra forma. Son países colonizados, después de lo que Occidente ha hecho, ahí no hay nada, no se puede vivir y cuando quieren venir aquí les cerramos las puertas. Hemos ido allí, hemos explotado todo, hemos hecho todo lo que hemos querido, porque lo

necesitamos para mantener nuestro nivel de vida, nuestro bienestar. Pero cuando ellos ven que ahí no se puede vivir y dicen voy donde vosotros, se les cierra las puertas y eso es una gran hipocresía. Para mí hay una deuda y un poco me muevo desde esa deuda..

[E26, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

Y desde esa autoconsciencia, lo que surge, por extraño que pudiera parecer en un primer momento, es la necesidad de disculparse.

Una vez pasada la frontera muchos te lo agradecen, aunque yo creo que no tienen nada que agradecer. Muchas veces yo les pido perdón. Y estoy convencido de que los que vienen de algunos países están en esa situación porque el capitalismo les ha llevado a eso. Europa vacía sus países, coge su riqueza, negocia con sus responsables políticos y sus sociedades se quedan sin nada. [...] Tienen que huir de su pobreza, tienen que comer, tienen que comer y vivir. Muchas veces dicen muchas gracias, muchas gracias, muchas gracias y les digo que no acepto esos agradecimientos. No tenemos que aceptar sus agradecimientos sino que ellos tienen que aceptar nuestras disculpas.

[E19, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

En el sentirse en deuda que emana de una politización de la sensibilidad herida, en ese acto aparentemente pequeño de pedir disculpas, se evidencia en última instancia la necesidad de poner en conexión, por una parte, el rastro de un racismo institucional que pervive en la gestión de los flujos migratorios, imponiendo un complejo entramado de (i)legalidades que se despliega desde la exigencia incuestionable de la seguridad y, por otra, la constatación cotidiana de que esa gestión imprime un estado de inhumanidad en los cuerpos-frontera al someterlos a un régimen de hostilidad descarnada. El sentirse en deuda explicita así el fondo colonial y racista de lo securitario, con toda la violencia que ello destila, y lo explicita, en última instancia, desde un malestar que necesita ya movilizarse para ser consecuente con lo que se siente. Estar en deuda es acercarse a quien huye, darle espacio y tiempo.

Por lo menos, lo poco que puedo hacer, es un gesto.

[E26, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

Acompañar la huida y, en la medida de lo posible, desde un gesto aparentemente pequeño, dignificarla. Acercarse a la justicia a través de una maraña intrincada de gestos. Una coreografía compuesta de gestos que se buscan entre sí.

Acercarse al cuerpo-frontera (que siempre es alguien)

Junto a esa sensibilidad herida que politiza el asombro para proyectarlo a unos marcos discursivos que priorizan lo humano, entrelazándose, existe una deriva que alude a cómo se siente desde el propio cuerpo la confrontación con el (relato de) sufrimiento que trae consigo la persona migrante. Y pongo entre paréntesis el relato porque este no necesariamente aparece. Quizás porque a veces el contacto con la persona migrante es fugaz; se dan algunas indicaciones, se realiza un trayecto compartido corto, se ayuda, se va. A veces se comparte más tiempo, se comentan más detalles, de dónde se viene, cuánto tiempo lleva de viaje, cómo llegó a España, cómo está la familia en el lugar de origen. Retazos de un relato que para poder contarlo en toda su extensión y profundidad exigiría un tiempo compartido y la complicidad que permita comenzar a hablar y compartir no solo lo que se ha pasado sino el cómo se siente una después de haber pasado lo que se ha pasado. El hecho mismo de decir que se ha venido en patera, eso que tantas veces se ha oído, posee una hondura que quizás nos cueste imaginarlo. Contar eso no solo requiere tiempo y complicidad, exige también encontrar las palabras que estén a la altura del miedo que ahí se ha vivido y supone, sobre todo, durante el relato mismo, volver a sentirlo. El relato de Ibrahima Balde que Amets Arzallus recoge en *Miñan* es claro en este punto: «Tú ahora estás aquí, escuchando, pero yo estoy allí, dentro de mi carne, y cuando lo cuento vivo de nuevo todo lo que estoy explicando. Por eso no quería hablarte de esas cosas. Pero me has preguntado y te lo he contado. Y cuando te lo he contado he sentido todo de nuevo».⁴⁹

El relato del viaje está ahí, entonces, sobrevolando la relación que se ha formado siquiera por un breve lapso, como si fuera un poso no necesariamente verbalizado adherido al sentirse en deuda. Porque quizás no se sepa exactamente lo que le pasado a este cuerpo-frontera concreto al que te has acercado, pero ya se sabe lo que sucede en ese viaje, la densa trama de violencias simbólicas y físicas por las que se han pasado, los abusos sexuales, la posibilidad de que esos niños sean producto de

49 Arzallus, Amets, *Miñan*, Zarautz, Susa, 2019, p. 85.

violaciones. Ya se sabe que el sufrimiento está por ahí, adherido a la piel. Y con eso hay que tener cuidado, al cuerpo herido hay que cuidarle y eso pasa por tejer una relación que respeta los silencios.

El sufrimiento lo conozco... Por empatía, puedo verlo, puedo conocerlo sin saber exactamente los pasos. Y siempre intento, aunque me gusten mucho las historias en general y las ficciones, quedar en mi sitio de no saber. Me parece una condición de la hospitalidad. Si él no habla voluntariamente de él mismo, por miles de razones que evidentemente puedo imaginar, me quedaré con mi imaginación.

[E13, vecina de Baiona]

El relato del sufrimiento quizás surja, pero en ningún caso habría que buscarlo. No es necesario preguntar. Y eso también se va aprendiendo.

A veces ves que es mejor no contar nada. Hay momentos muy difíciles en el viaje, en el desierto... Al principio preguntábamos muchas cosas, después menos. Uno te daba una información, otro te daba otra, y así se construye una historia general: de todos un poco. Hemos comprendido algunas cosas de cómo es el viaje, y es difícil de hablar, no queremos hacer una intrusión. A veces quieren hablar, a veces están cerrados totalmente.

[E38, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Acercarse al cuerpo-frontera, ya lo hemos dicho desde un principio, supone acercarse a un cuerpo que arrastra un padecimiento. Y eso, obviamente, no supone que el sufrimiento lo ocupe todo, que todo sea la experiencia de un tiempo padecido, pero eso está ahí, como telón de fondo de lo que pudiera surgir, de las alegrías que también ahí acontecen, de los rostros que se miran y se reconocen. En cualquier caso, acercarse supone asumir la potencia del afecto, la afección que se va a desprender de ese encuentro, el hecho de que uno va a quedar afectado. Porque la piel es transfronteriza y cuando acompaña, en última instancia, tocas, y te tocan. Y el tacto es ya, en sí mismo, una geografía sensitiva que teje sus propios caminos sin que necesariamente haya una suerte de estructura previa que planifica lo que ahí habría de surgir: el sentir irrumpe, acontece, rasga nuestra geografía y nos abre a otras realidades mientras nos atraviesa.

Me aporta muchísimo la Irungo Harrera, el trabajo que estoy haciendo, a la par que me daña muchísimo, muchísimo, porque escucho muchas historias, escucho muchos relatos, conozco de primera mano lo que hace 20 días se ha contado en un telediario, en un parte de noticias, es muy duro, es super duro, pero también es gratificante.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Cuando alguien se acerca al cuerpo-frontera ya sabe, o quizás todavía solo lo intuye, que no saldrá indemne.

Yo también he tenido momentos en los que, con la implicación emocional que tiene esto... En algunos momentos yo no he podido soportarlo y me he dicho «reduce» y entonces en lugar de estar cinco días a la semana estoy dos porque tengo que seguir. Lo importante es que estemos aquí dentro de unos años si hace falta. Pero al final, en el balance de la situación, yo creo que estoy aquí al final por egoísmo y me produce muchísimo bien a mí mismo. Sobre todo, yo me siento muy bien haciendo lo que hago, recibiendo la sonrisa de cuatro chavales, sabiendo que luego a alguien le han salido bien las cosas, pero es verdad que en algunos momentos la implicación es fuerte, que hay que poder soportarla.

[E5, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Y se incidirá así en la necesidad de gestionar ese acercamiento para que no acabe por desalentar a quien se acerca, porque lo importante es estar, que alguien esté, que la coreografía danzada de gestos se sostenga, que la solidaridad se pueda sentir por quien lo necesita. No se trata de una gestión planificada y racional de la afección porque eso nos llevaría al ámbito de respuesta institucional que establece criterios y parámetros prefijados que a menudo no entienden de la casuística concreta del cuerpo-frontera y, menos aún, de lo que este siente o puede llegar a sentir. Se trata tan solo de asumir que la afección está ahí, que atraviesa la piel y que también hay que tener cuidado con eso.

Es emocionalmente muy, muy difícil. Si queremos seguir, porque lo importante es durar en el tiempo, nos tenemos que proteger [...] Voluntarios que ayudaban tanto, tanto, tanto, que al final toda su vida se veía involucrada en eso, entonces si queremos seguir ayudándoles nos tenemos que proteger. Tenemos que aguardar momentos nuestros y que ellos no invaden nuestras vidas 24 horas al día. Es un poco duro decir eso, pero es la única forma de seguir adelante porque es verdad que lo que nos cuentan, tal y como los vemos, nos afecta. Y nos seguirá afectando y nos tiene que seguir afectando. Muchas veces cuando sali-

mos de estar con ellos nos hace falta un tiempo para recuperarnos. Es frecuente que vamos a casa y empezamos a llorar, es demasiado duro. Pero me tengo que proteger, tengo que salir, para mañana estar en capacidad de seguir ayudando. Si me pongo demasiado en sus vidas, no puedo, reviento.

[E12, una activista de Diakité]

Quizás, por ello, porque el tacto nos afecta de un modo descarnado, porque sentimos desde la piel, con la piel, con lo que nos pone a flor de piel, hay que andar con tacto en este campo. Hay que saber hasta dónde se llega, las distancias que igual hay que (saber) poner.

Lo de la empatía se tiene que trabajar todos los días, cada vez que estás con ellos tienes que tener eso presente. Tiene su vida, yo tengo la mía, le voy a ayudar, pero hay que poner un límite, estamos obligados a poner un límite.

[E12, una activista de Diakité]

Sabiendo también que, pese a la dureza de todo lo que ahí se está suscitando, pese al sufrimiento más o menos velado que está (por) ahí, en esa piel que se toca, en ese rostro que responde al ser tocado, también surge una alegría que reconforta el acercamiento mismo. Esta alegría está concernida en gran parte con el presente mismo, con lo que ahí surge, con lo que se hace ahora, contigo. Una alegría que reconforta porque, en sí mismo, alivia el pasar por la geografía fronteriza del Bidasoa.

Creo que vienen súper perdidos, a mí no me cuesta nada y me encanta y estoy un rato hablando con ellos, hablo con ellos y no sé, y llego a casa súper contenta. Ya está, solo les he llevado allí y ya está, y ya sé que en todo su camino esto es nada, pero esas sonrisas, esas gracias, algo que no se esperan, que venimos porque queremos, de verdad, y sí, yo creo que no se lo esperan, yo creo que llevan un camino muy duro y cuando vas y te acercas, no sé, que se esperen algo así.

[E40, una activista de Irungo Harrera Sarea]

El sentir que aflora en el acercarse se expresa así de diferentes maneras; no cabe pensar, lógicamente, que hay una única forma de vivir lo que ahí surge, de la misma manera en que se expresa de diferentes maneras la necesidad de acercarse.

Se puede incidir en el plano político.

Para mí es un deber el ayudar, yo lo entiendo como un deber, personal, político, como ciudadanía, creo que es un deber.

[E1, vecina de Irun]

En la sensibilidad que demanda el otro.

Yo siempre he tenido sensibilidad y empatía con la gente que está jodida. Me da igual el ámbito, ahora es la migración. Siempre lo he tenido.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

En la necesidad de acción.

Te sientes mal personalmente y no me vale con criticar esto en mis pequeños círculos, me parece que tengo que hacer algo más y entonces me acerqué a Harrera [...] Lo vivía como algo *deseroso* [incómodo], algo que me producía un malestar personal. ¿Cómo puedo estar yo tan tranquila en mi casa y estoy viendo pasar a esta gente? Los veo por la noche deambulando y es gente que lo único que quiere es vivir mejor, como cualquiera de nosotros y no se les deja, no se les deja avanzar en su camino [...] Me parecía que podía hacerme sentir mejor a mí, hacerme sentirme útil el poder ayudar a otro.

[E7, una activista de Irungo Harrera Sarea]



Gari Garaialde / Bostok Photo

Pero más allá de cómo se plasme la necesidad del acercamiento, de cómo se vivencie, lo que sí atraviesa como elemento que condensa lo que está surgiendo ahí es que, frente a la lejanía con la que se ha podido vivir la cuestión migratoria cuando ésta se contempla en otras geografías, cuando una da el paso en el espacio habitado y se acerca, el cuerpo-frontera que irrumpe se torna alguien. Ya no es (solo) una persona migrante que forma parte de una compleja problemática geopolítica, es, por el contrario, alguien, que está ahí, que nos mira.

Frente a la multiplicidad indiferenciada que el hacer securitario del ser-centinela persigue, caza, detiene y expulsa, irrumpe el cuerpo concreto, singular, la diferencia que se recorta sobre el fondo indiferenciado. El rostro específico de la persona que *ahora* (nos) interpela.

Sobre todo cuando lo coges caso por caso, a la escala de una vida, de una persona, no tienen sentido estas prohibiciones [de la frontera]. Y ahora lo que vivo no es un conjunto de migrantes; para mí son muchas personas, muchas caras, muchas historias de vida, relaciones.

[E14, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Y esta sensación se podría repetir a modo de un hito que puntea los discursos.

Es que es mucho más guay conocerlos y te quedas con otra cosa, con otras historias, con otras vivencias.

[E40, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Un rumor de fondo que impregna el discurso, que da sentido al acercarse, que lo potencia y estimula. Que propicia que después de un acercamiento venga otro.

Yo pienso que es muy importante conocer a la gente. Si no conoces a la gente te imaginas cosas pero si conoces ves que es normal, somos iguales, no hay problema. Creo que eso es muy importante, hay que conocerse. Y cuando empiezas a recibir gente en casa, ya los conocemos, pensamos en ellos, en otros momentos, son gente, como nosotros. Es humano. No es un flujo homogéneo de gente que pasa la frontera, todos tienen su historia y son distintos y todos tienen algo de humano como nosotros.

[E38, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Y no se trata en modo alguno de idealizar el momento del acercarse, como si este fuese una suerte de reducto de un sentir inmaculado carente de tensiones, de desarrollos impre-

vistos, de contradicciones que exigen repensar cómo habría que gestionar el acercarse mismo. Porque esa sensibilidad herida que se ha con-mocionado, esto es, que en su literalidad misma se ha puesto en movimiento, se modula por lo general en una organización colectiva. Aunque haya habido acercamientos individuales (vecinos que ven a personas migrantes, que las ayudan, que las trasladan a Baiona), lo que establece una diferencia es la irrupción de una colectividad que va estableciendo unas formas de funcionamiento en red y es así que la emoción individual deviene en una con-moción en donde está la huella de un deseo colectivo que se moviliza para que el pasar del cuerpo-migrante no se dé en esa extrema precariedad. Y el organizarse colectivamente siempre tiene (la posibilidad de generar) tensiones.

No es necesario idealizar el acercarse. Pero sí creo necesario subrayar la hondura de ese gesto ético-político. Su potencia innegable para tramar la con-moción más allá de las carencias institucionales y de los hostigamientos del ser-centinela. Su capacidad para, pese a todo, mantenerse. Para tender puentes sobre la frontera, para sentir en la propia piel la otra piel herida por la frontera.

Sabiendo, como ya sabemos, que ese encuentro es fugaz. Que de lo que aquí estamos hablando es de un pasar. Que te acercas a alguien que pasa, que está de paso. Y sabiendo, en otra muestra más de que el conocimiento sobre la frontera está repartido desigualmente, que lo que espera más allá de esa frontera que ya se ha cruzado, no es necesariamente la llegada a una geografía en la que podrán finalmente empezar una nueva vida desplegada bajo una coraza de humanidad y dignidad. No es eso lo que espera. Más bien espera una continuación de la aventura por una frontera que no acaba de irse, por las mutaciones que lo fronterizo efectúa y que abren recurrentemente espacios de exclusión. Y, por eso, pese a la importancia indudable que posee, la cuestión de pasar una (línea de) frontera, esta se torna, a la postre, en una cuestión (casi) menor, del mismo modo en que el debate sobre la abolición de las líneas fronterizas resulta también en gran medida insuficiente, porque lo fronterizo, lo decíamos desde el inicio mismo, se propaga de múltiples maneras afectando a los cuerpos que siguen por ahí, habitando la falta de reconocimiento, las muestras de racismo, las precariedades

habitacionales, laborales, sanitarias que se abren para recibir al cuerpo-frontera allí por donde pasa. En esa geografía atravesada por la frontera, que se teje con exclusiones de diverso signo, el cuerpo-frontera busca una parcela de humanidad que no siempre se encuentra.

Y el saber que eso va a pasar introduce un plano de la afección que no puede ser obviado. Porque se ayuda al pasar, se acompaña, se intenta hacer con tacto, se teje una red de solidaridad, pero todo ello se hace para que esos cuerpos que quieren seguir pasando vayan a un lugar en el que se sabe que, muy posiblemente, no van a estar bien.

Ellos tienen su viaje. Cuando vemos a jóvenes que van todos a París. Ellos tienen una ilusión con ir a París, cuando nosotros sabemos que en París van a estar en la calle, que van a pasar frío, que no van a tener de comer todos los días. Les intentamos decir poco a poco pero no les podemos romper el sueño de repente. Cuando les vemos subir al autobús nosotros sabemos un poco lo que les espera y es un momento siempre muy, muy difícil. Ellos nos abrazan, nos dan las gracias, nos dicen lo hemos logrado y nosotros sabemos que no han logrado nada, que lo que les espera es muy difícil. Entonces, emocionalmente es muy muy muy duro. Y eso es continuo.

[E12, una activista de Diakité]

Es obvio que sería necesario entrar en los detalles, en los recorridos personalizados de esos cuerpos-frontera a los que a veces, en algún lugar, les espera alguien que ciertamente facilita la llegada, pero, mirado en conjunto, ya se sabe las dificultades que van a seguir existiendo y es así que, pese a todo, se ayuda porque hay una exigencia ético-política de ayudar, porque ese cuerpo, aunque no lo pida, precisa ayuda y, sobre todo, porque ese cuerpo quiere seguir pasando y ese deseo, al menos ese deseo, se puede intentar satisfacer.

La geografía fronteriza del Bidasoa tan solo es un punteo de un pasar mucho más extenso. Una pequeña geografía, un tiempo efímero en el que acontece el pasar por aquí, en el que surgen cosas y algunos cuerpos que habitan por aquí se movilizan ante ese pasar. Vivir viendo ese pasar y ese morir. Vivir con la necesidad impostergradable de tener que hacer algo ante ese pasar. Abandonar la pasividad, rasgar la frialdad, quebrar el miedo: salir al encuentro.

Y recibir al cuerpo-frontera.

Al inicio, en Irun.

Yo llego por la mañana a la plaza y digo, chicos, bienvenidos.

[E5, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Y al final, en Baiona.

Yo siempre les digo a los voluntarios que hay que decirles bienvenidos cuando llegan, porque es eso, son bienvenidos.

[E12, una activista de Diakité]

Y la danza comienza.

6

LA ACOGIDA SOLIDARIA EN (TORNO A) LA FRONTERA: LA DANZA DE LAS LUCIÉRNAGAS

En esencia, el acto de bailar es una exploración y una invención de lo que puede hacer un cuerpo: de sus capacidades, sus lenguajes, sus formas de articular los afanes de nuestro ser. He llegado a la conclusión de que existe una filosofía en el baile, puesto que la danza imita los procesos a través de los que nos relacionamos con el mundo, nos conectamos con otros cuerpos, nos transformamos a nosotros y al espacio que nos rodea.

Silvia Federici, *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*

En la carretera que une Bera con Sara por el puerto de Lizuniaga, el fotógrafo y artista Asier Gogortza imagina una *mugadantza*, una danza sobre la frontera, que es, también, una danza en la frontera, sobre la misma línea fronteriza. Una danza que se piensa para realizarse en un lugar que está atravesado por la frontera. Ese lugar es una mesa llamada Mahain-Harria [mesa de piedra], un espacio de encuentro, para sentarse en torno a ella, para hablar, un espacio que podría ser leído quizás como una especie de puente, otro puente, que conecta ambos lados de la frontera, un espacio que está ahí, casi a modo de ofrecimiento para sentarse, para compartir algo que está por llegar, una conexión por inventar que se yergue por encima de esa diferencia que traza la frontera sobre la tierra.

En esa mesa, cada cinco años, se firma lo que se conoce como un contrato de facerías entre varios pueblos de ambos lados de la frontera (Bera, Etxalar, Azkain, Biriatu, Urruña y Sara), un contrato a través del cual se recoge que en ese espacio (trans)fronterizo se pueden compartir pastos, hierbas y agua de dominio público, o también que el cuerpo de bomberos puede

atravesar la frontera para colaborar en la extinción de incendios. En esa mesa, atravesada por una frontera que no se ve, pero que está ahí, haciéndose presente a través de un *mugarri*⁵⁰ que rompe lo que sería una estructura de banco corrido, en esa mesa que ubica en dos estados diferentes a las personas que ahí pudieran sentarse, *ahí mismo*, Asier Gogortza imagina una danza que surge únicamente cada cinco años, cuando se produce la firma del tratado.

La *mugadantza* no es un tipo de baile que se repite miméticamente, es, por el contrario, un ofrecimiento que Asier Gogortza brinda y la persona que recibe esta invitación tendrá que adoptarlo y modularlo en la forma que crea conveniente. Una invitación (como la mesa es también una invitación a sentarse y conversar), para volver a hacer surgir una danza que se reactualiza con cada firma del tratado, una invitación a expresar mediante la danza lo que es la frontera, lo que supone habitar cerca de una frontera, ese espacio que une y separa, que posee sus tensiones, sus historias, que condensa lo que ha sucedido, lo que se ha dicho, pero que también contiene en sus márgenes lo que ha permanecido soterrado, la huella de un cruce furtivo, el silencio en el que palpita lo que es mejor ocultar. La tensión fronteriza se resuelve por medio de la danza, por cuerpos que se mueven, por sonidos que nos envuelven, un hacer en movimiento que no llega a un equilibrio estático sino a un ejercicio de funambulismo fugaz que se torna variable desde la tensión insoslayable que lo alimenta. En la *mugadantza* se construye un espacio móvil en el que se dan la mano la invitación, la improvisación y la apertura.

Justo encima de la frontera. Tiene que ver también con el equilibrio. Los habitantes que vivimos al lado de la frontera de algún modo los veo como equilibristas, hay un riesgo... Pero siempre hay esa tendencia a bailar encima de la frontera. Los *mugalaris* se arriesgan a pasar cosas o personas o ideas o sin más, vivir al lado de la frontera tiene algunos riesgos y de alguna manera tienes que mantener el equilibrio.

[E34, fotógrafo]

50 Literalmente, piedra de la frontera, piedra que marca el linde sobre el que se traza la frontera.

Mantener el equilibrio, pero también, incluso, gozar en el desequilibrio, en la tensión que ahí está palpitando, buscando vías de escape, oportunidades.

Trabajar con el cuerpo supone también que a veces el cuerpo no responde como la cabeza lo espera, o no está tan preparado como se espera. Y esa frustración también hay que tomarla por su lado bueno y si algunos días el cuerpo está muy cansado o dolido, desde ahí también se puede improvisar. Y de ahí puede surgir una nueva forma de moverse o una danza. Al inicio era muy frustrante bailar encima de una piedra, frustrante quiero decir porque lo limitaba, pero el objetivo era cómo dar vuelta a esa frontera y como cogerlo como una oportunidad y aprovechar para ver, por ejemplo, qué cosas se pueden hacer encima de una pierna, aunque te caigas y cómo gozar en ese desequilibrio.

