BAJO EL VOLCÁN · AÑO 8, NÚM. 15 (NOVIEMBRE 2026 – ABRIL 2027): 121–136 · ISSN 2954-4300
Dossier temático · DOI: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2026.8.15.899

DOSSIER TEMÁTICO

Tierra, diáspora y memoria: aproximaciones críticas desde el pensamiento de Francesca Gargallo

Land, diaspora, and memory: Critical approaches based on the thought of Francesca Gargallo

Julia Corona Chaparro
Universidad Autónoma de Querétaro, México
ORCID: https://orcid.org/0009-0005-6550-0828
plumkot@gmail.com

Recibido: 31/05/2026
Aceptado: 12/09/2026

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre Tierra –entendida como una categoría ontológica, política y afectiva–, la memoria y la diáspora a partir del pensamiento de Francesca Gargallo, de los recuerdos que tengo de ella y del gran legado que nos dejó con su obra, así como el diálogo existente con diversas corrientes críticas latinoamericanas y decoloniales. Se recupera su obra *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria,* para mostrar cómo las identidades diaspóricas preservan vínculos territoriales y culturales mediante prácticas de memoria que desafían el olvido colonial. En diálogo con los aportes de Gloria Anzaldúa, Avtar Brah, Aníbal Quijano, Frantz Fanon y Ngũgĩ wa Thiong'o, se argumenta que la migración contemporánea debe comprenderse como un fenómeno vinculado a la colonialidad del poder, la violencia fronteriza, el neoliberalismo

Texto publicado en acceso abierto bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Los autores conservan los derechos de autor.

y la crisis ecológica global. Asimismo, se concluye que la Tierra constituye un eje para comprender las actuales crisis migratorias, ecológicas y sociales de Nuestra América. El pensamiento de Gargallo ofrece, por tanto, herramientas teóricas y éticas para repensar la relación entre humanidad, territorio y justicia desde una crítica que se crea desde la memoria, el cuerpo y la diáspora.

Palabras clave: Tierra, diáspora, memoria, colonialidad, migración, territorio.

ABSTRACT

This article examines the relationship between the Earth –understood as an ontological, political, and affective category–, memory, and diaspora through the thought of Francesca Gargallo, my memories of her, and the profound intellectual legacy she left through her work, as well as through its dialogue with diverse Latin American, and decolonial critical traditions. Drawing on her work *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria*, the article explores how diasporic identities preserve territorial and cultural ties through practices of memory that resist colonial erasure. In dialogue with the contributions of Gloria Anzaldúa, Avtar Brah, Aníbal Quijano, Frantz Fanon, and Ngũgĩ wa Thiong'o, it argues that contemporary migration must be understood in relation to the coloniality of power, border violence, neoliberalism, and the global ecological crisis. The article further argues that the Earth constitutes a fundamental axis for understanding the contemporary migratory, ecological, and social crises affecting Nuestra America. Gargallo's thought thus provides theoretical and ethical tools for rethinking the relationship between humanity, territory and justice through a critical perspective grounded in memory, the body, and diaspora.

Keywords: Earth, diaspora, memory, coloniality, migration, territory.

Reminiscencias del pasado para comprender el tema

Aún recuerdo mis clases con Francesca Gargallo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Me parecía una figura enigmática: su presencia atravesaba los pasillos, las aulas y los espacios de discusión como si no perteneciera únicamente a la universidad, sino a una red más amplia de pensamiento, lucha y afectos políticos. Al principio me intimidaba, pero al mismo tiempo me cautivaba profundamente. En torno a ella se reunían estudiantes, profesoras, activistas y pensadores que discutían con una intensidad poco frecuente en los espacios académicos contemporáneos.

Esa experiencia no fue solamente formativa en términos intelectuales, sino también afectivos y políticos. Poco a poco me integré a ese grupo que la seguía entre sedes universitarias, asistiendo a sus clases en la Del Valle y Tláhuac, así como a conferencias en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Su pensamiento no se restringía al aula, así como su vida: se

expandía hacia marchas, encuentros públicos y espacios culturales o artísticos, donde la reflexión crítica se encontraba con la acción política.

Francesca articulaba una forma de pensamiento que no separaba la filosofía de la vida cotidiana. En sus intervenciones podía vincular problemáticas aparentemente distantes: el maltrato animal con la violencia de género, la historia colonial con las formas contemporáneas de explotación o la memoria indígena con la crítica feminista. Esa capacidad de conexión no era solamente metodológica, sino profundamente política: implicaba entender que la realidad social es un tejido de relaciones históricas y materiales que nos atraviesan a todas y a todos en todo momento.

Este ensayo parte de esa experiencia formativa para reflexionar sobre la relación entre tierra, arraigo, memoria y diáspora desde el pensamiento de Francesca y de otras tradiciones críticas latinoamericanas o de otras latitudes. La idea central sostiene que la Tierra no es únicamente un espacio físico, sino una categoría ontológica, política y afectiva que estructura la experiencia humana y su relación con la tierra misma. La migración contemporánea, en este sentido, representa una fractura histórica de dicha relación, que es producida por dinámicas coloniales, racistas, capitalistas, patriarcales y neoliberales, que es necesario resarcir ahora para no desaparecer del universo.

La tierra como categoría ontológica y política

Pensar la Tierra a un cuarto del siglo XXI implica ir más allá de su concepción como recurso natural o una superficie geográfica, dejarla de ver como un territorio para explotar o como algo inerte y estático. Desde diversas tradiciones de pensamiento en Nuestra América, la tierra ha sido entendida como un principio de organización de la vida, un espacio de memoria colectiva y una dimensión constitutiva de la existencia humana.

En una de sus clases de Historia de las Ideas de México de la licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas de la UACM, Francesca proponía una relación intrínseca entre escritura y siembra. Recuerdo muy bien ese día y esa charla. Su argumento consistía en que los sistemas de escritura no son neutrales, sino que están históricamente vinculados con formas específicas de habitar y cultivar la tierra.

Así, por ejemplo, las culturas agrícolas del arroz en China desarrollaron formas de escritura vertical que se corresponden con los sistemas de cultivo en terrazas; mientras que otras tradiciones semíticas articulaban una relación distinta entre lengua, dirección de la escritura y prácticas agrícolas. En el aspecto mesoamericano no es distinto, en la escritura de los códices mexicas nos recalcó que es la misma forma en que se siembra la milpa como se crea la escritura a partir de los puntos cardinales, que van hacia los cuatro rumbos partiendo desde el centro (a esta técnica también se le llama encoatar,

encuatar o la cruz de Quetzalcóatl); se escribe desde el centro hacia arriba, a la derecha, hacia abajo y a la izquierda.

Esta reflexión permite comprender que la cultura no es un fenómeno abstracto, sino una prolongación material de la relación entre cuerpos y territorios. En otras palabras, la escritura, el lenguaje y el pensamiento están inscritos en una ecología histórica determinada que conforma nuestras identidades y nuestra epistemología de las formas en que comprendemos y conformamos el mundo, preservadas en la escritura y la palabra.

Desde esta perspectiva, la Tierra no puede reducirse a un objeto externo a la humanidad. Es, más bien, una condición de posibilidad de la vida misma. La existencia humana se constituye en relación con la tierra: nacemos sobre ella, habitamos en ella y regresamos a ella con la muerte. Nacemos de la Madre Tierra y regresamos a nuestra madre con la muerte. Esta dimensión ontológica ha sido ampliamente ignorada por la modernidad occidental, que tiende a concebir la naturaleza como objeto de explotación.

En contraste, diversas tradiciones críticas de nuestra región han insistido en la necesidad de recuperar una relación no extractiva con la tierra. Autores como Enrique Dussel (1994) han señalado que la modernidad europea se constituyó a partir de un proceso de colonización que implicó la negación de otras formas de relación con el mundo. En este sentido, la tierra en Nuestra América está atravesada por una historia de despojo, violencia y resistencia.