[E45, *dantzari*]



Asier Gogortza

A partir de un ensayo previo en donde la danza, de corte más contemporánea, se realizaba únicamente sobre el mugarri contiguo a la mesa, la *mugadantza* aparece en público por primera vez en la firma del acuerdo realizado en 2017. En esta ocasión, ante la presencia institucional de los ayuntamientos convocados, la *mugadantza* adquiere un estilo de danza más tradicional que emplea el espacio de la mesa para moverse de un lado al otro de la mesa, esto es, atravesando continuamente la frontera.



Asier Gogortza

En su última edición, llevada a cabo en 2022 por el artista sonoro Xabier Erkizia, se adopta un estilo más experimental en donde la figura misma del *dantzari* desaparece y la *mugadantza* queda sustituida por un conjunto envolvente de sonidos a través de los cuales se quiere tejer una sensibilidad específica. Y entre esos sonidos, en los que resuenan el eco de unos cencerros a través de los cuales se marcaban los límites y se percibían las distancias, se leerá un breve texto en el que se (nos) pregunta, al inicio, «¿A quién le baila la frontera? ¿Quién baila la frontera?», como si la frontera ya no fuese solo algo que está ahí, tendido sobre el espacio, sino que también pudiera ser algo que ponemos en movimiento, que nos pone en movimiento, que nos acerca o nos aleja, como si en lo que pudiéramos llegar a hacer con la frontera, bailándola, asomase la huella de una forma de ser, estar y sentir en el espacio. Y en ese mismo texto, al final, se (nos) sugerirá que la frontera es también un espejo nebuloso, como si al mirar al otro lado de la frontera para ver lo que allí hay, corriésemos el peligro, al menos en parte, de vernos a nosotros mismos reflejados, viendo lo que queremos ver, lo que estamos habitados a ver. Pero en ese peligro quizás subyace una oportunidad, una improvisación danzada que nos lleva más allá de nosotros mismos, de nuestra mirada banalizada: «Imagínate ahora —(nos) dice Xabier Erkizia— bailando en esa niebla, apaciblemente. La

hija o el hijo, la mujer, el marido, la/el amante o el/la amigo/a». Ahí, bailando suavemente, creando un espacio que es una apertura a lo que pudiera surgir y ahí, para acabar, se (nos) lanza una invitación: «busca en el espejo el eco del que tienes al lado. Lo que constituye a cada uno». El eco de quien quizás está al lado en la mesa, o de quien, acaso, está por llegar a esa mesa que está ahí, invitándonos a sentarnos, a compartir, a crear sobre ese espacio otros espacios en los que se pueda danzar. Sobre la frontera, para repensarla, para rehacerla.

Quiero pensar que desde la invitación que subyace a la *mugadantza*, a modo de una extensión de la misma, surge otra danza que se aleja ya de la mesa, pero portando en su interior esa tensión que no acaba de disiparse. Una danza en tensión, tensionada porque el cuerpo-múltiple de los centinelas siempre está (por) ahí, batiendo la frontera, deshumanizándola. Una danza colectiva que se baila en cada lado de la frontera, pero que también, a su manera, traspasa la frontera, que recorre la extensión de la geografía fronteriza, una danza que se aleja del miedo portando un deseo irrenunciable a articular algo compartido que quiebre la posibilidad misma de la herida fronteriza. Danzar para crear una coreografía múltiple en la que los cuerpos se coordinan, se hablan, se miran, se sienten. Una coreografía que crea una relación, abre el tiempo y ofrece espacio. Un espacio que, por frágil y efímero que pudiera ser, se abre para que por ahí puedan pasar los cuerpos-frontera. Porque lo importante ya no es solo cada cuerpo sino la propia coordinación entre los cuerpos, la coreografía que se teje uniendo gestos. Una danza de luciérnagas que busca humanizar lo deshumanizado, mirar al rostro de esas personas, siempre singulares, que, pese a todo, siguen y pasan y se van. La danza de las luciérnagas es una *mugadantza* extendida, colectiva, tensionada, trenzada desde la mirada inquieta, desde la rabia, desde la atención sensible a los cuerpos que llegan. Una danza de la hospitalidad por pensar y hacer.

Y hay múltiples formas de danzar, de sumarse a la danza, de alimentarla. Lo importante es mantener la danza, que el espanto de lo que sucede en la frontera no conlleve su quiebre. En la danza se encuentran, por una parte, la resistencia a convertirse en un apéndice dócil de la maquinaria securitaria y, por otra, la resistencia que anuncia, con su presencia misma, el cuerpo-fron-

tera en movimiento. La danza de las luciérnagas es la coreografía que se desata entre ambos, dos resistencias que se encuentran y se entrelazan: «Para conocer las luciérnagas hay que verlas en el presente de su supervivencia: hay que verlas bailar vivas en el corazón de la noche».⁵¹ Dos resistencias que expresan un deseo al que hay que dar forma porque, como la *mugadantza*, no se da a la manera de una estructura que se reproduce a sí misma, como si fuera una facticidad ya acabada, sustraída de todas las tensiones que no cesan de llegar de la frontera. El deseo de que desaparezca la herida fronteriza nombra algo que siempre está por hacer, por mantener(se): la danza de las luciérnagas siempre tiene un componente de improvisación. Frente al desaliento que emana de la frontera, «hay que oponer el hecho de que la danza vibrante de las luciérnagas se efectúa precisamente en el corazón de las tinieblas. Y que no es otra cosa que una danza de deseo formando comunidad».⁵²

La solidaridad antes de la frontera

La hospitalidad puede empezar, en algunas de sus modalidades al menos, con un gesto mínimo, con un cuerpo que se mueve y se acerca a otro cuerpo. La hospitalidad, aunque sea en su mínima expresión, requiere espacio, precisa de la creación de un espacio que se abre y se ofrece, que se da a quien lo necesita, aunque este no lo haya pedido. Porque se sabe, o se presume, que ahí existe una carencia, algo que falta. Un cuerpo que se acerca y en ese acercarse, en ponerse cerca de otro cuerpo, acaso para hacer algo tan banal como dar la mano, saludar y preguntar si se pudiera hacer algo, ahí, entonces, en ese pequeño gesto, surge un espacio mínimo en el que se atisba lo que la hospitalidad puede ser o puede llegar a ser.

En el inicio de todo lo que aquí se cuenta está ese gesto que consiste en acercarse y abrir un espacio. La posibilidad misma de buscar un encuentro que se aleja de la doble vía por la que transita la violencia securitaria, aquella que, por una parte, se cimienta en la indiferencia (y ahí no hay rostro con el que dialogar, el rostro mismo se pierde, se difumina en un cuerpo

51 Didi-Huberman, Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada, 2012, p. 39.

52 *Ibid.*, 41.

múltiple sin matices) y aquella, por otra parte, que entra en el cuerpo sin pedir permiso, sin tacto, preguntando quién eres, de dónde vienes, para qué vienes, por cuánto tiempo vienes (y ahí el rostro, el cuerpo, se captura mediante biometrías diversas que lo descomponen en datos que alimentan una maquinaria depredadora que fagocita información). Frente a ese rostro difuminado o capturado, el encuentro hospitalario trenza algo mucho más banal, algo que tan solo requiere, en el inicio mismo, tacto, sentir la necesidad de tratar al cuerpo que llega con tacto. Algo a lo que apuntaba Fanon en el final de *Piel negra, máscaras blancas*: «¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro?». ⁵³

Más aún, en ese inicio de lo que aquí se cuenta, en el que la sensación que existe, en aquel verano de 2018, es que no hay (casi) nada: el cuerpo-frontera llega y (nos) mira y se encuentra con que no puede pasar la frontera, que apenas tiene nada (que le acoja) y deambula por Irun, por las inmediaciones de la frontera intentando pasar (otra vez), agrupándose en la estación de autobuses. A eso se refiere esta activista después de encontrarse con personas migrantes que han sido devueltos en la frontera y a los que les ha sugerido que fueran a un recurso del ayuntamiento de Irun en el que, al menos, podrían ducharse.

No sé si esto ha servido para algo, no sé si realmente esto es lo que había que hacer, con una sensación de decir, «no hay nada y están en la calle y no hay más que la calle». Al mismo tiempo soy consciente de que, al cabo de un rato, yo vuelvo a ver a esos chavales por aquí, enfilando el camino por el que hemos venido y tirando para la frontera otra vez. Entonces, para mí eso también me genera una situación de decir, «no hay nada, qué mierda les he ofrecido» o «qué mierda les puedo ofrecer si no hay nada». No sé, ante esto, ¿qué hago?

[E23, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Los espacios, después del gesto mínimo de acercarse, después de haber creado ese espacio mínimo, casi evanescente en el que los cuerpos se han mirado y sentido, empiezan a surgir. Espacios que se encadenan, que van trenzando una red en donde la acogida comienza a hacerse posible, en donde el hacer solidario esculpe algo que se aleje de la nada. Espacios que surgen

53 Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2020, p. 190.

desde un hacer que tiene necesariamente que improvisar para poder hacer frente a las carencias que se detectan. Esa idea de improvisar, sobre todo en un inicio, aparecerá reiteradamente en los discursos: componer sobre la marcha aquello que se puede hacer, el modo en que se entrelazan y se cuidan los cuerpos. Improvisar, como improvisa el *dantzari*.

La improvisación es lo que siempre está en la base de nuestra forma de crear, probar e ir cambiando las variables, según lo que va surgiendo. La improvisación es algo fundamental [...] Si el movimiento puede ser más vivo, la velocidad, si la cualidad puede ser más tensionada o más líquida. Hay como unas variables y luego empieza la improvisación.

[E45, *dantzari*]

Trabajar con lo que ya existe, alterar lo que existe para abrirse a nuevas formas de practicar los espacios. De esos inicios en los que se ensaya el acercarse, me hablan sobre todo de Lakaxita, el *gaztetxe*⁵⁴ de Irun en el que se comienza a materializar Irungo Harrera Sarea, la red de acogida que funciona como movimiento asambleario, nutriéndose de personas diversas, algunas con militancias previas y otras no, componiendo una forma de hacer que no se establece en ningún momento como asociación formalmente registrada.⁵⁵

Lo que vivo más con sorpresa no es el hecho de que llegue gente sino el revuelo que se empieza a montar. ¿Qué está ocurriendo en Irun que se está generando un movimiento asociativo? Una cosa como muy espontánea y autoorganizada que a mí me empieza a llamar mucho la atención. Eso es lo que me llama la atención. Y lo que me parece muy ilusionante [...] Un funcionamiento muy asambleario. No hay una organización que dirija, no. Y en ese aspecto me parece muy interesante.

[E11, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Una red sin nodo central, abierta, abriéndose, que en verano de 2018 comienza a pensar qué hacer con esos cuerpos-frontera que esperan en la estación de autobuses de Irun, esas personas migrantes, como en tantas otras ocasiones, sumi-

54 Espacio okupado que funciona como centro social autogestionado.

55 La red de acogida de Irun funciona como plasmación local de un fenómeno que es en sí mismo mucho más amplio. En ese momento se estaban ensayando dinámicas de acogida en Bilbo o Donostia-San Sebastián ante una importante afluencia de personas migrantes que, posteriormente, muchas de ellas, irían a Irun. Estas redes de solidaridad irrumpen igualmente en la frontera sur española, en las Islas Canarias o, dentro del Estado francés, en lugares como Calais o la frontera alpina con Italia.

das en la espera, sin saber muy bien (por) dónde ir, cómo pasar la frontera.

Cerca de la estación también en ese momento está el *gaztetxe* de Irun, la casa autogestionada, en el que hay electricidad, en el que hay wifi y hay un jardín maravilloso, con lo cual empieza a ser el punto de encuentro en el que estás durante todo el día, en el que hay un grupo que gestiona las comidas, que de repente alguien trae un tupper gigante de macarrones, o entre dos o tres se trae no sé qué. Alguien empieza a decir, en el *gaztetxe* hay cocina, y hay gente que es participante del *gaztetxe*, que está en la red, que está en eso que se está creando. Entonces es como se puede cocinar en el *gaztetxe*, con lo cual empieza a ser un punto de encuentro.

[E23, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Ahí se crea una atmósfera que entrelaza cuerpos. Y de ahí salen aperturas a otros espacios. Me hablan de una academia de baile, del albergue de Capuchinos en Hondarribia, de una residencia en Azpeitia, de domicilios particulares, espacios que se utilizan durante tiempos breves y en los que se ofrece la oportunidad de dormir, de asearse. Un entramado de espacios que acogen y en donde destaca, como nodo central, Lakaxita, el *gaztetxe* de Irun. La atmósfera afectiva ya ha surgido y, con ella, desde ella, una geografía afectiva en la que se puede estar, desde la que se comparte información, experiencias. Las personas que comienzan a movilizarse van a la frontera para encontrarse con personas migrantes que (por el momento) no pueden pasar y también van a la estación de autobuses para recibir a esos cuerpos que llegan buscando pasar la frontera. Se comienza así a tejer la hospitalidad, la acogida, la relación entre el que está y el que llega. Y lo que está en el centro mismo de esa relación, cuando ahí comienza a asomar lo institucional, lo veremos de nuevo en la última parte del libro, es la controversia en torno a la pertinencia o no de establecer condiciones, la posibilidad misma de que haya que establecer reglas y normas que impongan límites a la amplitud con la que podría entenderse y ejercitarse la hospitalidad.

Por de pronto, podemos decir que aquí la acogida se da a contracorriente de lo que nos anuncia su etimología, porque en el acoger está inscrito el término proveniente del latín *colligere*, el cual hace referencia al acto de agrupar, reunir, pero con el matiz que subyace a la ancestral tarea agrícola de recoger la

cosecha, esto es, una recogida que se realiza de un modo que es ya selectivo, diferenciando lo que se coge por sus características y también, si así se considera oportuno, desechando lo que está en mal estado. En la acogida de Irun se recoge sin establecer diferencias, pero atendiendo también a las diferencias que encarna cada cuerpo, a esos cuerpos —hombres, mujeres, niños— que emergen del cuerpo múltiple del cuerpo-frontera.

Lakaxita irá adquiriendo una actividad intensa durante el día, pero con la limitación de que, por las propias carencias del espacio, llegada la noche, las personas acogidas tenían que irse a dormir bien a los recursos municipales o, cuando no pueden hacerlo porque no hay sitio o porque ya han superado el número de noches que se les permite dormir, van a algunos de los espacios que surgen en esa trama hospitalaria (eventualmente domicilios particulares) que se ofrece o vuelven a ese espacio que comparten la estación de autobuses y de trenes para dormir allí. Después se les impedirá dormir en la estación. Y ante esa nueva situación se improvisa de nuevo y se habilitará el gaztetxe para que algunas personas al menos puedan dormir allí. Lakaxita se abre así, durante un tiempo, de forma ininterrumpida.

Desde el desayuno hasta la cena siempre hay constantemente gente. Hay un grupo que da clases de castellano. Estamos de asambleas constantemente: asamblea con los que están viviendo en la casa o con todas las personas migrantes, asamblea del grupo tal, o asamblea general. Es como, no sé, así como lo más romántico de la autogestión, todo el mundo súper contento, es verano, buen tiempo, qué alegría. Estamos haciendo un montón de cosas, esos debates internos de si lo que hacemos es caritativo o no es caritativo, el poder luchar contra eso, o sea, entre nosotros debates, hostias, alegrías, eso es un poco todo y se va creando esa red de amistades, de relaciones.

[E23, una activista de Irungo Harrera Sarea]

En los inicios se habla, se habla mucho. Una suerte de habla ininterrumpida que sale de la rabia, de la imposibilidad de asumir que a esos cuerpos-frontera se les impida pasar la frontera, de la indignación que supone que tengan que dormir en calle porque las instituciones no ofrecen los recursos necesarios durante el tiempo en el que están en Irun antes de poder cruzar definitivamente la frontera. Hablar, compartir, conversar, organizarse. Sin que haya una estructura rígida que lo dirija y encauce.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Encontrarse para ver qué se puede hacer, sentir una energía que se vierte por diferentes vías, proporcionando ayuda a la poca gente que decide intentar quedarse y se plantea la opción de la petición de asilo, abriendo una hospitalidad efímera para la gente que prosigue el viaje, ofreciendo información de cómo está la frontera, los controles policiales, las opciones que existen para pasar. Abrir el espacio, tender la mano, tener tacto. Hablar sin parar. Auto-organizarse para ensayar lo que se puede llegar a hacer.

En ese contexto de efervescencia, de puesta en común y de espacios interconectados, se toma la decisión de dar un paso más que comportará otro nivel de visibilidad. El 27 de julio de 2018, Irungo Harrera Sarea, con el fin de problematizar la situación de precariedad en la que se encuentran los cuerpos-frontera que llegan y las dificultades que surgen cuando la frontera securitizada les impide el paso, decide realizar un desayuno solidario en los soportales del ayuntamiento.



Gari Garaialde / Bostok Photo

La hospitalidad que aquí se trabaja, ya lo hemos dicho, va de la mano de una denuncia que busca explicitar todo lo que subyace a la herida colonial que la frontera imprime en los cuerpos. Y así, lo que deviene ya evidente es que no se trata solo de ocupar una trama de espacios y dignificar a esas personas concretas que van emergiendo del cuerpo múltiple que compone la migración, se trata también de pasar a ocupar un espacio público, visibilizar lo que se está haciendo y problematizar las violencias que recorren el proceso migratorio.

Desde esa óptica y una vez pasado ese verano en el que el espacio central lo había constituido Lakaxita, se optará por no utilizar ya ese espacio, que no está preparado para seguir acogiendo personas durante el invierno. En ese proceso se decide igualmente pasar a ocupar de forma permanente el espacio público de la plaza San Juan Arria, que está enfrente del ayuntamiento. Y ese espacio, que en su interior es mayormente de paso, se transforma cuando sobre él se colocan unas mesas y unas sillas. Otra vez una mesa en la que poder sentarse y hablar. Otro espacio que se abre para ayudar a dar paso a los que están de paso, para crear esa hospitalidad mínima, fugaz pero determinante, que consiste en asesorar, en ayudar a que el viaje, la aventura, siga.



Gari Garaialde / Bostok Photo

La plaza se convierte todos los días en nuestra oficina. Desde las diez de la mañana, que era la hora en la que se hacía esa acogida a la gente, la que se le explica los puntos fronterizos y demás, hasta las ocho de la tarde. A veces al principio estábamos por la noche, para la gente que llegaba por la noche.

[E23, una activista de Irungo Harrera Sarea]

La acogida, en sus inicios no sabe de horarios formales, preestablecidos, se amolda a lo que pudieran necesitar los cuerpos-frontera que no dejan de llegar. De nuevo la improvisación: sondear, atisbar, ensayar. Inspeccionar los límites, transitarlos, quebrarlos. Ejercer el movimiento, abrir los espacios. Danzar.

El cuerpo tiene sus fronteras y cuando danzamos siempre buscamos superar esas fronteras o, en principio, para salir de esos movimientos que hacemos y para crear nuevos movimientos, de alguna manera, esas fronteras hay que superarlas. Puede ser una frontera física, articular, un límite muscular, que en cada persona es diferente, tienes un rango mayor o menos para moverte, pero luego también hay una frontera mental. Piensas que el cuerpo no puede ir por un camino, cuando estás improvisando, y cuando menos lo piensas hay más opciones. Hay unos momentos mágicos que es cuando esas fronteras mentales se superan. Y es curioso, cuando de repente pasa, se abre un nuevo camino y eso conlleva una nueva forma de moverse y se crea, por ejemplo, un nuevo campo de trabajo.

[E45, dantzari]

Así, lo que quizás para algunos pudiera parecer provisional en un primer momento se va consolidando y la mesa que hace la *harrera* [acogida] se convierte en algo permanente, con un horario prefijado de 10:00 a 12:00 de la mañana, formando parte de lo cotidiano en el espacio público de Irun. Afianzando así una forma de funcionamiento que se repite manteniendo una pauta fijada. Porque hay algo en la danza que también redundante, como si fuera una suerte de murmullo de fondo reconocible desde el que se traza el semblante de una diferencia.

En la danza también se repite, en la creación que hacemos al final no todo es improvisación. Una vez que se decide cómo trabajar, algunas cosas se concretan y se repiten, eso es algo que siempre se hace en la danza.

[E45, *dantzari*]

Y es ahí, en la plaza, lugar ancestral del encuentro, donde se dan ya, a partir de entonces, las indicaciones sobre la situación en la que en esos momentos está la frontera, los controles que existen, las posibilidades que hay para pasar, lo que puede pasar si les intercepta la policía francesa. El conocimiento de la frontera se comparte. La hospitalidad se exhibe y se reivindica.

Hacemos una ocupación del espacio público que nos respeta hasta las hojas de los árboles. Somos parte de los muebles de Irun. A nadie se le ocurre cuestionarnos, jamás, estamos ahí, seguimos ahí. Hay veces que tenemos cuarenta personas en la calle y hay veces que tenemos siete, pero seguimos ahí y nadie nos cuestiona nada.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

El grupo que hace la *harrera*, se convierte con el tiempo en el que posee quizás una mayor visibilidad. Pero junto a ese grupo existen otros que articulan otros espacios interconectados de una coreografía que no deja de moverse. Está el grupo del *gautxori* [pájaro nocturno], las personas que van por la noche a la estación de autobuses a esperar a las personas migrantes que llegan y se acercan para preguntar si quieren ayuda. Otro gesto mínimo: acercarse todos los días y esperar allí de 21:00 a 23:00.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Se ofrece ayuda. No hay más. Y ahí llega el cuerpo-frontera, ese cuerpo que igual ya sabe que hay personas esperando (por la información que se comparte durante el viaje, por lo que se les ha podido decir cuando han llegado por costas a España), pero que a veces no lo sabe y se sorprende de que haya alguien que se acerque simplemente para ofrecer ayuda, porque ese cuerpo ya ha sufrido mucho durante el viaje y acaso está siempre alerta, con la desconfianza recubriendo su piel. Por eso no será extraño que la persona migrante llame a compañeros de ruta para cerciorarse de que esa ayuda es en verdad desinteresada, que no son de nuevo artimañas para extraer un beneficio de quien llega precarizado.

En esas horas en las que la noche asoma y los autobuses llegan a un espacio que los cuerpos-frontera desconocen y del que quizás no se sepa nada, el *gautxori* insiste y ofrece algo. Algo pequeño pero fundamental. Llevarles en coche al recurso de Hillanderas que tiene la Cruz Roja para que puedan dormir allí. Solo eso. El gesto del cuerpo que se mueve, que va al encuentro, que no busca nada, que se ofrece.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Porque siento que estos están perdidos. Llegan aquí a la noche. En invierno está lloviendo, hace frío, o no, me da igual, pero están perdidos y yo siempre que llegan les digo, «A ver, ¿sabéis dónde estáis?», «¿No?» Les explico más o menos por encima. En pocas palabras, los recoloco, los dejo allí dormidos y digo, «Mira, ya de aquí en adelante que siga».

[E40, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Les llevan entonces a la Cruz Roja. Y si allí no se les admite, porque a veces no se les admite, surgen otras opciones. A veces, más en el inicio, se pusieron tiendas de campaña ante el recurso de la Cruz Roja para hacer frente a esas situaciones y denunciar la propia inadmisión. O se les lleva al recurso de Zubia que gestiona el ayuntamiento de Irun, o si todo ello resulta infructuoso, la red de Irun puede costear el alojamiento de esa noche. A veces, también, han ido a las casas de las personas que ofrecen ayuda. Espacios otros que surgen. Islas que puntean un trayecto en el que la frontera se hace sentir continuamente.

En todo ese viaje que han tenido que es un horror, hay como momentos que son acogedores. Una isla, una isla. Entonces yo creo que es bonito, porque solo verles la cara de... a mí verles esa sonrisa y ya está, porque se les ve la cara. Y ya está, es un tiempo muy corto, porque desde que

llegas estás con ellos, 20 minutos, 25, si te quedas a hablar un rato más, pues un rato más, pero es un tiempo muy corto, pero ahí se queda, para él y para mí. Yo siempre les digo, id allí [a la plaza al día siguiente], coged información y luego que nadie os diga lo que tengáis que hacer, coged información y luego decidid, pero lo más importante es saber dónde estáis, centraros, porque parece que no hay frontera, pero sí hay frontera, para mí no hay frontera, pero para ti sí, para ti sí.

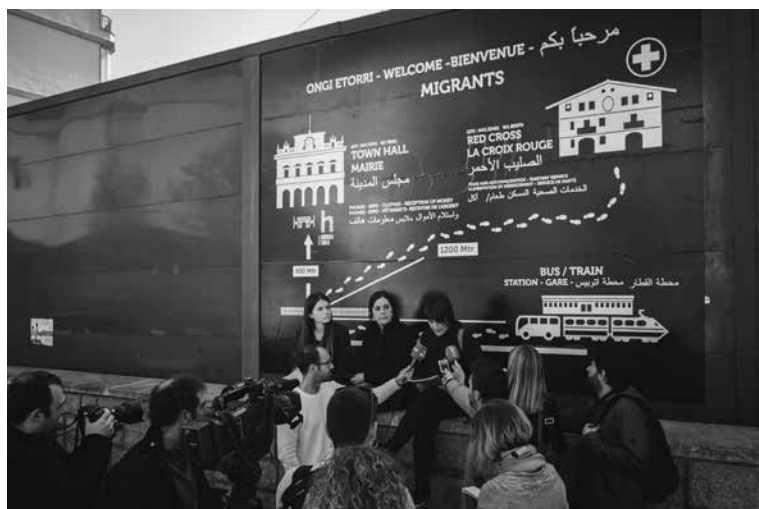
[E40, una activista de Irungo Harrera Sarea]

La acogida funcionaba en un inicio en un vacío institucional que luego dialogaría con los recursos que se ponen en funcionamiento. Un diálogo tensionado que orbita entre la necesidad (que el ámbito institucional se movilice y haga frente a una situación de necesidad evidente) y la denuncia (las críticas que se vierten por las carencias que se detectan en el proceder institucional). Y aquí hay diferentes aspectos. Pero detengámonos ahora en dos de ellos que son evidentes en sí mismos. El primero: el recurso de la Cruz Roja no está señalizado en su exterior. Se puede pasar a su lado sin prácticamente percibir que ese es un recurso institucional en que se puede entrar a dormir. Está disimulado en una zona de pabellones. Camuflado.



Gari Garaialde / Bostok Photo

El segundo: al principal recurso institucional que existe en Irún para dormir es ciertamente difícil llegar desde la estación de autobuses si no hay indicaciones precisas o un servicio que haga el traslado. En este contexto, se realizan peticiones al ayuntamiento desde Irungo Harrera Sarea para señalar el camino. Pero no se hace y ante esa inacción, la red de acogida decide instalar un cartel grande en la estación en el que se dice, al inicio, de nuevo, en euskera, inglés, francés y árabe: «Bienvenidos». Además, en un gráfico se señalan los espacios fundamentales: la propia estación de autobuses, el recurso de la Cruz Roja y la plaza del ayuntamiento.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Esto es, el lugar en el que se está, el lugar al que se puede ir a dormir y el lugar en el que se da información para poder seguir. Y en ese cartel aparecen unas huellas que después se pintan sobre el espacio, huellas que abren el paso. Huellas verdes que marcan el camino de 900 metros desde la estación de autobuses hasta el ayuntamiento; huellas amarillas que señalizan el camino de 1200 metros desde la estación hasta el recurso de Hilanderas. Y hay otras huellas que marcarán el camino desde ese recurso hasta la plaza del ayuntamiento, hasta ese lugar en

el que están una mesa y unas sillas donde se pueden sentar y escuchar cómo pasar.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Y allí aparecerán en la plaza, llegando desde donde hayan podido dormir, buscando la información práctica que les permita seguir con menos riesgos. Ahí se conversa, se asesora, se oyen las dudas, se sugiere. Ahí se comparte algo tan importante como lo que es el conocimiento de la frontera. Algo que tiene su propia historia, sus pasados, los lugares por los que se pasaba, esas rutas que permitían eludir los controles que hubo en otra época. Hay un conocimiento condensado, transmisible sobre lo que pasa en la frontera y sobre cómo pasar la frontera. Un conocimiento que se da ahí y, en principio, se queda ahí.

Está bien hablarlo entre pocas personas. Todas no tenemos que saberlo todo. Las que hacemos el *gautxori* ya sabemos cuáles son nuestras funciones y lo que tenemos que hacer. Pero no sabemos lo que hacen los de la harrera, qué mensaje les transmiten a los migrantes y es importante en un momento dado no saberlo. No tenemos por qué compartir toda la información entre todas, sobre todo si hablamos de una información sensible. [...] Yo no tengo por qué saber por dónde pasan los migrantes.

[E10, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Algo que dialoga con lo que en el pasado ocurría en la frontera, con los silencios que existían y que permitían seguir haciendo lo que se estaba haciendo para favorecer un cruce en un contexto de vigilancia policial.

Muchas cosas que pasan en la frontera son cosas para mantener en silencio, o el contrabando, o pasar gente, o por razones políticas... Es una gestión de la información y hay que gestionar esa información.

[E34, fotógrafo]

Este conocimiento, en modo alguno es estable, muta, se adapta a lo que va surgiendo, a las coyunturas que irrumpen. Porque a veces, ya se ha dicho, el control es mayor, a veces la policía no está en los puentes vigilándolos, a veces la policía está agazapada en algunos lugares. Y se dirá lo que tantas veces se ha dicho: si la policía les intercepta lo único que pasa a efectos prácticos es que les devuelve de nuevo a la frontera y podrán volver a intentarlo posteriormente. Y que por el río no hay que pasar, que es muy peligroso, a pesar de la aparente sencillez que pudiera percibirse en algunos tramos. Ese conocimiento, amoldado a las circunstancias presentes en las que irrumpe cada cuerpo-frontera en este preciso instante en la plaza, es lo que ahora se comparte, lo que se ofrece sin pedir nada a cambio: la hospitalidad efímera que se da para poder seguir. Y es posible que antes de seguir se les hable también de otro espacio que está al lado de la plaza, un pequeño lugar en el que se guarda la ropa que se ha ido donando por los vecinos de Irun y que les puede ser de utilidad. El grupo del ropero se amolda también a lo que pudiera necesitar el cuerpo-frontera. Hace un nuevo ofrecimiento.

Dependiendo de la forma en la que quieren pasar la frontera, su necesidad de ropa es diferente. Es diferente pasar la frontera como un turista o como un habitante del lado francés, que como una persona que necesita ir por la montaña, de manera más clandestina por el camino y tal. Yo eso sí pregunto, porque dependiendo de eso tendrá que vestir de una manera o le tendré que ofrecer, si hay, un calzado más para montaña y para la lluvia, que una ropa más de calle, eso sí.

[E8, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Otro gesto que proporciona una ropa, que no es ya la que a veces se da en la Cruz Roja y que a menudo les tiende a identificar como migrantes porque es un atuendo más estandarizado, un chándal, una sudadera. Dar ropa para arropar, para dar y mantener una cierta calidez que ayude a hacer frente a la frialdad de la violencia fronteriza. Gestos mínimos que se entrecruzan desde el inicio: acercarse, ofrecer ayuda, acoger, llevar a sitios en los que se puede dormir, compartir conocimiento, dar paso, arropar. Gestos de temporalidad variable que forman un entramado móvil por los que transitan las personas migrantes que llegan, que están, que se van. Coreografía móvil de una danza que se improvisa sobre una estructura dinámica. Una coreografía de la que se habla, se expone y se reivindica a través de la labor que realiza un último grupo de Irungo Harrera Sarea, el grupo de comunicación que está más presente en la relación con los medios, en la elaboración de comunicados, en la participación en actos desde los que se da cuenta del hacer de la acogida.

Y el cuerpo-frontera se va. A atravesar la línea fronteriza que le atraviesa. Pero en ese atravesar, en el ayudar a traspasar la línea misma, la solidaridad debe andar con cuidado porque lo securitario, ya se ha dicho, puede castigar penalmente. Por eso se insiste, desde el inicio, que Irungo Harrera Sarea no hace las tareas de un pasador: aconseja, socializa un conocimiento fronterizo que es variable. Y siendo eso cierto también se podría decir que, a su manera, también hay una solidaridad en el cruce mismo porque en el cruzar quizás se puede llamar cuando surge una duda, para recibir alguna indicación, o acaso se consultan de nuevo las notas tomadas de esos mapas que antes se les han mostrado para visualizar la geografía fronteriza que se van a encontrar y el camino que habría que seguir.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Y a veces, se organizan acciones puntuales que son ejercicios de desobediencia civil, como el que realiza el movimiento Ehun el 4 de junio de 2022, al realizarse una suerte de desfile a la frontera con personas disfrazadas entre las que se encontraban, disimuladas, 7 migrantes que pasan entre la gente allí reunida.⁵⁶

O, más recientemente, en la Korrika de 2024, una serie de colectivos y redes de solidaridad del Bidasoa, utilizaron esta fiesta a favor del euskera, a su paso por la frontera en el puente de Santiago, para facilitar el paso de 36 migrantes que posteriormente fueron llevados a Baiona.⁵⁷

Exhibir la potencia de la desobediencia para reivindicar la indocilidad, para garantizar el paso y dignificarlo. Para atravesar clandestinamente una geografía de poder y exponer posteriormente, públicamente, que esa geografía es inasumible, que se precisan otras geografías que no dañen los cuerpos. Danzar en (torno a) la frontera: antes, durante y después.

56 «El movimiento Ehun realiza una "acción soberanista" a favor de la libre movilidad en toda Euskal Herria», EITB, 4 de junio de 2022, <https://www.eitb.eus/es/noticias/sociedad/detalle/8866942/el-movimiento-ehun-realiza-accion-soberanista-a-favor-de-libre-movilidad-en-toda-euskal-herria/>

57 «Correr a favor del euskera cruzando fronteras», *El Salto*, 27 de marzo de 2024, <https://www.elsaltdiario.com/euskal-herria/korrika-correr-favor-del-euskera-cruzando-fronteras>



Gari Garaialde / Bostok Photo

Y danzar la frontera misma, salirse de su hechizo securitario, problematizarla. Colectivizar la huida a una geografía en la que no quepa la exclusión que trae (de nuevo) la herida colonial.

La solidaridad después de la frontera

Frente a la organización espacial que se da en la zona de Irun, en torno a unos espacios que poseen una centralidad de corte más estático (la plaza, la estación de autobuses), aunque luego se puedan originar movilidades coyunturales (buscar un sitio para dormir), en Iparralde, por el contrario, todo es más dinámico. Al otro lado de la frontera hay una movilidad más acuciada que se debe a que, antes de llegar a Baiona, apenas hay una trama de espacios en los que poder fijar el hacer mismo de la solidaridad. Al otro lado de la frontera la solidaridad está moviéndose: hay una logística tramada en red que posibilita y da forma a ese movimiento.

Una solidaridad que comienza a activarse, con ritmo distintos, con actuaciones crecientemente coordinadas, cuando se empieza a ver al cuerpo-frontera singular que (otra vez) llega, como una sombra en la noche, sin saber interpretarlo muy bien,

rasgando el paisaje cotidiano con un andar esquivo que quiere alejarse de la fronteriza.

A partir de 2018 empecé a ver escenas, fotografías, fotografías con mis ojos, como si fueran flashes, de personas que tenían apariencia de migrantes, en los arcones de las carreteras, buscando un sitio para cruzar, a la espera, o una vez atravesado Hendaia medio escondidos o detenidos por la policía y contra los coches, con las manos apoyadas. Bastantes veces. De un modo muy preocupante y si eso se repite... Igual cada uno necesita una cantidad diferente de agua para estar desbordado. A mí ya me pareció que empezaba a desbordarme.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Ver cuerpos que huyen de la batida. Desbordarse al verlo. Reaccionar.

En un inicio todo adquiere un aire de mayor incertidumbre: hay que (re)ubicarse, entender lo que está pasando, empezar a saber cómo se puede actuar. A veces la persona migrante irrumpe de forma imprevista. A veces se le espera porque ya se ha dicho desde el otro lado de la frontera que hay migrantes que van a llegar. Y se sale a su encuentro, a buscarle. Las situaciones se resuelven como buenamente se puede.

Algunos que son de Irun, que son amigos, me dicen oye que va a pasar uno y a ver si le puedes coger, llevar. Y durante unos meses, llamada que cogía, llamada que les iba a buscar. Oye que han pasado unos por el monte, que a ver si les puedes encontrar, la locura total, yo sola, porque tenía que buscarles, yo me perdía en esos caminos, ellos también. Un tiempo estuve así.

[E42, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Unos inicios en los que se entrecruzan, por una parte, los lazos que pudieran existir por parte de algunas personas de Iparralde con la red de acogida de Irun y, por otra, las sensibilidades que ahí comienzan a surgir al ver a esos cuerpos-frontera pasar por los espacios que se habitan. Ver, o querer ver, ese pasar furtivo del que hablábamos al comienzo, que en un primer momento sorprende y que tiene que abrirse hueco entre la indiferencia para poder activar una afección que comience a movilizarse: dejar de ver esos cuerpos que caminan alejándose de la frontera como si se viesen árboles que siempre han estado ahí. Ver el cuerpo-frontera en tanto que cuerpo precarizado atravesado por el hacer fronterizo, buscando el camino de la huida, escondido, agazapado, pasando. Verlo como lo que es, sintiendo la injusticia que subyace

al tener que huir de esa forma, en ese caminar por las cunetas, junto a los coches, exponiéndose, a la intemperie. Y entonces, desde esa afección, estos otros cuerpos que viven (por) aquí, al otro lado de la frontera, comienzan a moverse, a danzar. Y la exigencia mínima de una humanidad compartida se impone.

Mi implicación viene de lo cotidiano. Vivo en Urruña y desde hace ocho meses o un año cada vez veía más migrantes en las cunetas. Una vez que te cruzas con uno, dos, dices, qué pasa. Cuando hace buen tiempo y no hay problema, la gente pasa y todo bien, pero cuando llega el invierno y la gente bajo el agua y ostia, pasar a su lado como si no viese nada. En algunas cunetas no hay tanto peligro pero en otras sí. Durante el día les ves y por la noche también y cualquier coche les podría atropellar. Y desde un punto de vista humano te paras, a ver si le puedes ayudar, llevar a una parada de autobús o igual estás de camino a Baiona y ya sabemos que la mayor parte va a Baiona y para mostrar esa solidaridad, te paras y le llevas. Y así he empezado yo. Desde lo cotidiano.

[E19, un activista de Bidasoa Etorkekin]

Desde un punto de vista humano te paras o quizás, expresado de otra forma, el requerimiento ético de no prescindir de lo humano te con-mociona, te hace pararte para moverte ya de otra forma, para acercarte a ese cuerpo y preguntarle si quiere ayuda.

Lo que hacemos es muy fácil, charlamos, comemos, les llevamos a Baiona; es muy fácil porque luego se acabó. Sería más difícil tener que ocuparte de esa gente de seguido. Hoy puedo pararme y no pasa nada. La gente que está ayudando a la misma gente todos los días tiene más mérito, les tengo mucho respeto, es mucho más importante. Pero lo que hacemos también lo es, no es poca cosa.

[E38, un activista de Bidasoa Etorkekin]

No es poca cosa, no. Y los gestos que se daban de forma más individualizada comienzan a tejerse y compartirse. Porque cada vez llegan más, y se habla más de ello, se conversa, se comparten las preocupaciones, las sensaciones, se colectiviza, porque no es algo que se pueda afrontar de forma individualizada. Surge progresivamente la red Bidasoa Etorkekin que aúna lo que con-mueve a personas concretas, una red a la que se llega desde diferentes caminos, desde diferentes implicaciones políticas, pero en la que converge la necesidad de hacer algo, un deber ético inaplazable. Se forma así un entramado que se organiza y coordina, utilizando para ello una aplicación de mensajería que,

por su método de cifrado, ofrece un mayor nivel de privacidad en la comunicación. Un entramado que articula una logística en la que se aúna a personas que poseen implicaciones diversas: personas que ven a los cuerpos-migrantes y dan el aviso, personas que los acogen en su casa durante un tiempo breve esperando que alguien venga a buscarlos, personas que avisan diciendo que pueden ir a buscarlos y los llevan, según las circunstancias, a una estación de autobús que les lleve a Baiona, o les trasladan directamente a Baiona. Movimientos individuales que se coordinan para que los cuerpos-frontera puedan seguir pasando. A veces esos cuerpos vienen solos, a veces en grupos pequeños, a veces son mujeres con hijos. A veces se les coge poco después de haber cruzado la frontera, a veces llevan tiempo caminando.

Muchos llegan cansados, antes llegaban por el monte, 4 o 5 horas andando, a veces con lluvia, embarrados, llegaban sucios, con barro, machacados y se quedaban dormidos.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

A veces, según la hora o las circunstancias en las que se les recoge, se les lleva a casa para que coman y descansen o pasen la noche. Y después, al día siguiente, se seguirá hacia Baiona. El cuerpo que sale al encuentro tiene que valorar qué es lo mejor en cada momento.

Es importante escucharles y detectar qué pasa.

[E42, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Y decidir en ese momento qué hacer.

Cuando vemos a alguien le decimos sube y te llevo a Baiona, o sube y cuéntame lo que te pasa y valoramos cómo están física y psicológicamente. Si necesitan una pausa y podemos les llevamos a casa, les damos de comer, que descansen, que hablen, que se les escuche. Algunos necesitan eso, madres con hijos, jóvenes que están en un momento difícil de su camino, o alguno que está herido. También según qué hora es, porque si les encontramos a las 7 o las 8 de la tarde y en vez de dejarles de noche en aquel sitio [se refiere al centro Pausa], que los educadores ya no están, hay un servicio de seguridad. Pues si podemos, les tenemos en casa para dormir y les llevamos al día siguiente. Tenemos ese margen para adaptarnos a sus necesidades.

[E42, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

Decidir sobre la base de una atención sensible, respetando lo que precisan los cuerpos, la forma más idónea para que el movimiento fluya entre ellos, para que la danza pueda continuar. Escuchar, como el *dantzari*, para sentir conjuntamente. Estar atento, aguzar el oído.

Hay un escucharse mutuamente que se basa en la intuición, aunque no se esté en contacto. Hay que ver el otro por dónde puede ir o por donde prevés que puede ir y eso es un trabajo muy interesante y eso creo que es algo relacionado con la intuición y escuchar, estar preparado para escuchar lo que está pasando alrededor.

[E45, *dantzari*]

Y todo ello tiene lugar en un contexto que, a diferencia de lo que ocurre con el hacer solidario de Irún, se despliega en una atmósfera de hostigamiento policial en la que se profundizará más adelante. Movilizarse en la batida, convirtiéndose incluso en una suerte de cebo que se detecta y se sigue para cazar a personas migrantes. Operar, por ello, con cierta precaución porque acaso la propia comunicación transfronteriza para ayudar a pasar pudiera convertirse, si el ser-centinela quiere perseguirlo, en un acto constitutivo de delito con consecuencias penales. Y en la punitividad que exhibe lo securitario se muestra sin duda la hostilidad que le impulsa, la violencia anidada en la textura de la norma jurídica, latente, esperando los momentos en los que pudiera desatarse o acaso como amenaza velada para no hacer aquello que un mínimo de hospitalidad demanda. Lanzar el miedo sobre la geografía, atentar contra la posibilidad de acoger en la aventura de la huida.

La danza de luciérnagas opera ahí, en esa geografía de poder, buscando posibilidades para poder seguir danzando, explorando lo que está por venir, activando, en sus distintas variaciones, tanto prácticas de desobediencia que se comunican públicamente como movimientos que se despliegan en ese ámbito tan propio de lo fronterizo en el que se practica la discreción, el sigilo, el hacer sin decir.

La discreción nos va mejor para ayudar al máximo de personas sin llamar la atención sobre nosotros y que nos estén mirando sin poder ayudar [...] Yo creo que es una característica de la frontera, la discreción, *gaueko lana* [trabajo nocturno referido al contrabando]. Hay una cultura de la dis-

creción en la historia de la frontera, es una manera de hacer que no es extraña a este territorio.

[E36, concejal de Biriatu]

Por eso suceden silencios en las entrevistas cuando parece que hay algo que se va a contar y no se cuenta, o se me pide que quite la grabadora. Por eso no pregunto todo lo que quizás podría haber preguntado. Por eso yo no cuento todo lo que se me ha contado. Por eso la danza de las luciérnagas tiene sus distintos grados de visibilidad, sus coreografías diversas en (torno a) la frontera.

Y cuando los cuerpos confluyen, se encuentran, y empiezan a moverse conjuntamente, en ese lapso de tiempo, que a veces es corto, cuestión de minutos, y a veces es más largo, se puede hablar y compartir cosas, detalles de esa aventura en las que se menciona el lugar de origen, por dónde y cómo se vino, hacia dónde se va, alguien que quizás les está esperando en algún lugar. A veces, esos momentos se refieren con la satisfacción de practicar la solidaridad, de sentir el agradecimiento por lo que se está haciendo, compartir un instante en el que también hay espacio para una alegría que rasga la coraza de una experiencia deshumanizante.

Te paras, coges unos chicos, a veces chicas, empiezas a hablar con ellos, vienen a casa, comen con nosotros; te cambia la impresión. No es un fenómeno, son gente, en general son gente muy maja, están muy contentos de estar con nosotros [...] Al principio tienen un poco de sorpresa, pero es también muy agradable para nosotros.

[E38, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

De todos esos cuerpos quedan retazos, nombres, lugares, experiencias, silencios, hilos con los que componer una historia general en donde el gran tema de la migración, a menudo nombrado con metáforas hidráulicas que hablan de mareas o de oleadas que traen cuerpos indiferenciados, irrumpe ahora a tu lado, en el coche, descansando en tú casa, con un rostro concreto, con una persona que te mira. Su sola presencia acaso exige un mínimo, una reacción, ese gesto mínimo que puede tener diversas expresiones y que aflora desde una solidaridad revestida de crítica política.

Una política criminal, cerrar las fronteras, un racismo total, un racismo total, hay que decirlo así de claro. Y cuando lo ves aquí, delante de tu

casa, tienes que reaccionar y la gente reacciona, es verdad. No se socializa tan rápido como queremos y haremos algunas campañas, de sensibilización, en los pueblos, insistir en que no es delito. La solidaridad hay que socializarla; hay controles racistas. Desde un punto de vista humano hay que ofrecer solidaridad. Crear conciencia y eso les molesta, así de claro. Saber que hay una red, que les recoge, que les acoge en casa, que les lleva a Baiona y eso también les molesta.

[E26, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

Se llega a Baiona, a ese centro de Pausa que tantas veces ha salido en las conversaciones, a un lugar que lleva el nombre de una pausa, acaso para recordar que se sigue de paso, que no es un sitio para quedarse, tan solo para quedar pausado durante un tiempo que no puede exceder, en principio, salvo excepciones, los tres días. Un centro del que hablaremos en el próximo capítulo y que, a su manera, evoca una suerte de isla sustraída del hostigamiento policial que existe en el lado francés de la frontera. Ahí se puede descansar, el ser-centinela se queda a las puertas. Pero también, en las inmediaciones de Pausa, está el local de la asociación Diakité. Antes esta asociación estaba los fines de semana por la tarde en el gaztetxe Zizpa que está igualmente al lado del centro Pausa. Ahora Diakité posee un local propio, cedido por el ayuntamiento, desde el que siguen ejerciendo una labor de apoyo a las personas migrantes (durante la pandemia, por ejemplo, realizaban test de la COVID-19 para que pudieran coger los autobuses), se ofrece asesoramiento, ropa, e, igualmente, funciona como un lugar de encuentro para las pocas personas migrantes que se han quedado en la zona. Allí se puede estar, hablar, compartir, cooperar con las propias actividades que realiza Diakité.

Diakité es mi casa.

[E37, migrante varón de Camerún]

Esta cercanía entre Pausa, el gaztetxe y el local de Diakité es de gran importancia ya que, cada uno con su peculiaridad, funciona como una suerte de geografía en la que se vivencia la posibilidad de la acogida, la experiencia de un acercamiento solidario.

Después, el viaje continúa, con esas incertidumbres a las que ya hemos aludido y que no acaban de desaparecer.

Surgen muchas emociones, cuando coges a personas en la cuneta y les llevas a una parada de autobús, les dejas en el autobús y dices «¿Llegará a Baiona?» o «¿Llegará a París?» «¿Qué tendrá esta persona luego?».

[E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Unas dudas que existen porque ya se sabe que el futuro de esas personas no va a ser sencillo, porque la frontera del Bidasoa se ha atravesado, se puede seguir por Francia hacia el destino que se haya fijado, pero aun cuando se llegue donde se quería llegar, la frontera posiblemente seguirá actuando ahí, imprimiendo sus exclusiones y diferencias sobre los sujetos racializados, sobre esos sujetos que cargan continuamente con la frontera.