Francesca (2002) retoma esta problemática al analizar las formas de pensamiento producidas desde los pueblos originarios, las mujeres y las comunidades históricamente excluidas de la filosofía occidental. Su propuesta no consiste en idealizar estas tradiciones, sino en reconocer su capacidad de producir epistemologías situadas que cuestionan la universalidad del pensamiento moderno.

Colonialidad, territorio y memoria

La relación entre tierra y colonialidad es fundamental para comprender la configuración histórica de Nuestra América. La conquista no sólo implicó la ocupación militar del territorio, sino también la imposición de una nueva racionalidad sobre la naturaleza, los cuerpos y los saberes.

> Cúrate, mijita, con la luz del sol y los rayos de la luna. Con el sonido del río y la cascada. Con el vaivén del mar y el aleteo de las aves.
>
> Cúrate, mijita, con las hojas de la menta y la hierbabuena, con el neem y el eucalipto.
>
> Endúlzate con lavanda, romero y manzanilla. Abrázate con el grano de cacao y un toque de canela. Ponle amor al té en lugar de azúcar y tómalo mirando las estrellas.

> Cúrate, mijita, con los besos que te da el viento y los abrazos de la lluvia.
>
> Hazte fuerte con los pies descalzos en la tierra y con todo lo que de ella nace.
>
> Vuélvete cada día más lista haciendo caso a tu intuición, mirando el mundo con el ojito de tu frente.
>
> Salta, baila, canta, para que vivas más feliz.
>
> Cúrate mijita, con amor bonito, y recuerda siempre... tú eres la medicina
>
> *(Sabina, como se citó en Lafourcade, 2022)*

Aníbal Quijano (2000) ha denominado este proceso como «colonialidad del poder», señalando que la modernidad se constituye a partir de la clasificación racial de la población mundial y la apropiación de los territorios colonizados. En este marco, la tierra se convierte en un recurso disponible para la acumulación capitalista, mientras que los pueblos originarios son despojados de su relación simbólica y material con el territorio. Este proceso histórico tiene efectos persistentes en la actualidad. La tierra continúa siendo objeto de disputas entre comunidades, Estados y corporaciones trasnacionales. Los conflictos socioambientales en Nuestra América evidencian que la relación entre territorio y poder sigue siendo profundamente desigual. Para ello, debemos también «descolonizar nuestra mente» como lo ha manifestado Ngugi wa Thiong′o (2015).

Desde la perspectiva feminista, autoras como Gloria Anzaldúa (2016) han mostrado cómo el territorio también está atravesado por relaciones de género, raza y sexualidad. En *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza,* Anzaldúa describe la experiencia de vivir en espacios fronterizos como una condición de desplazamiento permanente, donde la identidad se construye en medio de tensiones culturales, identidades y políticas hegemónicas.

> no eres *hispana india negra española*
> *ni gabacha, eres mestiza, mulata,* media casta
> atrapada en el juego cruzado entre los bandos
> mientras cargas las cinco razas a tu espalda
> sin saber a qué lado volverte, del cual huir;
> (Anzaldúa, 2016, p. 261)

La tierra, en este sentido, no es un espacio homogéneo, sino un campo de disputas simbólicas y materiales donde se configuran identidades múltiples en conflicto que navegan

a través de la memoria y el recuerdo, mientras que aterrizan en la frontera como punto de partida para la reivindicación identitaria desde la lengua materna.

Memoria, cuerpo y arraigo

El arraigo no debe entenderse únicamente como permanencia física en un territorio, sino como una relación afectiva y corporal con el espacio. La memoria colectiva se inscribe en los cuerpos a través de prácticas cotidianas, rituales, lenguajes y formas de socialización.