A ayudamos un momento, pero ya sabemos que cuando se marchan, se van a París u otro sitio, el resultado no es bueno. Tuvieron problemas siempre en Francia. Unos cuantos llamaron para decir: «estoy en la calle, mucho frío, mucha hambre y tú estás aquí y no puedes ayudar».

[E38, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

De este largo viaje, para algunos, quedará al menos la experiencia de haber sentido en la piel algo de esa sucesión de gestos mínimos que se entrelazan por la zona fronteriza del Bidasoa. Los gestos mínimos que abren los cuerpos que se conmueven para no reproducir en la banalidad de lo cotidiano la fría violencia de la frontera securitizada. Esa sucesión de gestos mínimos en donde la especificidad de cada apertura a la hospitalidad efímera posee sus propias peculiaridades y dificultades: hacer frente a las carencias institucionales, afrontar momentos en los que hay una mayor presencia de cuerpos-frontera, sortear la hostilidad del ser-centinela que se despliega con intensidades variables. Perseverar, en todo caso, para poder mantener activas las redes de solidaridad, fortalecerlas, ensancharlas, reforzar las relaciones entre los distintos espacios que componen el conjunto.

El 31 de octubre de 2022, cuando concluía el plazo de 6 meses que habilitaba el cierre de una frontera al espacio Schengen, cuando se iniciaba otro plazo de meses que permitía el cierre continuado de la frontera en el Bidasoa, activistas de ambos lados, provenientes de Hegoalde y de Iparralde, se acercan al puente de la Avenida en Irun donde dos pasarelas impiden que ese puente peatonal se cruce andando. La dimensión de la de-

nuncia política cobra aquí protagonismo sobre el trasfondo de la hospitalidad solidaria: las dos vertientes que, de nuevo, se anudan. Portan una pancarta en la que se puede leer *Mugak apurtu, zubiak eraiki* [Romper fronteras, construir puentes]. Que el puente cerrado se abra, que sea lo que es, un puente, una conexión que una las dos orillas de un río. Y las dos vallas, separadas por unos metros, una suerte de doble empalizada, son retiradas por los activistas.



Gari Garaialde / Bostok Photo

Se rompe la forma en que están anudadas, se fragmentan, las vallas van apareciendo como un amasijo de hierros que ya no cumple su función, se tiran al suelo, se apartan. El espacio fronterizo, al acabar el día, en la noche del último día de octubre, se abre. Se puede pasar. Los activistas se encuentran, los cuerpos se tocan. Se habla, se denuncia. Y al día siguiente la valla (re)aparece, el poder se apropia de nuevo del espacio, lo territorializa. Los centinelas ya han hecho su labor, otra forma de *gaueko lana*, de madrugada, recomponiendo la frontera securitaria. El obstáculo, la prohibición, la imposición, vuelven a irrumpir.

La frontera para mí es una imposición, sobre todo en el caso de Euskal Herria un lugar que nos han impuesto, que no es natural y que nos lo han impuesto por la fuerza. Y se impone también a los migrantes. No tiene que haber fronteras para los migrantes, no solo para nosotros, y eso lo denunciaremos con regularidad. Y reivindicamos el derecho de moverse con libertad, es un derecho, y el derecho de elegir su país de residencia en Europa [...] Como euskaldunes no aceptamos la frontera.

[E15, una activista de Etorkinekin]

La frontera se cierra de nuevo, la danza de las luciérnagas se inicia de nuevo. Sintiendo que esa danza se da, necesariamente y de un modo innegociable, sin final.

7

LA SOLIDARIDAD QUE PERSISTE

Al danzar, la piel renuncia a su rol de cierre, de embalaje, abriéndose, sensiblemente, «ella da luz a volúmenes», que abren el cuerpo al mundo.

Marie Bardet, *Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*

Afirma bell hooks que «nuestro vivir depende de nuestra capacidad de conceptualizar alternativas, a menudo improvisando. Teorizar acerca de esta experiencia de manera estética y crítica constituye una agenda de la práctica cultural radical».⁵⁸ Así, desde la necesidad impostergable de encarar la trama de relaciones de poder y violencias que atraviesan los cuerpos componiendo regímenes de racismo y de diferencias de género, bell hooks nos habla de la necesidad de una apertura que requiere un ejercicio en el que se enhebra el conceptualizar y el hacer, un pensar-hacer que se abre a otros espacios: «este espacio de apertura radical es un margen, un profundo barranco. Situar allí es difícil, pero necesario. No es un lugar “seguro”. Siempre se corre un riesgo. Se necesita una comunidad de resistencia».⁵⁹

El margen no busca la marginalidad, el quedarse al margen y mucho menos quedarse sin margen. El margen es un hacer inquieto que se levanta, que inquiere, demanda, exige, problematiza aquello en lo que no se reconoce, aquello que se resulta intolerable. Pero no lo hace desde una posición asentada y protegida. El margen no está hecho, hay que construirlo, mantenerlo y cuidarlo, sin esquemas fijos e inalterables, manteniendo esa apertura por la que se desliza, siempre, el deseo de permane-

58 hooks, bell, *Afán. Raza, género y política cultural*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, p. 204.

59 Ibid.

cer, de ensanchar lo humano, de quebrar la precarización de la existencia.

En el margen, entre los márgenes, se lanza una apuesta que se fundamenta en la exigencia irrenunciable de esculpir un habitar pensado para resistir las violencias de la exclusión, para mantener un deseo, para ensayar un habitar que es siempre un habitar con y desde la diferencia. En el margen late una diversidad que no busca lo homogéneo. Tan solo el respeto a las diferencias, a una heterogeneidad que hay escudriñar, para que el peligro de la imposición no se materialice, para que la apertura que enriquece se mantenga, con todas las dificultades que eso comporta, porque el margen no es un espacio de placidez, es una tensión permanente que hay que mantener, perseverando e improvisando, siempre improvisando.

El margen dialoga con otros márgenes. Con la memoria de lo que se hizo, de lo que se intentó, con los fracasos que hubo, con esas resistencias que ya no están o que acaso han mutado en otros intentos, otros márgenes, que ahora se dan de otra forma, en otras geografías, con otros sujetos. El margen nunca es una isla aislada, es un fragmento de un archipiélago que muta en su composición interna, que altera su geografía mientras se resiste a desaparecer. El margen se busca para co-habitarlo, se elige «como sede de la resistencia, como lugar de apertura radical y de la posibilidad».⁶⁰ En última instancia, desde el margen, henchido de afectos, se quiere afectar, cambiar el modo en que se con-siente todo aquello que subyace a la producción de dolor, trazar caminos para sentir de otra forma, para hacerse sensibles a la insensibilidad, hacer de los afectos la materia sensible con la que trabajar y experimentar: afectar al mundo con otros afectos. Sentir y reivindicar la rabia, el coraje, la injusticia. Sentir la fuerza de todo ello para acercarnos a otros cuerpos y escuchar lo que ahí se siente, lo que se necesita, entrelazando, en coreografías precarias, fugaces, márgenes de apertura que no ahoguen, en los que se pueda respirar, en donde haya un aliento compartido entre los cuerpos.

Danzar desde los márgenes, abriéndolos, denunciando injusticias, carencias, hostigamientos. Abriéndose a otros sentires.

60 *Ibid*, p. 209.

Explorando los contornos que pueda tener una geografía humanizada. Seguir, pese a todo. Seguir desde y a pesar del cansancio. Seguir por y en(tre) los márgenes porque no hay otra opción. Porque fuera de esos márgenes hay una ventisca creciente de insensibilidad gélida.

Danzar como las luciérnagas para resignificar el mundo, para hacerlo más habitable, para abrir un devenir luciérnaga.

Ante las carencias institucionales

En un inicio, la activación de las redes de solidaridad no surge como respuesta a una atención insuficiente por parte de las instituciones. Surge, por el contrario, como consecuencia de lo que se entiende que es una inacción que deja completamente desatendidos a los cuerpos-frontera que comienzan a llegar. Surge en un vacío que hay que llenar en la ausencia de un cuidado institucional que pudiera habilitar espacios y dinámicas de acogida para quien transita por el territorio del País Vasco en su camino hacia diferentes lugares de Francia o del norte de Europa. Aparece, entonces, para llenar ese vacío, para habitarlo y para hacerlo habitable (aunque sea por un breve lapso de tiempo).

Yo creo que la red de acogida no tendría que existir, pero en la medida en que las cosas no se hacen de otra manera o mientras no se hacen, eso lo tendremos que hacer.

[E10, un activista de Irungo Harrera Sarea]

La sensación de injusticia, como no podría ser de otra forma, y en consonancia con lo que ya ha se ha dicho en páginas anteriores, irrumpe aquí como el sustrato que explica una aparición que, en sí misma, no puede ser negociable. Porque no se puede no hacer nada, quedarse impasible, impávido.

No deberíamos de existir, porque no es justo que tengamos que existir.

[E5, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Y se existe para estar ahí, para salir al encuentro, porque si no, no hay nadie.

Es necesario que estemos, absolutamente necesarios. Aquí nadie les hace ninguna acogida.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Desde la constatación de que no se hace (apenas) nada, se cimienta, en última instancia, el surgimiento de ese entramado de gestos mínimos que componen una trama solidaria mecida entre la perplejidad (por la pasividad institucional) y la urgencia (por actuar).

Ojalá no hiciera falta que estuviéramos, ¡ojalá!... La acogida la hacemos nosotros cuando la tenían que hacer ellos, la institución... Cuando hay una migración aquí, qué menos que acogerles. Y además es que les necesitamos, necesitamos gente que trabaje [...] El sentirte con la impotencia de que alguien está machacado, está en la calle, con la impotencia de que las instituciones miran para otro lado... Que tú no puedes, eso es duro.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Las sensaciones que surgen en un inicio empiezan a dialogar con aquello que efectivamente se empieza a hacer, porque algo se hace, las instituciones reaccionan y se activan planes de contingencia para la atención humanitaria a las personas migrantes en tránsito. Y en esos planes, como el que pergeña el Gobierno Vasco en junio de 2019, se asume un discurso humanitario, y se asume, incluso, que «una respuesta adecuada ante esta realidad es una obligación en el derecho interno y europeo, y en el derecho internacional. Tiene una dimensión normativa. Tiene también una dimensión humanitaria, de ética democrática porque define la capacidad de solidaridad y civilización de una sociedad».⁶¹ Habría entonces un imperativo normativo y ético desde el que sustentar el ejercicio efectivo de la solidaridad sobre esas poblaciones leídas en clave de vulnerabilidad (en vano buscaríamos aquí la referencia a poblaciones precarizadas como huella de una lectura crítica de la trama que entreteje seguridad, neoliberalismo y colonialidad), y cuya presencia, además, se nos dirá que comporta «una vertiente de progreso» sustentada en cuestiones culturales, demográficas y de sostenimiento del modelo de bienestar.

61 El denominado Plan de Contingencia 2019 para la atención humanitaria a migrantes que llegan en tránsito a Euskadi, disponible en https://www.euskadi.eus/contenidos/informacion/documentos_paz_convivencia/es_def/adjuntos/plan%20contingencia%20cas.pdf

El lenguaje institucional habla desde ahí y desde ahí, en el marco de la conformación de la Mesa Interinstitucional de Coordinación para la Acogida Urgente de Personas Migrantes en Tránsito, activa «un sistema de albergues de acogida de emergencia», espacios en los que las personas migrantes que están yéndose pueden estar por un tiempo determinado en unos recursos institucionales en los que se les brinda la opción de descansar, de cargar los teléfonos móviles, de comer o dormir.⁶² Y también, se nos dice, la posibilidad, si fuera necesario, de coordinar ayuda sanitaria o asistencia específica a personas en situación de vulnerabilidad. Surgen, entonces, los espacios, la normativa que los regula y la previsión de escenarios diversos, con capacidad creciente de acogida, que habrían de activarse sucesivamente si la afluencia de las personas migrantes fuese en aumento. En esa trama de espacios aparecen, por ejemplo, centros educativos que se podrían habilitar parcialmente, el frontón de Hondarribia, el albergue de peregrinos de Irun y, sobre todo, por la trascendencia que tiene en la cotidianidad de todo lo que aquí se analiza el ya mencionado recurso de Hilanderas, gestionado por la Cruz Roja en Irun. Un recurso al que se le podría sumar, en caso de que fuera necesario como consecuencia de una mayor llegada de personas migrantes, otro centro habilitado más recientemente y al que se denomina Hilanderas II.

Más allá de las diferencias que ha habido entre los distintos actores institucionales que forman parte del plan de contingencia de acogida y que, en gran parte, pasan por las demandas en torno a una mayor previsión para gestionar mejor los momentos de mayor afluencia y por la petición de una mayor implicación por parte del Gobierno Vasco a la hora de habilitar espacios específicos para acoger a personas migrantes, podríamos convenir que, en ese ámbito institucional, existe una clara asunción de un discurso humanitario que demanda la necesidad de implicarse

62 En esa mesa se reúnen representantes institucionales del Gobierno de España y del Gobierno Vasco, así como de las tres diputaciones vascas, de los ayuntamientos de las tres capitales, de Eudel y del ayuntamiento de Irún. Por último, también están presentes la Cruz Roja, la policía autonómica vasca y asociaciones que trabajan en el ámbito de la cuestión migratoria como ACCEM Euskadi, Cáritas, CEAR o Zehar Errefuxiatuekin. Como Irungo Harrera Sarea no tiene entidad jurídica propia (al no haberse constituido formalmente como asociación) no está convocada a esta mesa interinstitucional.

en este tipo de situaciones. La exigencia de responder a las carencias que presentan las personas migrantes se ve envuelta así en una narrativa que antepone el carácter innegociable de los derechos humanos.

Vemos claro que tenemos una responsabilidad y sobre todo tenemos unos valores, valores humanitarios. Aquí estamos hablando de derechos humanos y de valores humanitarios y se necesita una respuesta humanitaria y esa es nuestra base para poner en marcha políticas.

[E20, director de Inmigración del Gobierno Vasco]

Junto a ello, aun cuando el Gobierno Vasco no posee competencias en todo aquello que tiene que ver con la gestión de las políticas estrictamente fronterizas, se acomete igualmente una denuncia del sustrato racista que está detrás del cierre de fronteras realizado por Francia invocando una amenaza que se proyecta en los cuerpos-frontera racializados.

Nosotros hacemos también nuestro trabajo de incidencia política para denunciar unos comportamientos. El último año y sobre todo los últimos meses, de forma reiterada, hemos denunciado, sin pelos en la lengua, la política que Francia está haciendo en la frontera. Yo mismo he denunciado a menudo que la policía francesa en los últimos meses está haciendo controles racistas y eso lo estoy diciendo con todas las letras y con todas las consecuencias. Y eso es una forma de hacer incidencia política y aprovechamos esos espacios para denunciar eso. Francia no está respetando el espacio Schengen y eso también denunciamos, las excusas empleadas para justificar eso.

[E20, director de Inmigración del Gobierno Vasco]

Es así que, desde ese acercamiento discursivo que imbrica el respeto de los derechos humanos y la denuncia de un hostigamiento racista, se exige que en la movilidad de las personas migrantes se cumplan unos criterios de seguridad —esa imagen tantas veces invocada del corredor humanitario—, y de dignidad que socaven, al menos durante el margen de tiempo que tiene lugar en el cruce durante el País Vasco, la precarización de la existencia que impone la política fronteriza con su rostro multiforme de exclusiones. La necesidad de humanizar y de personalizar al cuerpo que arrastra las fronteras irrumpe aquí de nuevo.

Las personas que atendemos no son números, no son palito, palito, palito y cuando acaba el día... Una cifra, no. Las personas que atendemos tienen nombre y apellido, traen una mochila impresionante y tenemos

que cuidar los servicios que prestamos. Yo siempre digo que tiene que ser un servicio digno. No estamos delante de un palito, palito, palito.

[E20, director de Inmigración del Gobierno Vasco]

Sin embargo, a pesar de este discurso y de la habilitación de espacios que pueden ser utilizados por esas personas que están pasando por nuestras geografías, persiste una sensación extendida de falta efectiva de implicación, como si el planteamiento humanitario fuera algo que se propaga en lo discursivo sin llegar a tener la implicación real y efectiva que la situación requiere.

La respuesta institucional me parece muy templada, si no fría. El discurso está bien, hay un buen discurso de que todos somos humanos, que tienen que poder pasar, al menos a nivel de Gobierno Vasco, pero es un discurso político, luego en la realidad no se está trabajando de una manera clara y franca porque se pueda hacer. [...] Tendré que asumir que eso es la política y que cada uno está para defender su frontera y que aquí vamos a ayudar mucho a los migrantes para que sigan. Unos locales donde ducharse y tal, pero que sigan, que sigan, que aquí no se queden.

[E7, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Ciertamente, uno de los elementos que más reticencias ha tenido y en torno al cual se ve el desfase entre el discurso y la práctica es el recurso de Hilanderas gestionado por la Cruz Roja. Ello se puede visualizar claramente en un doble plano. En primer lugar, la llegada al recurso de Hilanderas es muy problemática para las personas migrantes si no fuera por la presencia de las redes de acogida. Son ellas, como ya vimos, las que esperan en la parada de autobús y las que trasladan a las personas migrantes al recurso en sus coches particulares. Son ellas las que han ubicado ese panel informativo y las que han marcado sobre el suelo unas huellas que siguiéndolas conducen a Hilanderas. Si nada de eso estuviera presente, para una persona que llegase a la estación de autobuses, la realidad con la que se encontraría, en términos de ayuda institucional, sería la de una situación de incertidumbre que tendría que ser autogestionada. No hay acogida, hay un centro ubicado a poco menos de dos kilómetros, en una zona de pabellones industriales, que, curiosamente, no está señalizado en su exterior, con lo que ni el acceso ni la posibilidad misma de encontrarlo es sencilla.

En un segundo plano, está la posibilidad misma de acceder al recurso, una cuestión ésta, llena de controversia, toda vez que no está estipulado de una forma clara y pública cuáles habrían de ser los requisitos a cumplir para tener acceso al recurso. En consecuencia, esos requisitos van emergiendo en la argumentación que se aduce para rechazar a una persona: si una persona lleva más de 1 año en España no puede acceder porque se entiende que no está en tránsito (aunque puede haber residido durante un período determinado y decidir, en un momento dado, que quiere continuar su desplazamiento hacia Francia); también tienen prohibido el acceso los llamados dublinados (personas que habían pedido el asilo en España y que han sido devueltos desde otros estados europeos tras haber abandonado España), o los que no tienen ningún tipo de documentación que los identifique. Y reiterar, por último, que el período máximo de utilización, salvo excepciones, es de tres días. La racionalidad institucional esgrime sus criterios y acomete así una cerrazón que puede negar el acceso, aun habiendo plazas, a quien carece de los requisitos contemplados.

Un recurso que gestiona una población en movimiento, que carece de lazos con la red de acogida de Irún, que cuando permite la entrada recaba la información contenida en la documentación que se pide, que permite ducharse, ofrece literas para dormir, con una habitación separada para mujeres y niños, que ofrece comida y ropa. Gestión burocrática de las personas migrantes que llegan y se van.

La sensación dentro es de un albergue juvenil, chavales muy jóvenes, muchos no tienen 18 años, pero hacen como que sí. Son jóvenes que están allí con la música, con los videos de YouTube. El servicio que da el albergue es que te deja dormir allí, te da las comidas y poco más. No hay un contacto tipo, vamos a intentar hacerte un acompañamiento, somos trabajadores sociales. Nada. En realidad, es un servicio de emergencia, que tengan para dormir y poco más.

[E39, exvoluntaria de Cruz Roja]

Los criterios de eficiencia, sobre la base de una ayuda humanitaria que tiene sus propias exclusiones, se imponen.

Gurutze Gorria es una empresa y funciona como tal.

[E39, exvoluntaria de Cruz Roja]

El espacio de Hilanderas se convierte así en piedra fundamental de un «corredor humanitario» al que es difícil acceder, que no se localiza fácilmente, un lugar en el que se puede negar el acceso y en donde su cometido fundamental es habilitar, para los que tienen acceso, la posibilidad de una estancia restringida temporalmente en la que se puede descansar y comer. El «corredor humanitario» puede estar jalonado por este tipo de espacios que cumplen una función instrumental pero que no abren la posibilidad de articular una geografía humanizada y humanizante.

La Cruz Roja no transmite nada en cuanto a derechos, nada. Y no se trata solo de dejarles dormir y darles de comer.

[E4, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Ahí surge una tensión que atraviesa al hacer solidario, el hacer algo que tendría que realizarse desde un ámbito institucional. Hacer lo que no se está haciendo. Solucionar, en lo que se puede, una problemática que, en los primeros años fundamentalmente, estaba quedando desatendida.

Porque todos hemos tenido en algunos momentos a migrantes en nuestras casas y más de una vez y cuando hace frío o cuando llueve lo seguiremos haciendo, pero la situación de todos no es la misma... Pero si nosotros les cogemos, para el ayuntamiento o para la Cruz Roja el asunto se arregla. Si cayéramos siempre en la labor de asistencialismo perderíamos la parte de la denuncia. Nosotros no queremos ver a los migrantes en la calle, por la noche, y trataremos de hacer algo, pero si no se ven, el problema tampoco se ve.

[E10, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Un hacer impulsado por el deseo de justicia pero, sabiendo como se sabe, que esa ayuda facilita en última instancia la tibia respuesta institucional. Seguir ayudando desde ahí, siendo conscientes de esa ambivalencia, reproduciéndola, conviviendo con ella.

Al otro lado, en Iparralde, en el espacio de la batida que despliega el hostigamiento policial, las personas migrantes se encontrarán con otras redes de apoyo que salen al encuentro, que llevan, que acompañan, que abren otros espacios de hospitalidad fugaz. Y junto a eso nos encontramos la implicación de algunos ayuntamientos como Urruña, Sara o Biriatu (algo que a nivel local establece una diferencia con otros espacios fronterizos de Francia en los que la implicación ha sido menor), en

donde con diferentes niveles de compromiso, dibujan un campo de actuación que se niega a reproducir esa atmósfera de hostigamiento. Destaca ahí la labor del ayuntamiento de Urruña, con un compromiso explícito y público.

Decidimos que a los migrantes que pasaban por aquí hacerles una acogida en este ayuntamiento, en la sede del centro social del ayuntamiento que está al lado, para que tuvieran una pausa, darles de comer, de beber [...] No podíamos estar sin hacer nada, sin decir nada. No era aceptable para nosotros ver que unas personas alejándose de la miseria o de la guerra perdían la vida en el camino, eso no era aceptable. Eso ha influido mucho en nuestra decisión.

[E50, alcalde de Urruña]

Abrir un espacio municipal, comunicarlo, explicitar políticamente la imposibilidad de quedarse sin hacer nada, la necesidad ético-política de ofrecer, mientras sea necesario, un lugar de descanso a quien está de paso esquivando la batida. Así, el ayuntamiento de Urruña se convierte en una referencia fundamental en esta geografía, haciendo algo que en otros municipios también se facilita, pero sin que tenga esa notoriedad pública, haciendo algo que circula por el rumor fronterizo.

Después, tras esa geografía de la batida, alejándose de la línea fronteriza en donde el control policial es más intenso, se llega a Baiona, a Pausa, ese centro que emerge de una forma un tanto incomprensible en un contexto de hostigamiento policial, un espacio que parece sustraído del contexto geográfico político en el que se está inmerso.

Y otra cosa que no entiendo es que hasta Baiona hay un hostigamiento total y una vez que se llega a Baiona allí hay una protección. Entrar en Pausa, ¿eso qué legalidad lo explica? Yo no entiendo esa situación [...] Y después de eso se termina ese tipo de riesgo, luego empiezan otro tipo de riesgos y un modo de vida relacionado con los imprevistos enormes de un sin papeles.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

En el origen de Pausa encontramos, de nuevo, una situación que presenta similitudes con lo que sucedió en Irun en el verano de 2018. Una llegada importante de personas migrantes que se concentran en la estación de autobuses de Baiona, el encuentro con los cuerpos-frontera que activa solidaridades que se acercan, que suministran comida, información sobre cómo se

guir, a veces se ofrece alojamiento. Esa hospitalidad fugaz que alivia el sufrimiento, que ayuda a hacer habitables los espacios para quien lleva a cuestas la carga de la frontera. Y en ese contexto que también suscita recelos, rechazos, quejas de ciudadanos que se inquietan por esos cuerpos que están ahí, agolpándose en una ciudad turística, el ayuntamiento decide movilizarse y habilitar un espacio en el que los cuerpos-frontera pueden quedarse por un tiempo limitado. El centro Pausa emerge entre la solidaridad, el recelo y la decisión municipal de que algo hay que hacer. En un primer momento se hará uso de un local perteneciente a la Comunidad de Aglomeración del País Vasco y, más tarde, en noviembre de 2018, el centro se trasladará a unas antiguas instalaciones militares ubicadas a las orillas del río Adur, cerca de la estación de tren.⁶³



Ignacio Mendiola

Irrumpe de nuevo, atravesando el discurso, una retórica humanitaria que legitima aquello que se hace.