> [...] él le contestó con cierta amargura: «Puesto que nadie quiere irse, nos iremos solos». Úrsula no se alteró.
>
> —No nos iremos —dijo—. Aquí nos quedamos, porque aquí hemos tenido un hijo.
>
> —Todavía no tenemos un muerto bajo tierra —dijo él—. Uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo tierra.
>
> Úrsula replicó, con una suave firmeza:
>
> —Si es necesario que yo me muera para que se queden aquí, me muero.
>
> *(García Márquez, 2007, p. 23)*

La comida, los sonidos, las festividades y los paisajes constituyen formas de memoria territorial que configuran la experiencia del mundo. Estas dimensiones suelen naturalizarse, pero en realidad son construcciones históricas profundamente arraigadas en la relación entre comunidad, cultura y territorio.

La filosofía de Francesca insiste en que la memoria no es un archivo estático, sino una práctica viva que se actualiza constantemente en la relación con el presente. En sus estudios sobre comunidades de las naciones originarias y de las afrodescendientes subrayaba cómo la memoria funciona como una forma de resistencia frente al olvido impuesto por las estructuras coloniales.

En este sentido, el cuerpo se convierte en un espacio de inscripción de la historia. La tierra no sólo se habita, sino que también se incorpora. La experiencia del arraigo es, por tanto, una experiencia corporal antes que conceptual.

Diáspora como ruptura histórica

Los últimos años he estado estudiando el concepto de diáspora, el cual permite analizar las formas contemporáneas de desplazamiento humano desde una perspectiva filosófica, que ayuda a analizar la forma estructural en la que se desarrolla para comprender el impacto real en las personas que la habitan. Lejos de ser un fenómeno reciente, la diáspora ha acompañado los procesos de masacres, esclavitud, colonización y globalización capitalista, sin estos enfoques no podría ser comprendida la totalidad del concepto en sí.

Avtar Brah (2011) propone entender la diáspora no únicamente como dispersión geográfica, sino como una formación social compleja que articula condiciones de partida, tránsito y asentamiento. En este sentido, la diáspora implica tanto pérdida como reconfiguración de la identidad, una identidad que no se puede entender desde la memoria, el viaje y el recuerdo. Sobre todo, porque cuestiona la idea de una identidad estática que permanece a través del tiempo como fundamento del Estado.

La experiencia diaspórica no puede reducirse a la movilidad (*in*)voluntaria, porque es imposible que exista bajo las condiciones ya mencionadas. En muchos casos, los desplazamientos están motivados por condiciones estructurales de violencia, pobreza o destrucción ambiental, que de alguna u otra forma han sido moldeadas por la huella humana. Migrar no siempre es una elección, sino una necesidad impuesta por las condiciones materiales de existencia.

En su libro *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria* (2002), Francesca analiza esta problemática a través del caso del pueblo garífuna, cuya historia está marcada por procesos de esclavitud, resistencia y migración forzada. Mientras que su historia es narrada en dos lenguas maternas diferentes, una para las mujeres y otra para los hombres. En su libro, la diáspora aparece como una condición constitutiva de la identidad, donde la memoria colectiva permite mantener vivos los vínculos con la tierra de origen.

> Inmersos en las aguas del Caribe desde que tienen pocas horas de nacidos, mientras el padre descansa de la labor de parto de la madre. Y se les cura el ombligo con polvos de tela de araña, tierra de cocotero, agua de mar y otras sustancias, para que se liguen con la tierra y ostenten para siempre una hernia a medio estómago. Aprenden a bailar en las playas durante las labores colectivas de construcción. En la lengua de los hombres, el caribe, y en la de las mujeres, el arauaco. En San Vicente, en Belice, en Honduras, Guatemala, Nicaragua y hasta en Nueva York donde han emigrado sus padres. En cada una de las situaciones de la vida de una niña o un niño garífuna, o caribe negro, o garínagu, éste aprende de memoria su historia, la repite, la comenta, la mantiene viva. Con ella construye la historia de su mar, de América, de un colo-

> niaje complejo que no pudo dominarlo y que fue derrotado a la larga por el más intenso y libertario de los mestizajes américoafricanos. (Gargallo, 2002, p. 9)

Migración contemporánea y crisis humanitaria

La migración contemporánea en Nuestra América no puede comprenderse únicamente como un fenómeno de movilidad humana. Se trata, más bien, de una expresión estructural de desigualdades históricas que articulan economía, política, violencia y territorio. En este sentido, la migración no es un evento aislado, sino el resultado de procesos prolongados de despojo, precarización y ruptura de las condiciones materiales de vida ligadas al desequilibrio natural provocado por el cambio climático.