63 El centro de Pausa puede acoger a 150 personas. Según se me transmite en la entrevista realizada en el ayuntamiento de Baiona, en los inicios hubo una ocupación mucho más intensa del centro y a mediados de 2022 su ocupación osciló en torno a las 50 personas migrantes cada día. El ayuntamiento de Baiona no ha comunicado de forma oficial los datos de ocupación de Pausa desde su creación.

El alcalde decidió hacer una acción pública, del ayuntamiento, para responder a lo que podríamos llamar los derechos humanos esenciales de toda persona humana. El primer objetivo fue humanitario, eso es la razón principal que puede explicar la creación del centro Pausa.

[E25, miembro del área de servicios del ayuntamiento de Baiona]

Un hacer que, en cualquier caso, no responde únicamente a lo que se establece desde el ayuntamiento. Existe ciertamente esa voluntad municipal de hacer algo y de habilitar un espacio, pero existe también la firme intención de colectivizar ese hacer en un plano institucional, de que aquello que se haga no sea algo que concierna únicamente al ayuntamiento de Baiona.

El ayuntamiento gestiona ahora totalmente Pausa pero la autoridad institucional que paga es la Comunidad de Aglomeración del País Vasco [Communauté d'Agglomération Pays Basque – Euskal Hirigune Elkargoa] porque no es una responsabilidad propia de la ciudad de Baiona y del ayuntamiento de Baiona, es una movilización y una voluntad humanitaria finalmente de todo el País Vasco. Eso es una decisión política fuerte del alcalde y presidente [de la mencionada Comunidad]. Decir que es una necesidad humanitaria de todo un territorio. Al principio una voluntad del ayuntamiento de Baiona y ahora una voluntad de todos los ayuntamientos que forman parte de la comunidad del País Vasco.

[E25, miembro del área de servicios del ayuntamiento de Baiona]

En ese colectivizar el hacer es necesario resaltar que, en el surgimiento de Pausa, en otoño de 2018, la gestión de su funcionamiento interno se hizo en colaboración con las asociaciones Atherbea y Diakité, algo que le confiere, en su propia cotidianeidad, una impronta marcada por la implicación personal de sus integrantes y por el deseo de proyectar un deseo de hospitalidad a la vivencia de ese espacio institucional. Pero eso ha sido también fuente de opiniones encontradas toda vez que, desde el plano institucional, se apuesta por un centro que está orientado únicamente al tránsito fugaz, de ahí la importancia que se le concede a poner un límite de tres días en la ocupación de Pausa (como si el nombre mismo recordase que lo importante es seguir y que estar ahí solo puede entenderse a modo de un descanso que no habría de revertir la movilidad en la que se está inmerso), pero desde el plano de las asociaciones se demanda también la pertinencia de establecer estancias más dilatadas en el tiempo porque en ese

tiempo que se abre puede irrumpir también la posibilidad misma de empezar a sondear el quedarse por esa geografía y que el tránsito se detenga allí donde ha surgido un contexto de hospitalidad.

En ese clima de disparidad de criterios en torno a cómo ha de gestionarse la hospitalidad y si debe haber condiciones efectivas que limiten el hecho mismo de ser hospitalario, progresivamente, se irán produciendo diferencias que se agravarán con un cambio en la dirección del centro. La decisión de conferir esta tarea a un ex-policía agravará esas tensiones que tendrán como consecuencia, en un primer momento, la salida de Atherbea en las labores de coordinación y gestión del funcionamiento interno de Pausa y, posteriormente, Diakité seguirá los mismos pasos a finales de 2020. Desde ese momento, el centro pasa a ser gestionado únicamente por el ayuntamiento, contando para ello con la financiación de Comunidad de Aglomeración del País Vasco. El clima de gestión empresarial se impone más allá de las sensaciones que generaban las dinámicas más participativas que favorecerían la presencia de los activistas pertenecientes a las asociaciones antes aludidas. La seguridad cobra importancia para justificar el ejercicio mismo de lo humanitario.

Ahora es una organización profesional y había necesidad de tener esa organización profesional por el tema de la seguridad. Hemos conocido dos incendios. Hay cosas muy sensibles, muy delicadas y con responsabilidades muy importantes después. Hoy podemos decir que es una organización profesional. El papel de las asociaciones sigue siendo importante, por ejemplo, la presión que pueden realizar para el tema de los menores, pero la gestión del centro, el funcionamiento diario de Pausa, es hoy una responsabilidad pública que toma el Alcalde.

[E25, miembro del área de servicios del ayuntamiento de Baiona]

La atención institucional, profesionalizada, se repliega sobre sí misma y se convierte en una suerte de isla.

El Estado francés conoce la voluntad del alcalde aquí en Baiona. El Estado francés no participa pero sabe, no da su apoyo, pero las cosas se desarrollan, los migrantes llegan a Pausa, les acogemos y toman los autobuses [...]. Pausa es como una isla. Intentamos desarrollar esos vínculos, con Irun sobre todo. Sí es un poco como una isla, es una buena imagen. Intercambiamos entre islas, se podría decir, pero para ir de una isla a otra hay una dificultad. Siguen llegando los migrantes, llegan, pero no tenemos derecho a hacer ninguna cosa de manera pública antes de

la entrada a Pausa. Así que la imagen de la isla es buena porque nuestra acción comienza justo cuando llegan a la puerta de Pausa. Intentamos desarrollar vínculos, pero en realidad y de manera efectiva, la acción del ayuntamiento y de la comunidad del País Vasco comienza cuando están cerca de Pausa, casi a la puerta y así podemos ayudarles.

[E25, miembro del área de servicios del ayuntamiento de Baiona]

A la puerta. Pero hay que llegar a esa puerta.

Y cuando esa gestión profesionalizada se impone, a ojos de algunos activistas al menos, irrumpe una atmósfera en la que asoma la frialdad que destila su funcionamiento interno.

Pero por lo menos han llegado ahí, pueden estar tres días, están seguros, no están por las cunetas, o pasando el Bidasoa, medio ahogados o que les pueda atropellar un coche o el tren. Luego es un barracón antiguo y no hay comodidad, no hay humanidad, te dan un número y eres un número. Según me han explicado, ha cambiado mucho y no hay, como antes, una acogida cálida, humana, para tranquilizarte, explicar, atenderte si tienes alguna enfermedad...será algo bastante frío... Pero por lo menos están en el sitio que quieren, luego ya, desde ahí, es su última etapa, París, Niza, Marsella.

[E26, miembro de Bidasoa Etorkekin]

Pausa se mantiene así como el gran referente institucional de Iparralde al permitir, pese a las diferencias que ha habido en su gestión interna, la posibilidad de afianzar un espacio en el que, en principio, pueden estar por un período limitado de tres días las personas que están huyendo. Un espacio que está al margen del discurso hegemónico del Estado francés y que, por eso mismo, por esa decisión de mantenerse sustrayéndose del contexto político y policial, el centro de Pausa no solo designa un tiempo de descanso acotado que no puede alargarse salvo casos excepcionales, sino también un espacio acotado carente de lazos con otros espacios que están ya más allá de Baiona. Pausa irrumpe como acotamiento espacio-temporal, una isla que, sin embargo, está inevitablemente ligada, desde su anclaje institucional, al quehacer solidario que atraviesa la geografía fronteriza del Bidasoa. Allí se les lleva, ese es el objetivo fundamental. Las redes de solidaridad les acercan, les dejan. Después van a por más cuerpos-frontera. Las cámaras instaladas en el exterior del edificio de Pausa vigilan, rastrean su llegada. Las personas migrantes descansan en su interior. Me cuentan que no salen a pasear por Baiona: hay miedo a que pue-

dan ser interceptadas, se quedan allí, dentro, mejor no dejarse ver, descansar, reponer fuerzas, irse. Irse rápido.

La experiencia de la frontera les hace alejarse de la frontera.

[E18, miembro del área de servicios sociales del Ayuntamiento de Hendaia]

Pero también rondan las intermediaciones, aprovechando que muy cerca está el local de la asociación Diakité. Y también me cuentan, en los momentos en los que concluyo esta investigación, cuando el control policial es menos intenso, que hay personas migrantes que están volviendo a Baiona, posiblemente atraídas por la vivencia de una acogida que no han tenido en otros lugares. Pero la vuelta tampoco es fácil. Algunos están durmiendo en la calle. Algunos alargan la estancia en Pausa más allá del tiempo estipulado: otro semblante del rumor fronterizo que el discurso institucional no verbaliza.

Después, cuando se abandona Baiona, se cogerán unos autobuses que cambiaron su parada para no tener que ir caminando hasta allí, para que se pudieran coger muy cerca de Pausa.

La isla queda atrás. No es una isla pensada para quedarse, aunque eso se haya podido revertir últimamente para algunas personas. La hospitalidad se da con condiciones. Y la cuestión es, precisamente, el hecho de que tenga que haber condiciones, el modo en que se ejerce o puede llegar a ejercerse la hospitalidad. La posibilidad misma de que el empeño no esté concernido con la habilitación de corredores o pausas humanitarias, de que lo humanitario no se circunscriba a cauces acotados y prescritos, de que lo humanitario, en última instancia, esté atravesado por un deseo innegociable que esculpa cotidiana y colectivamente los cimientos de una geografía humanizada que, en cualquier caso, no será ajena al conflicto y la controversia.

La cuestión es, en definitiva, qué hacemos con las fronteras. No solo con la línea sino con las fronteras que se propagan por los espacios y los cuerpos. En el margen, desde el margen, la geografía humanizada es la única geografía por la que cabe movilizarse. Por ahí se teje la danza. Intentando superar las carencias que se detectan en el marco institucional. Intentando resistir, también, al hostigamiento policial.

Pese al hostigamiento policial

La batida policial, lo sabemos ya, no tiende a discriminar. Rastrea los espacios para detectar cuerpos susceptibles de ser expulsados. En su empeño por encontrar esos cuerpos, para que esos cuerpos estén aislados, sustraídos de contextos en los que pudieran tener una acogida, la batida policial no se proyectará únicamente sobre los cuerpos-frontera sino también sobre aquellos otros cuerpos que se acercan para ayudar, para que el cuerpo-frontera no este solo, para que pueda seguir con un mínimo de dignidad. El ser-centinela ha detectado ya a esos cuerpos solidarizados que se movilizan, que han decidido que no van a ser meros observadores de este teatro securitario de insensibilidad banalizada. Y comienza a actuar de formas diversas para desactivarlos, para que en la batida tan solo nos encontremos al cazador y la presa, y para ello empleará técnicas diversas, con distintos gradientes de intensidad.

En la presentación de esta dramaturgia del hostigamiento que criminaliza la solidaridad, podríamos distinguir cinco niveles de actuación que, en su entrecruzamiento, afianzan el intento por apuntalar una atmósfera de miedo en donde la solidaridad se repliegue sobre sí misma.

A modo de una lógica sinérgica que se puede presentar con un nivel creciente de intensidad, podríamos aludir, en un primer nivel, a los movimientos del ser-centinela para intentar recabar información, movimientos acaso puntuales, pero significativos en sí mismos. Ejemplo de ello es la acción de la que me hablan por medio de la cual la policía municipal de Hendaia entra en un local de esa localidad y recoge la información ahí disponible relativa a nombres y números de teléfonos de activistas a los que se puede llamar cuando se ven a personas migrantes con el fin de comunicarles dónde están y que alguien pueda ir a buscarlos. El hacer-centinela ha hecho acto de presencia, inspecciona, obtiene lo que quería; el hacer-solidario se sabe señalado, identificado. La atmósfera securitaria ya se respira.

En un segundo nivel nos encontramos con actuaciones concretas que pasan por la intercepción de vehículos en las carreteras cuando se detecta que los activistas (y que a veces pueden ser vecinos de la zona que lo hacen de un modo meramente individual, sin pertenecer a las redes que se van

organizando) están llevando a personas migrantes. En esta circunstancia se produce un apercibimiento verbal a través del cual se advierte que se está cometiendo un delito y que si se vuelve a encontrar a esa persona realizando la misma actividad se abrirán diligencias policiales que pueden tener un recorrido penal.

Me paró la policía, me dijo que lo que hacía era ilegal, que se iban a quedar con la matrícula del coche, que se iban a quedar con mi nombre y que lo que yo había hecho estaba mal.

[E27, miembro de Bidasoa Etorkinekin]

En un tercer nivel, nos encontramos que la persona activista que llevaba a migrantes en su coche ya no es solo apercibida verbalmente sino que se la traslada a una comisaría. De nuevo, se les advierte que están haciendo algo ilegal, que eso no se puede hacer, no se puede ayudar a quien huye, no se puede ser solidario. Eso puede tener consecuencias. El deseo de proyectar miedo sobrevuela sin reparos la atmósfera del Bidasoa. Ese miedo que quiere paralizar.

Intentan incriminarte y también presionando quieren meter miedo para que lo dejemos, pero ellos saben que así no se para [...] Yo no soy traficante, lo he hecho por solidaridad, les quería proteger y punto, no hay más. Y ellos lo intentaban, [la policía] «dónde tienes el dinero», «vamos a poner patas arriba la furgoneta», «vamos a buscar el dinero». Y con eso intentaban meter miedo.

[E26, miembro de Bidasoa Etorkinekin]

El ser-centinela, en el intento por afianzar su postura, deja de preguntar y lee: hay una ley que lo estipula y lo recoge claramente en su articulado. La ley escrita, vigente: la fuerza de la ley. Y se les lee el artículo L823-1 del Código sobre entrada y residencia de extranjeros y derecho de asilo —la ya mencionada CESEDA— allí donde dice: «A reserva de las excepciones previstas en el artículo L. 823-9, toda persona que facilite o intente facilitar, mediante ayuda directa o indirecta, la entrada, la circulación o la estancia irregulares de un extranjero en Francia será castigada con cinco años de prisión y multa de 30 000 euros. Las disposiciones de este artículo se aplican incluso cuando los hechos son cometidos por una persona en el territorio de otro Estado parte en el Acuerdo de Schengen firmado el 19 de junio de 1990». El ser-centinela muestra sus armas, lo que le puede hacer al ser-solidario. Y ahí queda la

amenaza impregnando el ambiente, haciéndose parte de la geografía sensitiva que recorre la frontera del Bidasoa: el miedo (de lo que te puede pasar). Pero no se leen esas excepciones a las que alude el artículo citado, allí donde, un poco más abajo, el artículo L. 823-9 dice, y lo dice claramente, que «el hecho de ayudar a un extranjero a desplazarse o residir ilegalmente no puede dar lugar a persecución penal en virtud de los artículos L. 823-1 o L. 823-2 si es cometido por [...] cualquier persona física o jurídica cuando el acto imputado al extranjero no haya dado lugar a ninguna contrapartida directa o indirecta y haya consistido en proporcionar asesoramiento o apoyo jurídico, lingüístico o social, o cualquier otra asistencia prestada con fines exclusivamente humanitarios». El ser-centinela, entonces, muestra sus armas, pero oculta aquello que podría desactivar a esas mismas armas: juega con la norma para generar sensaciones, para que el miedo se pose en la piel. En este nivel de hostigamiento policial, en consecuencia, lo que se establece es ya la comunicación verbal de que se ha cometido un delito y, junto a ello, en ocasiones se le hace firmar a la persona retenida un documento en el que se indica que si vuelve a reincidir se abrirá un procedimiento en su contra.

En el cuarto nivel nos encontramos con que a la situación referida anteriormente se le añade el quedar detenido en dependencias policiales hasta un período máximo de 24 horas en el que junto a la verificación de la identidad se pueden hacer las indagaciones que se consideren pertinentes. Asimismo, y en una fase posterior, se puede hacer efectivo el traslado al ministerio fiscal de la petición para iniciar una investigación que pudiera llegar a enjuiciar a la persona detenida. No obstante, cabe afirmar que, hasta el momento, todas las causas remitidas a la fiscalía por estos motivos no han dado lugar a procesos judiciales.

Por último, y en un quinto nivel, habría que hacer alusión a una situación específica, que solo se ha producido en una ocasión, pero que es en sí misma significativa: la apertura de un proceso de investigación policial a un activista que conllevó un seguimiento de su actividad durante casi nueve meses a través de la intervención de su teléfono móvil y de la instalación de una baliza de geolocalización en su coche. Este seguimiento permitió tener acceso a todas sus comunicaciones y movimientos vinculados con la recogida de personas migrantes. Después de esos casi nueve

meses de seguimiento, un día cualquiera, llevando a personas migrantes, se detiene al activista y se le traslada a comisaría, donde permanece incomunicado durante casi un día sin poder contactar con su familia. Allí está, sabiendo, como saben todos los activistas, y centinelas, que allí no hay ilegalidad, que hay un deber solidario que les impulsa, que pueden estar tranquilos. Pero no siempre se está tranquilo cuando se está obligado a tener que sentir el hacer-centinela, cuando la batida se ha consumado contigo.

Está permitido; yo creo que es un deber, pero está permitido. No pueden hacer nada contra mi persona. Si no hay nada de pago no pueden hacer nada. En este sentido estaba tranquilo. En el arresto no tanto por la agresividad que tuvieron. Cuando salí del coche me sentí con las piernas un poco flojas, no me sentía bien. Luego pasé toda la noche. Me arrestaron a las 5 de la tarde hasta el día siguiente a las 15:30. Y pasé toda la noche en comisaría y es un momento que no es muy agradable. No tienes nada, no sabes la hora. No puedes dormir... Tenía frío.

[E38, miembro de Bidasoa Etorkekin]

Asimismo, como parte de esa operación, de madrugada, quebrando la tranquilidad de la noche de Urruña, se detiene a dos familiares suyos mediante un aparatoso despliegue policial que es, sin duda, parte constitutiva de las sensaciones que se quieren generar. La atmósfera de miedo, de nuevo, atravesando la geografía y los cuerpos.

Es algo organizado para dar miedo a la gente, para crear una atmósfera, también para decir que hacen algo, para la política a nivel nacional, que no hay que ayudar, que es un crimen, que es peligroso. Para la gente que nos conoce es increíble, pero para la gente que no nos conoce... Hay algo, quizás no es mucho, pero han hecho algo, pero no hemos hecho nada que no se pueda hacer.

[E38, un activista de Bidasoa Etorkekin]

En este caso, como en las situaciones aludidas anteriormente, no ha habido de momento repercusión judicial alguna.⁶⁴

64 En los últimos días de la finalización de este libro, el 2 de octubre de 2024, siete activistas que tuvieron relación con la acción de desobediencia civil llevada a cabo cuando la Korrika pasó de Irún a Hendaia, fueron llamados a declarar en la comisaría de Hendaia. Como ya se mencionó anteriormente, el objeto de la acción fue denunciar el control fronterizo y ayudar a pasar la frontera a algunas personas migrantes. Tras estar retenidos durante unas horas en comisaría quedaron puestos en libertad, pero con una citación judicial para personarse el 28 de enero en el juzgado de Baiona. El inicio de un proceso judicial por pertenecer a una banda organizada de tráfico de

Pero tiene otro tipo de repercusiones que afectan a la propia dinámica del ejercicio de la hospitalidad. A las redes de solidaridad se les está comunicando, de formas diversas, que están en medio de una batida: el hacer-centinela, en sus movimientos en y más allá de la línea fronteriza, también persigue al activista, también este, por extraño que pudiera parecer en un primer momento, se convierte en su presa. La persona blanca, ciudadana acreditada, se ve sometida al hostigamiento de la batida. La caza se expande. No tanto porque esa persona sea en sí misma una amenaza sino porque se ha coaligado con la amenaza misma. Y el ser-centinela, con la insensibilidad que ha interiorizado, lo que quiere es el cuerpo migrante individualizado, aislado, solo, carente de vínculos que dignifiquen el modo en que recorre los caminos, sustraído de una red de relaciones que dificulten la caza, que la entorpezcan, que permita que el cuerpo racializado pueda seguir y pasar de largo.

Pero pese al hostigamiento, sabiendo que se está en el centro mismo del teatro fronterizo que exhibe seguridad e insensibilidad, las redes solidarias se mantienen, perseveran, confrontándose a la atmósfera de miedo que se quiere crear para desactivar el gesto ético-político que se da de un modo incondicional, como despliegue mismo del querer ayudar. Y ese miedo, del que ya hemos hablado, impregna la atmósfera que se respira, como si fuera un barniz que impregna el espacio habitado, desmovilizando a algunas personas que quieren esquivar la posibilidad de la detención, el ser objeto del hostigamiento desplegado por el ser-centinela. El pensar que eso puede (volver a) pasarte. Pensar que el hacer-centinela puede irrumpir en tu vida y quebrar, siquiera por unas horas, lo cotidiano, con las implicaciones laborales o de cuidados familiares que ello pudiera tener. Y eso sucede y, en determinadas circunstancias, eso paraliza.

Si un día tienes una cita o una cosa urgente, pues no vas a ayudar porque sabes que si te cogen no lo vas a poder hacer.

[E36, concejala de Biriatu]

personas constituiría, sin duda, una intensificación evidente de la criminalización de la solidaridad.

Algo que sucede en mayor medida cuando se piensa en la posibilidad de ayudarles a pasar la línea fronteriza, un aspecto este que, en sí mismo, independientemente de cómo se haga, sí está perseguido penalmente.

Y al mismo tiempo te pone en una contradicción, no les puedes ayudar, legalmente ya sabes que no puedes ayudar. ¿Dónde quieres ir? Te llevo en coche. La primera reacción es esa. ¿Necesitas ayuda? Pues te ayudo, pero no puedes, no puedes por la frontera. Ya sabes que hay unas normas y te arriesgas... Te pone delante de un espejo. Recuerda quién eres, dónde estás, qué privilegios tienes y mira para la gente que viene de fuera qué difícil es y para otros qué sencillo...

[E34, fotógrafo]

Pero ese miedo no logra desactivar por completo el hacer de la red, los movimientos fugaces, improvisados, los cuerpos acuerpándose, la continuidad de la danza.

Nos quieren dar miedo. No nos dan miedo. Quieren desbaratar nuestro tinglado. No lo van a hacer. Hay gente que sí tiene miedo y le decimos, pues dedícate a hacer otra cosa. En la asociación ya puedes hacer otra cosa. Pero no tienes que tener miedo, no hacemos nada ilegal.

[E42, miembro de Bidasoa Etorkinekin]

Entonces, la fuerza de la rabia politizada alienta igualmente la permanencia del ejercicio de esta hospitalidad fugaz.

Porque tengo conciencia política y porque sé lo que estoy haciendo y porqué lo hago, no siento ese miedo, pero a cualquier persona, si se le mete ese miedo, la desactiva. Entonces, la solidaridad humana la están desactivando por medio de la represión, y ahí tenemos algo que hacer y que combatir.

[E19, miembro de Bidasoa Etorkinekin]

Así, ese ejercicio de hospitalidad también tiene que lidiar con la presencia del hacer-centinela. Se puede combatir el miedo, pero hay ya un recelo, acaso la necesidad de ser más precavidos ante un hostigamiento policial que ha ido más allá de lo que acostumbraba. No se trata tanto de desactivarse, sino de cuidar más los pasos que se dan.⁶⁵ Y eso, en gran

65 En este sentido, y de cara a dar una serie de indicaciones a las personas que de un modo u otro ayudan a que las personas migrantes lleguen a Baiona, la red de solidaridad Bidasoa Etorkinekin publicó en su página web una guía en la que se recogen informaciones de diverso signo que tiene por objeto asesorar en el mantenimiento de la acción solidaria. Esa guía puede consultarse en el enlace <https://www.bidasoa-etorkinekin.org/>

medida, implica no incidir tanto en la coordinación transfronteriza de las redes de solidaridad, porque en esa coordinación, el ser-centinela puede buscar los rastros que muestren una actividad organizada para ayudar a personas ilegalizadas a pasar la frontera. En ese marco, el ser-centinela puede comenzar a tejer una acusación que, eventualmente, pudiera llegar a tener consecuencias penales que pasan por lo que se contempla en ese artículo que a menudo se les lee, ahí donde se habla de cinco años de prisión y multas de hasta 30 000 euros. Podríamos decir que la danza de las luciérnagas se reposiciona; reconfigura los espacios por los que se mueve. Se sigue danzando, pero ya se sabe que en la frontera hay tensiones que hay que saber esquivar. Y eso, acaso, puede dar lugar a otros movimientos que la danza previa no contemplaba.

Se incidirá, por tanto, y en la medida de lo posible, para que, en ese clima de hostigamiento policial, la persona migrante tenga la información suficiente para que pueda llegar por sus propios medios a Baiona. Se mantiene, lógicamente, esa red de solidaridad que puede llevar a las personas migrantes; persisten los avisos, la comunicación, el acercarse a ayudar, pero también el intento para que esa red esté ahí como posibilidad latente que no requiere explicitarse continuamente.

En todo este contexto, como parte integrante de la atmósfera que se respira y en la que se habita, habría que añadir, asimismo, que hay un matiz discursivo importante en el intento por ejercer la criminalización de la solidaridad. Un matiz por medio del cual, con diferentes intensidades, se intenta ubicar a esas redes solidarias en un plano amplio de tráfico de personas que, ciertamente, posee manifestaciones muy diversas. Prueba evidente de ello es que a algunas personas activistas llevadas a comisaría se les ha entregado un documento relativo a la custodia policial (el denominado *Billet de garde a vue*), en donde se detalla que se les ha retenido por «infracción de ayuda a la entrada, circulación o permanencia ilegal de extranjeros en Francia, cometido en banda organizada y participación en una asociación ilícita con el fin de cometer un delito».

La alusión al tráfico de personas, cuando es invocada desde lo securitario, se despliega en un doble marco de actuación por medio del cual, en un primer momento, se borra el hecho eviden-

te de que esas redes solo existen porque la frontera se ha cerrado: ese tráfico de personas, que también existe en el Bidasoa, es en gran parte una consecuencia de la vigilancia fronteriza anudada al deseo inquebrantable de querer pasar. Se va a pasar. La cuestión es solo determinar cómo se hará. Es evidente que el efecto más claro de este control es la elección de rutas más peligrosas que esquiven el hacer-centinela y, con ello, el aumento de la exposición a la muerte. Se sabe que eso sucede y se sabe también que eso acrecienta igualmente las condiciones de posibilidad para que surjan las redes que pasan personas cobrando para ello y se sabe, en consecuencia, que la seguridad produce aquello que dice combatir, porque para pasar cabe acogerse al riesgo de una ruta peligrosa o a las condiciones diversas que puedan imponer las redes que pasan personas. Desde ese sustrato, en un segundo momento de la argumentación securitaria, se intentará aludir a un magma indiferenciado en el que se diluyen los matices que de hecho existen. El mundo que surge en el hacer-pasar es, en sí mismo, profundamente heterogéneo: hay redes que existen porque quieren ayudar a pasar a los cuerpos-migrantes (y eso, en otros contextos, puede tener, lógicamente, un coste que permita mantener la infraestructura del pase), del mismo modo en que hay redes que se ensañan con esos cuerpos, precarizando hasta el extremo su existencia.

En esta zona fronteriza del Bidasoa en la que el contrabando y el pase de personas a un lado y otro de la frontera conforman el sustrato de una densa historia, el establecimiento de comparativas con el pasado (fundamentalmente referido a lo que ya se ha comentado en torno al cruce de migrantes portugueses) no puede extrañarnos.

Dentro de eso hay gente que lo hace bien, que hace su trabajo, y gente que lo hace mal, como en todo, y que roba y que abandona a las personas. Igual que ocurría en aquella época, que había gente que lo hacía bien y había gente que, igual que ahora, les dejaba perdidos al lado del río y la gente terminaba por ahogarse.

[E5, miembro de Irungo Harrera Sarea]

Aquí también surgen esas redes que merodean la frontera buscando cuerpos para pasarles. Me hablan de personas que se acercan a las afueras del dispositivo de la Cruz Roja en Irun, o que esperan en las intermediaciones del puente de la avenida.

Personas que buscan a los cuerpos-frontera para pasarles al otro lado.

Estuve en la estación con otros compañeros que venían de Madrid, todo el mundo pasaba porque había un grupo de mafia que cogía a los migrantes en el coche, siempre había grupos mafiosos.

[E48, migrante varón de Costa de Marfil]

Me hablan de migrantes a quienes les han llevado a Baiona por un precio muy reducido y me hablan de migrantes que les han dejado en Bera diciéndoles que ya están en Francia. En un extremo, por poner un ejemplo, leo que *El Diario Vasco* informa, el 9 de diciembre de 2022, que 11 personas han sido condenadas por un tribunal de Burdeos a penas de entre tres y cinco años por tráfico ilegal de migrantes realizado principalmente por el puerto navarro de Lizuniaga. Se informa de la existencia de una investigación llevada a cabo por la Policía de Fronteras francesa, que se inicia en verano de 2020, y por la que se estima que, entre junio de 2020 y octubre de 2021, entre 600 y 1300 migrantes fueron pasados al otro lado de la frontera. Una red con sede en Lisboa, compuesta por ciudadanos de origen pakistaní e indio, que exigía un pago de 450 euros por el traslado de Lisboa a París. Pero también me hablan, en el otro extremo, desde ese rumor que recorre lo fronterizo, de personas que no forman parte de una red consolidada; algunas de estas personas son migrantes ya asentados en la zona, en situación precaria, y que cobran por ayudar a otros migrantes a cruzar al otro lado de la frontera. Trabajo precario que posibilita el pasar sin ser una red que engaña o extorsiona. Pasantes que también han sido detenidos y sobre los que recae la posibilidad de imponer el castigo punitivo ya aludido.

El poder securitario, en consecuencia, se levanta desde un silencio constitutivo (persigue lo que su hacer desencadena) y borra las diferencias existentes en aquello que persigue (criminaliza todo aquello que ayude a pasar). El hacer-centinela rastrea las redes, las vigila, las hostiga, las nombra como una de los grandes causantes del sufrimiento que existe en la frontera, obviando así que esas redes solo existen porque hay un cierre de fronteras, que para pasar a veces se necesitan esas redes que, como todo, son heterogéneas, con formas de funcionamiento diversas, con modos diferenciados de relacionarse con los cuerpo-frontera que quieren pasar. El ser-centinela persigue y castiga aquello que

produce, sin importarle los matices, componiendo una atmósfera en la que se despliega para detectar el rastro de quien se acerca a la frontera de un modo no consentido.

Y ahí, en medio de la batida, respirando la atmósfera tóxica alentada por el discurso securitario criminalizador, el hacer solidario que ayuda a pasar y que se niega a asumir dócilmente la violencia fronteriza, persiste, convencido de lo que hace, extrañado de lo que la seguridad (nos) hace.

No tuve miedo, pero ¿dónde vivimos? ¿Esto es una democracia?
[E38, miembro de Bidasoa Etorkinekin]

Desde esa sorpresa, que no se repliega sobre sí misma, que se niega a quedarse contenida, paralizada, lo que se exige, por el contrario, alejándose del miedo securitario, es la expansión misma de la solidaridad.

Siempre digo que intentan criminalizar la solidaridad deteniéndonos. Nos siguen, nos presionan, nos quieren criminalizar, pero hay que hacer al revés: socializar la solidaridad. Es posible hacer más.
[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Expandir la solidaridad, abrirla, actuar. Reivindicar la necesidad y la belleza de la desobediencia cuando esta abre parcelas de humanidad.

Hay que socializar la solidaridad, hay que abrirla, darla, ya, las palabras sobran. El problema está aquí, la problemática está aquí. Actuar. Hay un nivel de desobediencia, ya que nos dicen que hay un delito y nosotras decimos que no es. Nos detendréis, nos diréis que hay un delito, pero no, para nosotras no es delito. Es un modo de desobediencia frente a ese artículo.
[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Trazar movimientos que esquivan la batida, pero no como si fuese una huida que busca camuflarse en la oscuridad para ocultar lo que hace: huir para no quedar paralizado, para poder seguir moviéndose, con precaución, sabiendo que pudiera haber peligros. Huir, proclamar que se está ayudando a huir, para continuar huyendo, para que esa huida se mantenga exponiendo lo que se hace, lo que se quiere hacer. Para que la huida sea un espacio afectivo dinámico que propicia el encuentro, allí donde se tocan la huida de la frontera y la huida de la seguridad. Exponer el deseo de un movimiento colectivo que entrelaza cuerpos, que

se resiste a la docilidad indigna del credo securitario. Huir de la seguridad para abrir la solidaridad. No para reivindicarla, sino para hacerla. Ya. Ahora.

La huida, el movimiento que se traza, salir (de nuevo) al encuentro, con todas las dificultades que tiene, con sus tensiones, y (volver a) acompañar. Trenzar una coreografía sintiente, atenta, respetuosa. Danzar, no dejar de danzar. Deseo de no dejar de danzar.

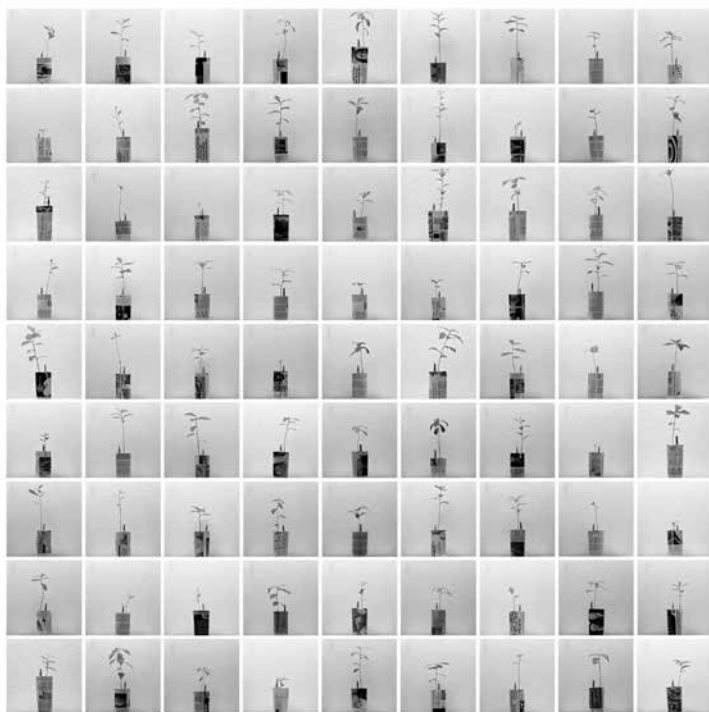
PARTE IV

CO-HABITAR LA FRONTERA

La danza del futuro sabe que las obras necesitan tiempo para desplegarse y adquirir significados y dimensiones que quizás no eran evidentes al principio.

Jaime Conde-Salazar, *La danza del futuro*

Cerca del Col de Ibardin, yendo por los collados que se aproximan hacia el monte Larrun, el fotógrafo Asier Gogortza, al que ya nos encontramos al hablar de la *mugadantza*, ha creado, de nuevo, sobre la misma línea fronteriza, un espacio con una sensibilidad en la que nos reconocemos. En un lugar en el que convergen varios caminos que provienen de ambos lados de la frontera, a modo de una encrucijada en la que se abren diferentes opciones para seguir caminando, Asier Gogortza interviene sobre el espacio para crear otra posibilidad. Una que no alude solo al pasar, a seguir recorriendo esos caminos, cuanto a la opción de detenerse y sumergirse en un espacio en donde la indeterminación de lo que ahí mismo pudiera acontecer está sujeto a una experimentación que carece de guiones y normas preestablecidas. Ese espacio que se crea atravesando la línea fronteriza, invitando a detener el caminar, a quedarse ahí, va emergiendo con lentitud, con el ritmo pausado que precisan las semillas de robles que Asier Gogortza ha recogido, plantado, cuidado y fotografiado.



Asier Gogortza

Cuando esos brotes comienzan a crecer, los plantará en torno a la frontera en forma de dos círculos contiguos. No son robles alineados, uno al lado del otro, a modo de una empalizada que habría de evocar la idea de una frontera impenetrable. Son, por el contrario, robles plantados alrededor de la frontera dejando una distancia entre ellos y, por tanto, se puede caminar en torno a ellos, rodearles, entrar en el espacio circular que se ha creado, permanecer en él, salir de él. El círculo está abierto. No tanto que se abra en un momento puntual sino que siempre está abierto porque lo que lo define es, precisamente, la apertura misma, la posibilidad que se (nos) da de entrar, de salir y de permanecer. La posibilidad, en consecuencia, de (pasar a) estar en ese círculo y de determinar, entre aquellos que ahí pudieran encontrarse, lo que cabría hacer en ese espacio, lo que pudiera

un encadenamiento de *mugarris* que son la huella material de conflictos pasados. El círculo contiene la línea, pero también la desborda, imagina movimientos, formas de acercarse, de ser habitado. Crea otro territorio que está por hacer, con los sentidos y significaciones que inauguren los que allá se encuentren. Y me gusta pensar ese espacio siendo surcado por la potencia fugaz de las luciérnagas, por una fuerza de vida que reivindica algo absolutamente innegociable como es la exigencia de humanidad.

Como si ese círculo, a su manera, estuviera pergeñando un espacio humanizado que pudiera expandirse, conectarse a otros círculos, a otras geografías que adquirirían formas diversas. Porque siempre hay que improvisar cuando rondando los círculos está el hacer-centinela. Porque la forma puede variar según los momentos, las coyunturas, las especificidades de los cuerpos que se encuentran en espacios diversos. Pero hay algo que no puede variar y es la rabia que despierta el despliegue de la injusticia, la contemplación recurrente de las heridas que deja la geografía fronteriza cuando es pasada por el tamiz de la seguridad. Lo que es innegociable es la potencia del deseo.

El círculo de robles está ahí, como ofrecimiento para ser habitado y experimentado. Ese círculo puede ser una metáfora, pero es también, a su manera, una invitación a hacer. Y quizás, desde su radical apertura, nos sugiere que ese hacer no pasa tanto por la eliminación de la frontera cuanto por la necesidad de horadarla, de atravesarla, incluso de abrazarla, de encontrarse ahí y de sentir conjuntamente aquello que viene de los diferentes caminos que ahí concurren. La frontera como zona de contacto: imaginar y hacer todo eso para, desde ahí, crear una geografía en la que encontrarnos.

8

LA PRÁCTICA ÉTICO-POLÍTICA DE LA ACOGIDA

La acogida es el esquema ético fundamental, que define los prolegómenos de toda ética futura. Y lo contrario es cierto: si no hay acogida, no puede haber ética.

Donatella di Cesare, *Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración*

La frontera, lo venimos repitiendo, es más una geografía que una línea; o es una geografía que contiene una línea. Una línea que se propaga de formas diversas dando lugar al caleidoscopio de lo fronterizo, a esas fronteras que contienen y exploran la posibilidad de exclusiones o desigualdades. El cuerpo-frontera ya sabe que esas fronteras lo persiguen y que la posibilidad de librarse de ellas acecha los contornos de un futuro más habitable al que no siempre se llega. Podemos, por ello, preguntarnos, por la frontera misma, por lo que la frontera significa para nosotros, por esa línea que está ahí, impertérrita, aunque no la veamos, aunque esté difuminada en un paisaje. Pero esa pregunta, en la singularidad que contiene, atesora ya muchas ramificaciones, tantas como las formas que pudiera adquirir y significar lo fronterizo.

Siempre pregunto por la frontera, por su significación, por los sentidos que despierta: ¿qué es para ti la frontera? Casi diría que es la pregunta que más me interesa porque, en cierta medida, contiene todo, condensa las preocupaciones que me incitaron a escribir estas páginas, un hilo del que tirar para recorrer la madeja de lo que significa vivir (junto a la frontera), pasar (a través de la frontera) y morir (en y por la frontera), un hilo que quizás nos lleve, en algún momento, en algún lugar, al conven-

cimiento de que el habitar es necesariamente un co-habitar (en torno a la frontera).

Habitar geografías atravesadas por lo colectivo, por entrecruzamientos dispares de cuerpos, por hábitos que nos abren a formas de hacer, pensar y sentir que, a menudo, reproducimos banalmente y que, eventualmente, problematizamos; habitar geografías atravesadas por mares, montañas, desiertos, planicies, ríos, desfiladeros, geografías en las que a veces la frontera deviene imperceptible y, a veces, irrumpe bajo la forma de barreras, verjas, muros, puestos fronterizos, patrullas de centinelas (in)móviles, dispositivos tecnológicos que rastrean el espacio buscando cuerpos-imágenes que se detectan en una pantalla. Estar ahí, sabiendo y experimentando que vivir es, antes que nada, estar, un estar en(tre) los espacios y en(tre) los cuerpos, sabiendo y experimentando que vivir es siempre, ineludiblemente, con-vivir, que vivir, en última instancia, es co-habitar.

En el Bidasoa tenemos una geografía fronteriza marcada, mayormente, por un río y por los puentes que lo atraviesan. Un puente sobre el río Bidasoa: acaso esa es la imagen fundamental que impera por esta frontera. Es importante no olvidar que aquí la frontera es un puente, un puente que se construye para conectar, para establecer un vínculo entre las dos orillas de un río que nunca es el mismo, que muta con las mareas, con los distintos caudales que lleva en cada momento. Un puente que tiene sus propias historias de tránsitos, de contrabandos, de gente que llega, que se va. El puente, esa estructura arquitectónica que permite salvar una distancia y acercar lo que permanecía desconexo, ofrece la posibilidad de pasar, habilita un paso que es ya, en sí mismo, una imbricación.

En la madeja fronteriza del Bidasoa tenemos puentes y tenemos el ejercicio diverso, complejo, del co-habitar. Es eso lo que hay que resolver, a lo que hay que darle forma, a lo que se le ha ido dando forma de modos muy diversos a lo largo del tiempo. Y es eso, ahora, aquí, en este continuo pasar que nos interpela, en ese encuentro que nos con-mociona (o no), que despierta distintos grados de (in)sensibilidad, lo que hay que encarar: el modo en que co-habítamos con los que llegan a este espacio en el que hay unos puentes, puentes que según quién seas se pueden (o

no) cruzar. La cuestión, en última instancia, es qué hacemos con esos puentes y la forma que les damos.

Siempre, decía, pregunto por la frontera y la respuesta, como el agua del río, llega de forma cambiante, a veces se responde de forma directa, rápida, a veces se toman meandros inesperados, a veces sirve para evocar otros tiempos. A veces cuesta responder. Aguado impaciente el momento de sacar la pregunta y me quedo en silencio, respetando los silencios que puedan surgir, inquieto, esperando la forma en la que irrumpirá la frontera.

A veces, la respuesta, en su simplicidad, posee una contundencia que es difícil rebatir.

También están ultrajando nuestro río, este río que ha sido de *joan-etorris* [de idas y vueltas], gente que baja, gente que sube, refugiados hacia arriba, refugiados hacia abajo. Y a mí eso que un puente se convierta en un muro... El puente es sinónimo de un nexo de unión, o un camino para unir o para entendernos y a mí me parece tan bestial que hayan construido una especie de muro en un río y en una montaña en la que se ha filtrado de todo. ¡Cuántos matrimonios mixtos hay a los dos lados de la frontera! ¡Cuánta gente ha sido recibida aquí después de la Guerra Civil! ¡Cuánta gente de aquí, o de más lejos, ha podido pasar y se ha instalado al otro lado! Aquí vivimos en una zona de tránsito y esto que pasa ahora ha pasado toda la vida y entonces por qué tenemos que cortar ese tránsito. Algunos pasan y siguen, otros pasan y se quedan... ¿Y qué?

[E42, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Este ensayo se escribe desde la exigencia innegociable a mantener ese ¿y qué?

La tensión (insoslayable) de la hospitalidad

En el inicio surge una red que se llama Irungo Harrera Sarea, una estructura reticular sin nodo central que hace la acogida, que demanda la necesidad de acoger. Aquí, acoger no tiene nada que ver con coger. Es el centinela el que coge, el que caza. La acogida es la práctica tensa, cambiante, incierta, en la que se desarrolla la hospitalidad. Todo, quizá, tiene que ver con la (posibilidad de la) hospitalidad. Con la forma que tenemos de entenderla, de practicarla, de imponer o no condiciones, en última instancia, de negarla, de negar la hospitalidad para abrir la puerta a la hostilidad. Todo se juega ahí: en el rostro de la hospitalidad.

Hay una hospitalidad que no quiere condiciones, no pregunta, deja entrar, habilita un espacio en nuestro espacio sin

utilizar esa arma verbal de lo securitario que es el interrogatorio. La hospitalidad incondicional no está, en consecuencia, sujeta a las peculiaridades de quien viene, ni al contexto en el cual tiene lugar esa llegada, porque no se admitirían elementos que habrían de venir a matizarla, a imponer criterios que son susceptibles de dar lugar a situaciones de mayor o menor exclusión.

No se puede establecer ninguna condición, no se puede condicionar la llegada de estas personas a nada, ni a nivel político, pero tampoco a nivel cultural. Para mí tiene que ser algo completamente abierto y que se siga construyendo. El tema de la hospitalidad es desde el nivel más grande de los estados hasta la gente que acoge en sus casas, hay muchísimas escalas. Tiene que ser un concepto muy abierto, sin requisitos, sin condiciones. No estamos legitimadas para imponer ese tipo de trabas, ni de cómo lleguen, ni de cómo quieran hacer su vida, tendremos que irnos adaptándonos todas, unos con otros. No es nada fácil, pero creo que debe ser así.

[E1, vecina de Irun]

El espacio se abre desde una exigencia ética que deviene irrenunciable: hay un derecho a venir, a moverse, a quedarse. Un derecho que, por otra parte, digámoslo al menos, aunque sea evidente, tan solo sería la democratización de la potestad que el sujeto occidental se ha conferido a sí mismo a lo largo de la modernidad. La hospitalidad incondicional asume ese requisito que tan solo se podría poner en cuestión si se comienzan a establecer mecanismos de exclusión, filtros que condensan relaciones de poder a través de las cuales se confieren, por ejemplo, tiempos pautados de residencia al extranjero o requisitos que hay que cumplir. El poder burocratizado siempre evalúa, clasifica, disecciona a quien llega: posicionamientos diversos como estrategia para quebrar la articulación de lo colectivo. Pero la hospitalidad incondicional no está ahí: asume la aceptabilidad radical de la posibilidad de la llegada, que la frontera no se convierta en un muro que establezca discriminaciones que permitan, llegado el caso, expulsar a quien ha llegado, a quien está llegando, al margen de sus condiciones contextuales.

Somos una tierra de acogida y el que llama a la puerta se le abre y se le dice: «entra». No se le pregunta de dónde viene, quién es, qué hace. «Entra y luego hablaremos, pero te ayudamos primero» [...] Los voluntarios de las asociaciones estamos en la acogida incondicional. Ellos [las instituciones] están más a nivel humanitario [...] Tienen derecho a moverse, a cambiar

de países. Es un derecho fundamental y por eso tenemos que hacer una acogida incondicional. Yo ni me hago la pregunta, necesitan ayuda y yo les ayudo. En lo que puedo.

[E12, una activista de Diakité]

No se presupone la desconfianza, el temor, la amenaza. Se asume, como algo irrenunciable, la libertad de movimiento. Y, con ello, que el otro que llega es un «otro» que podría ser yo en otras circunstancias. Se asume así la hondura de su humanidad, de su rostro, de sus derechos, de las circunstancias vitales que pudieran esculpir una vida precarizada que nos interpela pidiendo un espacio digno. Y se asume, en consecuencia, como criterio irrenunciable, al inicio mismo de la relación, que hay que otorgar un espacio, porque la negación de la posibilidad de llegar y entrar cimienta una grieta que es la herida fronteriza que se inscribe en la piel abierta al dolor.

Surge aquí, de nuevo, esa invocación recurrente a lo humano que ha atravesado esta reflexión desde el inicio mismo, la imposibilidad de desprenderse de esa pátina que afecta al discurso solidario, que lo atraviesa.