En el caso latinoamericano, estas dinámicas están profundamente vinculadas con la expansión del modelo neoliberal desde finales del siglo XX. Dicho modelo ha implicado la apertura de mercados, la privatización de bienes públicos y la flexibilización laboral, generando profundas desigualdades sociales sin olvidar la expropiación de la tierra para su explotación, motivo que ayuda al desplazamiento forzado de comunidades enteras por medio de la violencia para apropiarse de los recursos naturales que existen en ciertas regiones. Dando como resultado, que amplios sectores de la población se han visto obligados a migrar debido a la falta de acceso a derechos básicos como salud, educación, vivienda, alimentación, empleo digno y de un resguardo gubernamental o jurídico.

Francesca (2014) analiza estas dinámicas desde una perspectiva crítica que vincula economía política y violencia estructural. En su trabajo sobre migración y derechos humanos señala que los procesos contemporáneos de movilidad están atravesados por redes de explotación que incluyen el tráfico de personas, la trata laboral y la desaparición forzada de migrantes. Estas formas de violencia no son accidentales, sino constitutivas del funcionamiento del sistema económico global que ha vulnerado la existencia de las personas migrantes.

> El olvido puede representar un sistema de defensa de nuestra salud mental. Olvidar el miedo sufrido en un accidente permite volver a conducir, por ejemplo. Por el contrario, la desmemoria es el resultado de la represión de la conciencia e implica una desconexión de la realidad. Es una desatención inducida por el uso de la violencia según convenga, el efecto del terror que paraliza y no deja pensar una forma de encierro mental y físico.
>
> La desmemoria colectiva es hija de la banalización de los acontecimientos sociales que atañen nuestras vidas y entraña la confusión de los acontecimientos que deberían importarnos. Ofusca a una población hasta la pérdida de la conciencia de su valor y el descuido ante la repetición de conductas delictivas. Es cómplice de la burla

> que afianza la solidaridad entre los asesinos. Es atolondramiento ante el cuerpo desnudo, animalizado, que se expone en su muerte. Supone una distracción de mucha utilidad en sistemas que tienden a disminuir el valor de la participación ciudadana y, en particular, el derecho a proponer, cuestionar y disentir.
>
> La desmemoria puede ser inducida por el terror, pues sugiere la imposibilidad de reaccionar ante hechos de tal gravedad que no pueden ser comprendidos. El terrorismo, que en la mayoría de los casos es una acción de poderes fácticos, como los estados y las grandes redes delincuenciales, sabe que para que las poblaciones no reaccionen hay que actuar con rapidez y con hechos sobrecogedores, paralizantes: bombas, masacres, descuartizamientos, secuestros para la esclavitud, torturas y amontonamientos de cadáveres. (Gargallo, 2014, p. 52)

México ocupa un lugar estratégico en estas rutas migratorias. Su posición geográfica lo convierte en un país de tránsito entre Centroamérica y Estados Unidos, lo que lo sitúa en el centro de una compleja red de flujos migratorios. Sin embargo, esta condición también ha implicado la intensificación de la violencia contra las personas migrantes.

Diversos informes de organizaciones de derechos humanos han documentado la desaparición de miles de migrantes en tránsito por territorio mexicano. Estas desapariciones no pueden entenderse únicamente como fallas del Estado, sino como parte de una estructura más amplia de criminalización de la movilidad humana. La categoría de «ilegalidad» funciona como un dispositivo que despoja a las personas migrantes de protección jurídica, exponiéndolas a múltiples formas de violencia.

En este contexto, la migración se convierte en una experiencia de vulnerabilidad extrema, donde el cuerpo migrante es reducido a mercancía dentro de circuitos ilegales y legales de explotación. La frontera, lejos de ser una línea de separación geográfica, se convierte en un espacio de control, vigilancia y violencia sistemática que también se circunscribe en la mente del colonizado creando fronteras ontológicas que perduran generaciones.