Somos todos seres humanos, basta con que nos juntemos para que veamos que no son terroristas ni gente peligrosa. Es normal que tengamos cierto temor a lo desconocido, cualquier tipo de desconocido, pero basta con relacionarse un poco para entender al otro y conocerle. Ves la persona humana en el otro.

[E29, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

El que llega atraviesa una frontera y atraviesa los espacios. Y eso, en su materialización efectiva, requiere abrir los espacios que ya estaban habitados y que ahora comienzan a co-habitarse con el cuerpo-frontera: rostros que se miran de frente, palabras que se intercambian. El que llega atraviesa los espacios y las dicotomías que asociábamos a esos espacios: lo público y lo privado, el adentro y el afuera. Ahí surge algo que hay que pensar y negociar. El cuerpo-frontera también nos puede atravesar o (re)configurar.

El amoldarse se tiene que dar de la forma más equilibrada posible, aquí hay una realidad social, política, pero luego cada persona que viene trae su mundo pequeño y entonces nosotros también nos tenemos que amoldar a eso y entonces las relaciones se pueden plantear de un modo más enriquecedor. Esto es fácil teorizarlo y difícil de llevarlo a la práctica pero creo que hay que crear lugares de encuentro. Y una vez que conoces

y se rompen algunas distancias las cosas son mucho más fáciles, pero mientras se mantenga esa distancia las cosas son muy complicadas. Necesitamos abrirnos y amoldarnos todos.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

Amoldarse, salirse del molde, crear nuevos moldes, revisar nuestros espacios, nuestros sentires. Abrirse, dejarse atravesar, salir con otra piel. No es fácil. La hospitalidad incondicional inaugura y (re)produce una geografía alentada por un deseo que puede quebrarse, o modificarse, en su ejercicio mismo. Porque no se trata solo de ayudar en momentos más o menos puntuales, de llevar a un sitio, de abrir el hogar, dar de comer, hospedar. Ese deseo de hospitalidad, inevitablemente, también está condicionado por el contexto en el que se está, con sus normativas laborales, residenciales, sanitarias, con los filtros que ahí ya se establecen, como si hubiera una malla burocrática que acecha a la hospitalidad oprimiéndola, recortándola, recordándola que siempre se habita un estado y que el estado impone sus normas.

El tema de la hospitalidad no es solamente una casa y comida, están también los papeles, los trámites. Me cuesta hacerlo para mí pero lo hago bien para otros. Me parece que todo el mundo que tiene alguien en su casa en estos colectivos que se han creado, desde 2017-2018, tiene que educarse jurídicamente y ayudar jurídicamente y la persona [migrante] a veces prefiere esto a una cama.

[E13, vecina de Baiona]

La hospitalidad se ejerce así en un ámbito público-privado que hay gestionar conjuntamente y en ese ejercicio, en su materialización misma, con la trama legal que le subyace, llegando desde diferentes caminos, asentándose en los espacios y dándoles formas, lo que vemos es que el encuentro fronterizo no es un asunto que se da entre iguales, aunque haya un deseo de igualdad que lo impulsa.

La hospitalidad va con el poder, lo queramos o no. Hay una desigualdad ahí.

[E13, vecina de Baiona]

Pensar la hospitalidad y practicarla es lidiar con una tensión acaso irreductible. Y es necesario ser consciente de ello en todo momento.

Una tensión que no alude solo a la posibilidad misma de venir y entrar, cuanto a lo que sucede cuando la puerta misma se abre para quien llega y el espacio que se ofrece es ya un espacio que pasa a estar co-habitado por una multiplicidad de personas. Ahí surge ya la cuestión, tensionada, de establecer límites para gestionar la con-vivencia, lo que se admite, la norma que asoma con sus requisitos, lo que no deviene permisible para quien ha abierto la puerta. La hospitalidad es un deseo que se transmuta en una práctica que hay que gestionar. Asoma así lo que el deseo de la hospitalidad incondicional debe reconocer en su propio ejercicio: la necesidad impostergradable de dirimir el modo en que se ha de con-vivir, el tener que amoldarse. Y, con ello, ineludiblemente, en la gestión de la con-vivencia irrumpe aquello que la alusión incondicionalidad no siempre enuncia: el ejercicio de unas relaciones de poder que afectan al modo en que se ha de co-habitar. Ciertamente ahí caben opciones diversas, concreciones contingentes en las que las relaciones de poder atraviesan los espacios y los cuerpos, los afectos, las distancias y las lejanías que se proyectan sobre esos cuerpos que llegan, que ya están, que (re)aparecen.

Una tensión que impregna la gestión vivencial de lo cotidiano y que, igualmente, en otro plano, se propaga por las restricciones y hostilidades que el hacer normativo-securitario impone sobre los cuerpos-frontera.

Ciertamente la hospitalidad no es unívoca, no siempre se da igual, la alientan diversos deseos e ideologías, formas diferenciadas de entender y sentir al que llega. La hospitalidad introduce una tensión que hay que resolver contingentemente. Y en esa tensión, que no se trata de erradicar cuanto de modular, irrumpe de nuevo la imagen de la puerta, pero dotada ya de otras significaciones.

Por ejemplo, en una casa. Yo me siento bastante anarquista, pero cuando quiero ser realista, me pregunto, ¿se la abro a cualquiera y cualquiera puede venir cuando quiera y hacer lo que sea en mi casa? No, no estoy de acuerdo, es mi casa. Yo puedo decidir quién entra y quién no, pero voy a ser flexible en eso. La acogida siempre que la pueda garantizar la garantizaré, pero el que entre en mi casa respetará mi casa. Si sucede así no hay problema. Eso tendría que pasar en los pueblos. Por eso, no estoy de acuerdo con la idea de No Border. En el corazón sí, pero no es tan realista,

ya que una casa en definitiva se tiene que gestionar con unas normas y hay que proteger el bienestar de una casa. Cuando intento ubicarme en esto lo que hago es pasar de la escala de un pueblo a la escala de la casa y ahí veo que me parece bien lo que digo. Es fácil decirlo para el pueblo y ¿para tu casa? Aplica luego lo que dices...

[E14, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

La puerta alude a la soberanía sobre el espacio propio, a lo que se puede hacer y a lo que no se deja hacer, a unos límites que no tienen por qué ser estables e inalterables, que pueden emerger de un modo cambiante, estableciendo un campo de posibilidad abierto en donde se resuelve el co-habitar.

Por supuesto que es un lugar de paso, también puede ser como una puerta, comparándolo con la casa, la frontera puede ser la puerta de nuestra casa y por eso también a veces hay ese discurso de fronteras no, deshacer las fronteras, paso libre. Todos podemos estar de acuerdo con eso, pero a todos nos gusta tener una puerta en nuestra casa. Conozco poca gente que vive en una casa sin puertas; no digo tanto que esa puerta esté cerrada para todos, pero la puerta la abres y cierras cuando quieres, es como un filtro y yo creo que las fronteras son un filtro. Puedes estar de acuerdo o no con ese filtro o con los criterios para abrir el filtro, pero está claro que la frontera es una cosa permeable.

[E34, fotógrafo]

La reivindicación de una puerta no es, sobra decirlo, la reivindicación de cualquier puerta, porque el otro que llega no es un cualquiera, es alguien que posee una herida y una trayectoria vital, alguien que no querría venir así, presentarse así, y la puerta debe dialogar con ese alguien, debe ser una puerta que se modula, que puede construirse con diferentes materiales. La figura de la puerta, no creo que deba entenderse a modo de una construcción arquitectónica rígida que impide el paso, porque remite, más bien, a una problemática que está atravesada por una tensión, quizás irresoluble, que es la que se deriva del hecho de la imposibilidad ética de negar la entrada, y, simultáneamente, la necesidad política de gestionar el modo en que se co-habita.

Porque, recordémoslo, se trata de la hospitalidad con el cuerpo-frontera que está huyendo, que viene con la experiencia de la huida auestas, incrustada en la piel, buscando un espacio en el que poder habitar dignamente. Se trata de eso: de entender la experiencia de la huida, las razones que la precipitan, el

modo en que se llega. No es otro cuerpo el que aquí llega, el que aquí nos interpela. Desde ahí nos confrontamos con la cuestión espinosa de la hospitalidad, con la forma que cabría dar, eventualmente, a esa puerta que, aquí en el Bidasoa, está sobre un puente. Por eso, y esto no se puede olvidar, la potencia ético-política de la hospitalidad, cuando se aferra al deseo de igualdad que la impulsa, no opera en el campo de actuación de una lógica de la piedad que descontextualiza a quien llega: el abstracto deber humano, carente de contexto sociohistórico, de ayudar al extranjero desde la complaciente inocencia blanca salvadora que borra todo aquello que está impregnando la llegada misma. Una piedad que se aferra a un sentimentalismo que soslaya el fondo colonial, securitario, neoliberal, que condiciona de un modo central, estructural, la producción y el desplazamiento del cuerpo-frontera.

Ciertamente, en esos puentes que están sobre el Bidasoa y en esos otros puentes que se tejen sobre la geografía fronteriza del Bidasoa, pueden existir a veces una lógica humanitaria de la piedad. A la danza de las luciérnagas se llega desde diferentes caminos, los cuerpos que ahí se encuentran poseen trayectorias diversas. Pero, la potencia de la danza, lo que la danza puede abrir en tanto que geografía humanizada, exige una denuncia política de lo que subyace a la producción política, económica, jurídica, militar, tecnológica y simbólica de la frontera que precariza los cuerpos. Por eso, desde el inicio mismo, aquí al migrante se le nombra como cuerpo-frontera, porque ha sido producido como una corporalidad atravesada por la herida de la frontera y eso demanda y exige una crítica irrenunciable. En la mirada de puentes tendidos por el Bidasoa se acoge, de formas diversas, al cuerpo-frontera. Pero desde ese fondo se recorta la potencia de una acogida impregnada de denuncia política.

Por eso, la hospitalidad puede ser también un dispositivo que quiere quebrar lo que subyace a la posibilidad del cuerpo-frontera y abre una espacialidad al margen de las restricciones excluyentes que instaura el poder estatal. Con la peculiaridad de que esa espacialidad hospitalaria que se teje en el Bidasoa está en gran parte dirigida a alguien que viene para irse. Y, por lo tanto, la hospitalidad se torna en un ejercicio de acoger a alguien que está de paso, pasando(nos). Una acogida en la huida: acoger

a quien quiere ir a otros lugares de Francia, de la Unión Europea, a quien quiere abandonar el espacio de la batida (aunque luego quizás tenga que experimentar otras batidas). Esa fugacidad acaso nos recuerda e impone la urgencia de actuar y nos muestra que, en la fugacidad de la huida, a su manera, también se co-habita, también se establecen unas formas específicas de abrir los espacios, de acercar el cuerpo, de ofrecer la casa para comer o descansar, el coche para trasladarse: hacer habitable la huida, dignificarla en la medida de lo posible.

Me di cuenta que esta gente estaba huyendo de una vida muy triste. De muchos países en guerra, chavales maltratados, huérfanos, que no tenían porvenir en su país y que llegaban aquí sin nada, sin dinero, con muy poca ropa, en una situación desesperada y entonces, naturalmente, tuve ganas de ayudarles. Los pocos días que iban a estar intentar darles lo que necesitaban en este momento muy difícil de su vida.

[E12, una activista de Diakité]

Un territorio dinámico y cambiante que no está marcado por la centralidad del hogar: una multiplicidad de gestos y espacios que abren, en un contexto de carencias institucionales, de hostigamiento policial, la posibilidad de ensayar la acogida. Con todas las tensiones que ahí pudieran darse. Pero esa tensión no puede esquivarse, es la resultante de una interpelación necesaria, de una con-moción que hay que pensar colectivamente.

En el ejercicio de la hospitalidad las puertas no acaban de irse. Pero esa puerta no es la gélida puerta de hierro enarbolada por la seguridad y su cohorte de centinelas. Es la puerta precaria que hay que reconstruir continuamente con quien llega, porque quien llega tiene derecho a llegar y a quedarse y con su llegada misma, con la resistencia que está en su llegar, ya nos está interpelando. Es la puerta que solo quiere dejar fuera lo inhumano.

Más allá de la integración

James Baldwin, desde su denuncia del racismo que recorre a la sociedad estadounidense contenida en *La próxima vez el fuego*, lo expresa con una contundencia difícilmente rebatible: «¿De verdad quiero que se me integre en una casa en llamas?». ⁶⁶ Integrarse ahí, donde la autocomplacencia occidental ha bañado

66 Baldwin, James, *La próxima vez el fuego*, Madrid, Capitán Swing, 2024, p. 71.

de civilización y progreso unas sociedades que se levantan sobre el fondo silenciado de una colonialidad que propaga violencias por los cuerpos y las geografías. Integrarse ahí, en ese campo de exclusiones, de vulneración de derechos. Integrarse ahí, como sujeto disciplinado, dócil, que reproduce una inmensa maquinaria de trabajo precarizado (in)formal. Pero ¿cómo te integras en una geografía atravesada por la batida? ¿En una geografía que contiene en su estructuración interna la posibilidad de lanzar la batida? O acaso, en el envés, preguntarnos cómo se integra la posibilidad de la batida en nuestras geografías. ¿Cómo incide en lo cotidiano? ¿Cómo la con-sentimos? O preguntarse, sin más, qué significa integrarse en un ordenamiento atravesado por relaciones de poder que producen recurrentemente posicionamientos jerarquizados, exclusiones, violencias simbólicas, materiales, crisis ecosociales. ¿De verdad es necesario seguir hablando de integración sin exponer el sesgo ideológico de este concepto? ¿Sin denunciar, como lúcidamente expone Louisa Yousfi en *Seguir siendo bárbaro*, que la integración es la lengua del imperio?

Sobre todo de ahí, también tenemos que huir. Del deseo funcionalista de la integración que quiere mantener lo que ya está vigente, con su orden, sus relaciones de poder, los posicionamientos que confiere a los cuerpos. En la integración está contenido el exhorto, más o menos indisimulado, que exige a quien llega que se amolde a lo ya existente, que ocupe el espacio que ahí se le reserva: intégrate o vete. Pero la hondura que abre el cuerpo-frontera no acaba de encajar en esa disyuntiva. Su presencia misma, el perseverar, pese a todo, en venir, a veces para quedarse, a veces para seguir pasando, abre una abertura que, si se mira con la radicalidad que exige, nos conmina a pensar más allá de esa disyuntiva que, en última instancia, se niega a afrontar la interpelación que ahí está latiendo. Asumir la interpelación en toda su radicalidad es ya comenzar a (re)pensar la (re)organización misma de la geografía que habitamos, es encarar la respuesta que hay que articular colectivamente ante la herida fronteriza que emana del abismo colonial y que asoma aquí, en el espacio habitado, en este espacio atravesado por las desigualdades que (re)produce un capitalismo racial.

Ahí está el deseo que impulsa a la sensación de injusticia: no tanto, o no solo la rabia que genera una situación considerada

injusta, no solo solucionar eso que nos golpea. Hay una exigencia mayor anidada a ese deseo: trabajar colectivamente para que la injusticia no pueda llegar a irrumpir, quebrar sus condiciones de posibilidad.

Asumir la interpelación supone precipitarse por una tensión que hay que encarar, asumiendo contradicciones, fracasos, posibilidades. Ensayar algo que no tiene una hoja de ruta pre-establecida. Experimentar cómo la vida no se da entre sujetos ya constituidos, que se relacionan manteniendo su posicionamiento, sino que la vida surge en el medio, en el «entre». Y eso, necesariamente, si se asume en su radicalidad, nos (tras)toca.

Más que integración hay que respetar. Entiendo que para poder vivir en una zona tienes que entender su cultura, intentar integrarte mínimamente a nivel cultural. No puedes hacer una pared allá donde estás. Tiene que haber una cierta ósmosis, una interrelación, un intercambio, pero respetando a cada uno en su cultura, mientras no interfiera en la vida y en la sociedad en la que estamos.... [...] Hay algo que puede ser rico en una relación con otro, pues aprovéchalo y el otro también aprovecha dónde estás.

[E7, una activista de Irungo Harrera Sarea]

El deseo de integrar enmascara las relaciones de poder que subyacen a esa cotidianidad presentándose como un orden natural que hay que respetar y mantener: ven, entra y acomódate en ese posicionamiento que te tenemos preparado. Puedes incluso mantener tu cultura y conferir un aura de interculturalidad a los espacios que habitas. No hay problema alguno con eso. El problema de la integración es otro: mantener el ordenamiento mismo.

Es muy selectivo lo que hay detrás de esa idea de integración. Cuando nos conviene les dejamos venir, como los latinoamericanos. Para hacer los trabajos, los cuidados que no queremos a esos les dejamos venir, pero a los otros, sobre todo los africanos, no. Hay una economía sumergida que nos conviene y ahí hay mucha gente metida. Las fronteras no están cerradas, las cierran y las abren, cuando les conviene las abren, venid, os necesitamos y a vosotros no. La integración no me gusta, hay que hacer una acogida, con unas condiciones dignas. Eso exige una conciencia, hacer un trabajo de conciencia y hacer una acogida con dignidad.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkekin]

De esto se trata, en última instancia, cuando aquí se reivindica la importancia innegociable del sentirse interpelado.

Sentir que el ordenamiento de lo social que rige la geografía que habitamos no puede mantenerse, sentir que el otro necesita y merece otros espacios, sentir que en el encuentro que ahí se suscita palpita algo que está por llegar y que acaso no sabemos (todavía) qué es porque exigirá en mayor o menor grado, cambiar la forma en que habitamos. Acaso hay que potenciar la escucha, escuchar lo que sentimos mientras les escuchamos, escuchar historias de larga duración que hablan de la imbricación letal entre el capitalismo, el colonialismo y la seguridad, escuchar historias de espacios que ya no se pueden habitar, escuchar historias del viaje hasta llegar aquí, escuchar historias concretas de sujetos concretos que nos miran. Abrir la escucha, como el *dantzari*, para abrir los espacios y los tiempos, para que la herida de la frontera se pueble de cuerpos que ya no creen en la seguridad, que sientan rabia cada vez que se la invoca como manto protector.

Primero tenemos que entender, su problemática, les tenemos que escuchar, qué quieren, qué piden, qué dificultades tienen. En los inicios hay que hacer un trabajo de escucha, de empatización. Ya sabemos que desde el primer día no se va a euskaldunizar o a aprender nuestras costumbres. Es normal... ¿Qué quieres? Es su identidad. Entonces se necesita una red amplia de acogida empática, que sepa escuchar. Si les escuchas y si te acercas, con las manos abiertas y sin ser muy normativo, diciendo que las normas son así etc... Es una cosa bidireccional.

[E26, un activista de Bidasoa Etorikinekin]

Co-habitar no es entrar en una placidez que resuelve tensiones. Es, por el contrario, asumir la tensión ineludible que irrumpe en el encuentro, constatar que algo ha cambiado y que no volverá a ser como antes, porque ya sabemos que el cuerpo-frontera no dejará de llegar, porque la fortificación militarizada, tecnologizada y externalizada de la frontera no impedirá que se persevere en llegar. Por eso el co-habitar no es una opción, es la tensión misma en la que estamos inmersos, es el ejercicio de pensar(nos) más allá de la inconsistencia de la integración. Estamos confrontados con el encuentro, nos ronda de una forma u otra, está ahí, como una suerte de presencia agazapada que espera algo más que la indiferencia. La alusión al co-habitar tan solo nombra el escenario sobrevenido que nos atraviesa, la piel de la tierra que nos mira. Lo que está en juego son los movi-

mientos que ahí se adoptan, las formas en las que se entretejen los cuerpos, los posicionamientos que irrumpen: ver el rostro concreto que asoma desde el cuerpo múltiple de las personas migrantes que no dejan de llegar. En el co-habitar lo que está en juego es la distancia misma, el modo en que entendemos, sentimos y reconfiguramos la distancia: la responsabilidad, la deuda.

Las distancias hay que romperlas y nosotros tenemos que hacer lo que nos corresponde. Aunque suceda lejos somos parte de un mismo mundo y además nuestro mundo tiene una incidencia directa en el mundo y eso ya supone que nos corresponde una responsabilidad y es que además sucede en nuestro pueblo, en nuestra realidad y eso nos interpela más, de un modo directo, implacable.

[E28, un activista de Irungo Harrera Sarea]

La distancia a veces es palpable, golpea con la frialdad de un gesto que impide el paso, que expulsa, que confiere solo espacios precarizados, y a veces es una bruma apenas perceptible que se cuela entre los cuerpos, como si esos cuerpos que ya están (por) aquí portasen la huella de una lejanía que, eventualmente, no acaba de irse.

¿Estos niños son negros? ¿Son de aquí o no son de aquí? ¿Estos de dónde son? ¿Estos son de aquí? Pero ellos ni aun naciendo aquí van a ser de aquí.

[E40, una activista de Irungo Harrera Sarea]

En el co-habitar lo que está en juego, lo que habría de mantener viva la tensión ineludible de la interpelación, es la disolución de la distancia insalvable: la posibilidad de crear una geografía afectiva en la que la piel no marque una frontera, de trabajar por una geografía sintiente y plural que asuma diferencias sin jerarquizarlas.

Aquí se ha acabado «el vasco de toda la vida», se ha acabado. Vamos a ver de todo, asiáticos, africanos, del este, y ellos también van a ser euskaldunes en algún momento, o de Euskal Herria. Quiero decir, el futuro de Euskal Herria será plural. A nosotros nos corresponde definir qué Euskal Herria queremos, exclusivo, inclusivo, qué tipo de relación queremos con el estado y ahí hay un trabajo grande por hacer.

[E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin]

Desde los relatos que se comparten, desde el conocimiento que ahí surge.

O sea, si cada uno vive su vida, ¿por qué no vamos a poder compartir un sitio, un lugar, unas historias distintas, unas culturas distintas ¿Por qué? Pero primero, es que la base es esa, yo creo, para mí, es conocerlos y verlos como personas.

[E40, una activista de Irungo Harrera Sarea]

Habría que recordar, asimismo, en otro plano de la argumentación, pero profundamente relacionado, que cuando se sugiere (con mayor o menor disimulo en el actual contexto político que naturaliza políticas de extrema derecha en el ámbito migratorio) que el cuerpo-frontera es una otredad que viene de otro tiempo y otra geografía, una ajenidad que ahora se hace presente, rasgando los contornos de este espacio (supuestamente) nuestro. Habría que recordar, decía, que los puentes —entendidos ahora como imagen metafórica de la relación—, en su literalidad misma, nos atraviesan, que los puentes están tendidos por doquier, por las geografías, por los cuerpos, por las sensibilidades, que el puente nombra el fondo colectivo de nuestra singularidad, la huella de un eco de voces y pieles diversas que se posa en cada cuerpo. Acaso se trata simplemente de eso, de ser consciente y no olvidar toda la trama de vínculos que recorren los puentes, la heterogeneidad que nos habita, nos hace, nos piensa, que el cuerpo mismo, la piel, es un puente abierto, que los poros la atraviesan y que el cuerpo solo puede ser puente porque sin ese puente que le subyace no hay nada, literalmente nada: hay una alteridad que está posada en mi sentir, en mi hacer, en mi decir, en mi pensar. Se trata de ser consciente de eso y de actuar en consecuencia.

Entender, por ello, con toda su radicalidad, que vivimos en(tre) puentes. Y que desde ahí tenemos que pensar y relacionarnos con quien llega por ese puente. Entender que la migración nos atraviesa, que vivir es co-habitar, que hay una infamia inasumible en la ley que castiga a quien ayuda a cruzar una frontera, que la justicia pervive como deseo cuando la ley proclama lo injusto, entender, por todo ello, que hay un derecho a venir, a quedarse, a la acogida. Porque la migración es el fondo de lo humano.

Yo creo que hago todo esto porque mi familia, mis abuelos, son todos emigrantes, son hijos de la guerra que huyeron a Francia [...]. Todos

venimos de otro sitio, todos venimos del extranjero. La gente olvida muy rápido de dónde viene.

[E29, una activista de Bidasoa Etorkinekin]

A menudo, en las manifestaciones que se dan en la frontera del Bidasoa para criticar los controles racistas, se muestra una pancarta que lleva el lema «Euskal Herria, Harrera Herria» [País Vasco, País de Acogida].



Gari Garaialde / Bostok Photo

Una acogida que se despliega en el presente tendiéndose hacia el futuro, para dar forma a una geografía humanizada, pero también es una acogida que se conecta a otras experiencias pasadas, a momentos en los que los espacios se abrieron a quienes huían del fascismo de la Alemania nazi, del franquismo, a esos portugueses que también atravesaban fugazmente este territorio. Las coreografías solidarias se conectan narrativamente con danzas pasadas, se nutren de experiencias que tuvieron lugar, que abrieron el lugar, tejen los lazos que ayudan a consolidar y reforzar lo que se exige en el presente. Heredan repertorios y ensayan lo que está por venir. Conectan la vivencia personal de lo sucedido con la potencia colectiva de lo que está por suceder.

Cuando se dice que Euskal Herria es una tierra de acogida creo que es verdad y así ha sido siempre, Euskal Herria es una tierra de acogida y eso siempre lo he conocido y se me ha contado. Mi madre también lo hacía cuando venían los portugueses. Primero se les daba a ellos de comer y en aquella época no tenían tanto para comer. Pero ese era el principio, primero a ellos, primero ayudarles a ellos. Cuando ves esas cosas y conoces esos valores...

[E50, alcalde de Urruña]

Y todo eso no nos introduce en ninguna placidez. Siempre hay tensiones, relaciones de poder que se posan en los cuerpos, en lo que sentimos, en lo que hacemos y pensamos. Se asume que la tensión es la huella de toda esa trama de acuerdos precarios que habrá que alcanzar y modificar, se asume su dificultad, pero desde la asunción innegociable del deseo de que la humanidad dignificada sea la piel de la tierra que habitemos. Desde ahí se trenza la coreografía ético-política que he tratado de esbozar, poblada de gestos diversos, a veces aparentemente nimios, pero que en su entrelazamiento componen un sólido territorio dinámico y afectivo que posibilita el pasar. Y desde el que se piensa también las formas en que ese pasar podría transmutarse en un quedarse. Gestos diversos, cuerpos cambiantes: una trama de fondo a la que acogerse, desde la que se ensaya la acogida.

La *mugadantza* imaginada por Asier Gogortza no se repite sino como variación desde la que pensar la tensión que atraviesa lo fronterizo. La acogida, por su parte, funciona también como variación improvisada que se levanta desde un fondo reticular, sostenido en el tiempo, en el que se exige el derecho a pasar: improvisar para encontrarse con quien llega, para esquivar la batida, para abrir los tiempos y los espacios, para amoldarse mutuamente, para mantener la danza. Improvisar para ser imprevisible, para que surja lo imprevisto, para que la violencia fronteriza revestida de seguridad se torne inasumible.

Danzar en (torno a) la frontera para danzar la frontera.



CONCLUSIÓN

DANZAR LA FRONTERA

... Lo que vais a oír es nuevo; y si no lo entendéis, si entendéis mal al cantor ¡qué importa! En fin, es la «maldición del cantor». Tanto más distintamente podréis oír su música y melodía, tanto mejor podréis bailar —al son que os toca. ¿Queréis?...

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*

La danza (re)aparece. Surge en una geografía concreta, la atraviesa, explora lo que se pudiera hacer, los movimientos que cabría imaginar. Abre un futuro que estaba ahí, que (ya) está aquí, latiendo bajo la piel de la tierra, que acaso tan solo se barruntaba pero que comienza a conferir una nueva significatividad a la geografía que se habita. La danza es un afecto moviéndose, con-moviéndose, con-moviéndonos: toca los cuerpos, los espacios, la tierra. Los vuelve otros: la danza es el puente entre el sentir y el hacer. Nada es igual cuando la danza ha (re)aparecido, cuando vemos la potencia de la danza. En la piel se quedan ya los efectos de esos afectos que nos han atravesado.

La danza reaparece porque siempre, pese a todo, se ha danzado. Siempre se han buscado formas para atravesar la geografía del poder e impugnar la violencia y docilidad que desde ahí se requería o se imponía. Danzas disímiles que actualizaban coreografías que tenían que reinventarse para mantener la potencia de una línea de fuga sin que fuese fagocitada. La danza reaparece dialogando con las danzas pasadas, con lo que ya se hizo, se pensó y se sintió porque siempre hay un diálogo que nos encadena a lo que nos precede, una maraña de gestos de la que igual no somos enteramente conscientes pero que está ahí, en los gestos que ensaya esa danza que surge *ahora, aquí*, confron-

tándose al presente, negándose a admitirlo en la forma en que se nos presenta. Danzar para arrancarnos de donde estábamos, para movilizarnos, para lanzar otras miradas, otros sentidos. Danzar, como nos sugiere Diego Agulló en un bello texto, para lanzar(nos) problemas: «Practicar la danza se ve ahora como un arte de generar dilemas, una turbulencia que transforma el espacio en un rompecabezas y genera perplejidad y ocasionalmente vértigo porque la situación se convierte en un problema, un acontecimiento turbio agitado confuso desordenado».⁶⁷

Danzar en la frontera, pero también, sobre todo, danzar la frontera, sustraerla de su aparente inmovilidad, de su supuesta naturalidad, arrancarla del ropaje securitario que la ha envuelto, despojarla de su falaz manto de protección que la torna imprescindible. Danzar la frontera, convertirla en problema, abalanzarse sobre ella, jugar con ella, reírse de ella, atravesar la gélida oscuridad que la envuelve. Tejer una coreografía fronteriza que exige repensar la frontera misma y la forma en que la habitamos: danzar para sentir una perplejidad indócil, para experimentar una incomodidad que se adhiere a la piel. Y no la suelta. La danza del futuro que piensa Jaime Conde-Salazar sabe que esa danza «no deja nunca de observar, buscar, investigar y preguntarse por los hechos y obras que han sucedido a lo largo del tiempo, sin prestar demasiados oídos a los argumentos y estrategias narrativas de la historia oficial».⁶⁸

En el inicio está la vergüenza, la necesidad de sentir vergüenza por lo que se ve, por lo que (nos) está pasando. La asunción de que eso no puede seguir pasando. Porque el no sentir vergüenza, el no quedar avergonzado ante la violencia impune que cotidianamente se inflige al cuerpo-frontera es la huella de una docilidad autocomplaciente con el sentir securitario y con la insensibilidad racista que le impregna. Sentir vergüenza de que eso se pueda llegar a hacer con otros cuerpos y sentir vergüenza de que eso que se hace está incardinado con nuestras formas de vida, con el modo occidental(izado) de habitar el mundo.

Vemos lo que pasa porque hemos decidido ver. Podemos decidir lo contrario también. Hemos decidido ver lo que pasa y lo vemos. Y si lo ve-

67 Agulló, Diego, *Dangerous dances*, Berlin, Circadian, 2015, p. 48.

68 Conde-Salazar, Jaime, *La danza del futuro*, Madrid, Continta Me Tienes, 2018, p. 4.

mos hay una responsabilidad de hacer. Por la gente que llega, pero no solo, también por nosotros, para que vivamos en un país de una manera que no nos dé vergüenza de estar aquí y de ser lo que somos.

[E13, vecina de Baiona]

Sentir vergüenza es comenzar a sentir la necesidad de ser indisciplinado, sentir la necesidad de salir de la zona de confort porque ahí ya no se puede estar, sentir que hay que moverse, con-moverse, trazar aperturas, movimientos. Sentir rabia.

Comenzar una coreografía de cuerpos entrelazados que no responde a un plan prefijado que se repite en cada encuentro porque, el encuentro, cada encuentro, es una situación que hay que encarar teniendo en cuenta su especificidad, sus detalles, las necesidades de los cuerpos que ahí irrumpen. Hay que tomar decisiones, actuar ahí, en medio de la batida, esquivando las violencias que atraviesan los espacios y los cuerpos. Improvisar, como el *dantzari*. No dejar de improvisar. Con la celeridad que todo ello exige.

Hay unas pautas, unos acuerdos, pero luego se improvisa porque lo que pasa en el momento tampoco se puede prever. Tienes una idea de cómo tiene que ser, pero luego hay que vivir el momento y las decisiones se toman en el momento. Y eso pasa rápido.

[E45, *dantzari*]

Una coreografía de la improvisación, una danza que se resuelve en tiempo real, de forma ininterrumpida, y que exige estar atento, saber lo que está pasando, lo que puede pasar, lo que necesitan esos cuerpos que ya han llegado, que nos rodean. Una atención que no es la de la mirada incansable del centinela securitario que siente la llegada como si fuera un sensor automatizado, que solo detecta movimientos de cuerpos que quiere expulsar. No queremos esa atención, no la necesitamos, nos avergüenza en sí misma y en sus condiciones de posibilidad. Se precisa una atención sensibilizada, un hacer-sentir que reconozca el sufrimiento que subyace al encuentro fronterizo, que impugne todo lo que lo hace posible, que se acerque sin interrogar, sin un reguero de preguntas que son las armas verbales que empuña el centinela.

Danzar, por todo ello, para disentir, para sentir en la piel, desde la piel, que la danza misma merece ser danzada, que las pieles a veces se buscan y se encuentran.

Se puede bailar pensando en la piel. Con una persona que esté pensando o viviendo desde la piel, la forma de bailar cambia.

[E45, dantzari]

La danza está buscando continuamente cuerpos, más cuerpos a los que entrelazarse, pieles que se dejen tocar, afectar, que asuman que hay que danzar en esa co-habitación de lo heterogéneo, que se aferren a las tensiones que ineludiblemente subyacen ahí para no esquivarlas, amoldándose, para no ser parte de la indiferencia: perseverar para que se propague el afectar a los cuerpos, para que eso tenga efectos a la hora de reproducir la cotidianidad en la que estaba inmerso. Para eso se danza. Para sentir el afecto, para quedar afectados, para propiciar el efecto. Para entrar en esa red intrincada de formas de hacer, pensar y sentir que recorre nuestra subjetividad y salir con otra piel que sea incapaz de aceptar el racismo institucionalizado, la ignominia de la herida fronteriza. Que se encare a todo ello, que socialice la solidaridad. Asumir, pese a todo, pese al hacer-centinela, con los riesgos que ello comporta, el reto, el desafío indisimulado de no dejarse capturar, de huir. Pero una huida que no es un abandono de esta geografía del poder: una huida que se da siempre en el interior, escudriñando las posibilidades, abriendo caminos. Danzar la frontera asume que la frontera es nuestra geografía. Pero también asume, desde la vergüenza que genera, la necesidad de explorar otros sentidos. Asumir, en consecuencia, la potencia de lo que ahí palpita, de la posibilidad de la apertura que sale del encuentro. Asumir la dificultad y la persistencia de la dificultad. Y danzar.

Los círculos de robles plantados sobre la línea fronteriza en las inmediaciones del Col d'Ibardin están unidos por las distancias que se abren entre ellos. Dejando espacio para ser atravesados y dejando tiempo para que crezcan. Metáfora del encuentro, de la encrucijada, de la posibilidad. Tendido sobre la frontera como ofrecimiento a quien está, a quien llega, para ser co-habitado. Espacio para un descanso que se puede dilatar porque no se rige por esos tiempos prefijados que llevan la huella del poder burocratizado que te expulsa cuando esos tiempos se superan. En el encuentro, en la acogida, se da tiempo y espacio. Y lo que irrumpe en el encuentro está por llegar, necesitará su tiempo. Pero estar ahí, danzando, esculpiendo el rostro amable

de lo que esté por llegar, es algo que ya va dando forma al presente, va dejando un rastro de gestos mínimos que se puede seguir y ensanchar. Va humanizando el paisaje de la frontera. Del mismo modo en que cada danza dialoga con danzas pasadas, cuando esta surge, también es, a su manera, un poso para danzas futuras.

Una danza que, en última instancia, está impulsada por el deseo innegociable de que la piel se reconozca en la geografía habitada.

Deseo de danzar, de *despertar* el deseo de danzar. Deseo de ser luciérnaga.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación tiene sus inicios en la etapa final del proyecto de investigación «Transiteus: La acogida de migrantes en tránsito en el País Vasco/Euskadi. Diagnóstico y propuestas desde una perspectiva garantista» (dirigido por Iker Barbero y financiado por la UPV-EHU desde noviembre de 2019 a noviembre de 2021) y se desarrolla, casi en su totalidad, en el marco de otro proyecto «Historia y presente del control social, las instituciones punitivas y los cuerpos de seguridad en España (siglos XX-XXI): prácticas, discursos y representaciones culturales». Este último proyecto es parte de las actividades del Grupo de Estudios de la Historia de la Prisión y de las Instituciones Punitivas, grupo al que pertenezco desde hace años y que a nivel personal conforma un espacio afectivo y de reflexión que está en el trasfondo de lo que aquí se expone.

Tengo que agradecer a Anaitze Aguirre, Ana Ballesteros, Laura Escudero, Pedro Oliver, Ivana Belén Ruíz y Celso Sánchez el haber leído fragmentos previos de este libro y el haberme aportado elementos que han ayudado a mejorarlo. En especial a mi hermano Fernando Mendiola, por su atenta lectura y, sobre todo, por su complicidad incondicional para acompañarme.

La invitación a presentar los desarrollos de esta investigación en espacios culturales y universitarios ha constituido también un momento enriquecedor para exponer y dialogar contenidos que iban cogiendo forma paulatinamente. Agradezco esas cordiales invitaciones a Miquel Domènech, Celso Sánchez, Oier Etxebarria, Daniel Jiménez y Martin Lundsteen.

En este ensayo, que viene atravesado por algunas imágenes desde las que se reflejan aspectos diversos de lo que ocurre en la frontera del Bidasoa, tengo que agradecer a Sergi Cámara el haberme dado la posibilidad de utilizar dos imágenes de su excelente trabajo en esta zona. La mayor parte de las imágenes que aquí se muestran provienen fundamentalmente de la documentación que ha venido realizando Gari Garaialde desde la aparición de Irungo Harrera Sarea en 2018. Este ensayo debe mucho a su amabilidad y disponibilidad para compartir esas fotografías. A Asier Gogortza le debo unas fotografías. Pero le debo mucho más de lo que él pueda imaginar, algo que surge en un paseo fronterizo en el que me habla de sus inquietudes y sus proyectos sobre la frontera, de unos círculos de robles y, sobre todo, de una danza que se cuele en el título y en un hilo narrativo que es el principal murmullo de fondo este libro. Le debo la sensibilidad de una mirada que impregna este libro para enriquecerlo.

Quiero agradecer igualmente a todo el conjunto de voces que recorren estas líneas, a todas esas personas que comenzaron a movilizarse ante lo inasumible, a tejer redes de solidaridad desde las que acoger a las personas migrantes y denunciar de formas diversas la violencia fronteriza. Quisiera destacar ahí la disposición y ayuda que en diferentes momentos de mi trabajo me ofrecieron atentamente Eñaut Aramendi, Ion Aranguren, Kristin Artola, Lutxi Bortayrou y Edurne Erquicia. Y en especial a Anaitze Aguirre por su cercanía para atenderme con todas mis dudas.

Este libro pretende ser un pequeño gesto de reconocimiento y agradecimiento al empeño de esas redes mantenido en el tiempo para dignificar el pasar de las personas migrantes. Un gesto de reconocimiento que se extiende también, necesariamente, hacia la resistencia de las propias personas migrantes, hacia ese pasar fronterizo que, sin pedirlo expresamente, nos interpela.

Mi agradecimiento también al equipo editorial de Katakak por haber apoyado y sacado adelante este libro.

Por último, en el trasfondo de este libro, no puedo olvidarme de la paciencia de Maialen, Olaia y Marisa, a las que he llevado a la frontera siempre que podía, *dantzaris* de una coreografía afectiva que llevo en la piel.

BIBLIOGRAFÍA

- Agulló, Diego, *Dangerous dances*. Berlin, Circadian, 2015.
- Aizpurua, Eneko, *Bidasoan gora*. Donostia, Elkar, 2020.
- Antoñana, Pablo, *La cuerda rota*. Pamplona, Pamiela, 1996.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands / La frontera. La nueva mestiza*. Madrid, Capitán Swing, 2016.
- Aranguren, Eva, *Vidas cruzadas en la frontera de Irún. Necesidad de apoyo psicosocial a las personas migrantes en tránsito*, 2023, disponible en <https://sosracismogipuzkoa.org/project/vidas-cruzadas-en-la-frontera-de-irun-informe-2023/>
- Arburua, Rosa, *Gau lana. Kontrabando Bidasoa aldean*. Irún, Alberdania, 2011.
- Arburua, Rosa (s.f) *Euskal Herriko mugaz gaineko portugaldarren pasa*, disponible en <https://www.irun.org/enlaces/00035166.pdf>
- Arzallus Antia, Amets y Balde, Ibrahima, Miñan. Zarautz, Susa, 2019, (edición en castellano, *Hermanito* en Blackie Books, 2021.
- Bah, Ibrahim, *Tres días en la arena*, Madrid, La imprenta 2022.
- Barbero, Iker (ed.), *El tránsito de personas migrantes desde la perspectiva de los derechos y la acogida digna*. Valencia, Tirant Lo Blanch, 2022.
- Baldwin, James, *La próxima vez el fuego*. Madrid, Capitán Swing, 2024.
- Boochani, Behrouz, *Sin más amigos que las montañas*. Barcelona, Rayo verde, 2020.
- Cesaire, Aime, *Cuaderno de un retorno al país natal*. México D.F., Era, 1969.
- Conde-Salazar, Jaime, *La danza del futuro*. Madrid, Continta Me Tienes, 2018.

Cosnay, Marie, *Des îles. Île des faisans 2021-2022*. Paris, Éditions de l'Ogre, 2023.

De Naverán, Isabel, *Envoltura, historia y síncope*. Bilbao, Caniche, 2021.

Di Cesare, Donatella, *Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración*. Buenos Aires, Amorrortu, 2019.

Didi-Huberman, Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid, Abada, 2012.

Didi-Huberman, Georges y Giannari, Niki, *Pasar, cueste lo que cueste*. Santander, Shangrila, 2018.

Du Bois, W.E.B., *Las almas del pueblo negro*. Madrid, Capitán Swing, 2020.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*. México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, 2020.

Federici, Silvia, *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Madrid, Traficantes de sueños, 2022.

hooks, bell, *Afán. Raza, género y política cultural*. Madrid, Traficantes de sueños, 2021.

Khosravi, Sharam, *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viaje-ro ilegal*. Barcelona, Virus, 2021.

Lorde, Audre, *Hermana otra*. Madrid, Horas y Horas, 2022.

Mbolela, Emmanuel, *Refugiado*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2022.

Mendiola, Ignacio, *El poder y la caza de personas*. Barcelona, Bellaterra, 2022.

Morizot, Baptiste, *El rastreador*. Madrid, Errata Naturae, 2023.

Pereira, Victor, «Accueillir les Portugais à Hendaye, 1965-1974», en Hastings, Michel; Héraud, Bénédicte; y Kerlan, Anne (ed.), *Le sens pratique de l'hospitalité. Accueillir les étrangers en France, 1965-1983*. Paris, CNRS, 2021.

Saramago, José, «Historias de la migración», 2009, disponible en <https://cuaderno.josesaramago.org/52205.html>

Sebal, W.G., *Los anillos de Saturno*. Madrid, Anagrama, 2000.

Tiago, Manuel, *Bost egun, bost gau. Eta bi narrazio labor*. Iruña, Katakarak, 2020.

Traoré, Mahmud y Le Dantec, Bruno, *Partir para contar. Un clandestino africano rumbo a Europa*. Logroño, Pepitas de Calabaza, 2014.

(VV. AA), *Contrôles migratoires à la frontière franco-espagnole: entre violations des droits et luttes solidaires. Observations des pratiques des forces de l'ordre et des initiatives locales d'accueil des personnes exilées (2019 – 2022)*, 2023, disponible en <https://www.lacimade.org/publication/controles-migratoires-a-la-frontiere-franco-espagne-entre-violations-des-droits-et-luttes-solidaires/>

Wright, Richard, *Chico negro*. Madrid: Unisón, 2007.

Yousfi, Louisa, *Seguir siendo bárbaro*. Madrid: Anagrama, 2024.

ANEXO I

RELACIÓN DE ENTREVISTAS REALIZADAS

- E1, vecina de Irun, 21 de septiembre de 2021.
- E2, antigua empleada de aduanas a principios de los 60, 30 de septiembre de 2021.
- E3, un activista de Irungo Harrera Sarea, 30 de septiembre de 2021.
- E4, una activista de Irungo Harrera Sarea, 5 de octubre de 2021.
- E5, un activista de Irungo Harrera Sarea, 5 de octubre de 2021.
- E6, una activista de Irungo Harrera Sarea, 19 de octubre de 2021.
- E7, una activista de Irungo Harrera Sarea, 19 de octubre de 2021.
- E8, una activista de Irungo Harrera Sarea, 19 de octubre de 2021.
- E9, concejal de Bienestar en el Ayuntamiento de Irún, 4 de noviembre de 2021.
- E10, un activista de Irungo Harrera Sarea, 4 de noviembre de 2021. Entrevista realizada en euskera.
- E11, una activista de Irungo Harrera Sarea, 16 de noviembre de 2021.
- E12, una activista de Diakité, 25 de noviembre de 2021.
- E13, vecina de Baiona, 29 de noviembre de 2021.
- E14, una activista de Bidasoa Etorkinekin, 6 de diciembre de 2021. Entrevista realizada en euskera.
- E15, una activista de Etorkinekin, 7 de diciembre de 2021. Entrevista realizada en euskera.
- E16, un activista de Etorkinekin, 7 de diciembre de 2021. Entrevista realizada en euskera.
- E17, miembro de la comunidad musulmana de Irún, 7 de diciembre de 2021.
- E18, miembro del área de servicios sociales del Ayuntamiento de Hendaya, 27 de diciembre de 2021. Entrevista realizada en euskera.
- E19, un activista de Bidasoa Etorkinekin, 27 de diciembre de 2021. Entrevista realizada en euskera.

E20, director de Inmigración del Gobierno Vasco, 10 de enero de 2022. Entrevista realizada en euskera.

E21, una activista de Bidasoa Etorkinekin, 31 de marzo de 2022.

E22, un activista de Bidasoa Etorkinekin, 31 de marzo de 2022.

E23, una activista de Irungo Harrera Sarea, 31 de mayo de 2022.

E24, un activista de Irungo Harrera Sarea, 31 de mayo de 2022.

E25, miembro del área de servicios del ayuntamiento de Baiona, 20 de julio de 2022.

E26, un activista de Bidasoa Etorkinekin, 20 de julio de 2022. Entrevista realizada en euskera.

E27, un activista de Bidasoa Etorkinekin, 9 de septiembre de 2022.

E28, un activista de Irungo Harrera Sarea, 9 de septiembre de 2022. Entrevista realizada en euskera.

E29, una activista de Bidasoa Etorkinekin, 13 de octubre de 2022.

E30, personal Médico Forense del Instituto Vasco de Medicina Legal – IVML, 25 de octubre de 2022.

E31, antiguo *mugalari*, 22 de noviembre de 2022.

E32, un activista de Irungo Harrera Sarea, 22 de noviembre de 2022. Entrevista realizada en euskera.

E33, vecina de Urruña, 22 de noviembre de 2022.

E34, fotógrafo, 16 de enero de 2023. Entrevista realizada en euskera.

E35, vecina de Bera, 16 de enero de 2023. Entrevista realizada en euskera.

E36, ayuntamiento Biriatu, 16 de enero de 2023.

E37, migrante varón de Camerún, 3 de mayo de 2023.

E38, un activista de Bidasoa Etorkinekin, 8 de junio de 2023.

E39, exvoluntaria de Cruz Roja, 8 de junio de 2023.

E40, una activista de Irungo Harrera Sarea, 20 de julio de 2023.

E41, abogada, 20 de julio de 2023. Entrevista realizada en euskera.

E42, una activista de Bidasoa Etorkinekin, 17 de octubre de 2023.

E43, abogado, 6 de diciembre de 2023.

E44, una activista de La Cimade, 6 de diciembre de 2023.

E45, *dantzari*, 13 de diciembre de 2023. Entrevista realizada en euskera.

E46, músico, 13 de diciembre de 2023. Entrevista realizada en euskera.

E47, una activista de Anafé, 19 de diciembre de 2023.

E48, migrante varón de Costa de Marfil, 9 de enero de 2024.

E49, vecino de Sara, 11 de enero de 2024. Entrevista realizada en euskera.

E50, alcalde de Urruña, 16 de julio de 2024. Entrevista realizada en euskera.