> La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha arrimado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decida convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas. Provocar un estallido del mundo colonial será, lo sucesivo, una imagen de acción muy clara, muy comprensible y capaz de ser asumida por cada uno de los individuos que constituyen el pueblo colonizado. Dislocar al mundo colonial no significa que después de la abolición de las fronteras se arreglará la comunicación entre las dos zonas. Destruir el mundo colonial es, ni más ni menos,

> abolir una zona, enterrarla en lo más profundo de la tierra o expulsarla del territorio. (Fanon, 2008, p. 35)

Neoliberalismo, violencia y descomposición social

El neoliberalismo no sólo transforma la economía, sino también las formas de subjetividad y los vínculos sociales. Al promover la competencia individual como principio organizador de la vida social, debilita los lazos comunitarios y desestructura las formas tradicionales de solidaridad, pero sobre todo desvincula la cultura, identidad y recuerdo que se tiene con la tierra, no como recurso natural, sino como un lazo entre un ente vivo y la cultura humana que se desarrolla a su alrededor transformando la forma en que se construye el mundo.

En Nuestra América, este proceso ha tenido efectos particularmente graves debido a la histórica desigualdad estructural de la región. La privatización de servicios públicos y la reducción del Estado social han generado condiciones de precariedad que afectan principalmente a las poblaciones más vulnerables. Mientras que la educación ayuda a minimizar los idiomas de las naciones originarias –desprestigiando la epistemología propia que ha perdurado de generación en generación por medio de la tradición oral, ya que por mucho tiempo la escritura les fue negada–, se han cuestionado su veracidad reduciéndolo a un pensamiento mítico mágico, lo que ha tenido consecuencias muy graves en la pérdida de un vasto repertorio de los conocimientos originarios. En el caso de la África colonizada no fue muy diferente, puesto que los procesos de colonización son los mismos, erradicar las lenguas para erradicar otros mundos.

> De forma que una de las experiencias más humillantes que podías sufrir es que te sorprendieran hablando en gikuyu en los alrededores de la escuela. Al culpable se le infligían castigos físicos, entre tres y cinco reglazos en el culo desnudo, o le colgaban al cuello una placa de metal con inscripciones como SOY UN ESTÚPIDO o SOY UN BURRO. A veces a los culpables les ponían multas económicas que difícilmente podían pagar. ¿Y cómo pillaban los profesores a los culpables? Al principio de la mañana, le daban a un alumno un botón, que debía pasar a cualquiera que estuviera hablando su lengua materna. Quienquiera que tuviera el botón al final del día cantaba quién se lo había pasado a él y en el proceso subsiguiente aparecían todos los culpables del día. Así que los niños se convertían en cazadores de brujas y, de paso, aprendían en el proceso el valor lucrativo de ser un traidor a la propia comunidad. (Thiong'o, 2015, p. 41)

Dentro de los diversos procesos de deshumanización que se aplica a las comunidades y a la sociedad en general, en el caso de México tenemos la del miedo y el dolor, la militari-

zación de la seguridad pública que tuvimos durante las últimas décadas ha intensificado los niveles de violencia. La llamada «guerra contra el narcotráfico» que se llevó a cabo en el 2006 no logró disminuir la criminalidad, sino que contribuyó a la expansión de redes de violencia que incluyen desapariciones, secuestros y trata de personas que persisten hoy en día.

Francesca (2014) señala que estas dinámicas han generado una transformación profunda en las formas de violencia contemporánea. La desaparición forzada de migrantes, las desaparecidas, la explotación laboral y la trata de personas constituyen expresiones de una economía criminal que operó en estrecha relación con estructuras legales y estatales.

En este contexto, la violencia no puede entenderse como un fenómeno excepcional, sino como una dimensión estructural del orden social contemporáneo. La vida de las personas migrantes se encuentra atravesada por múltiples niveles de vulnerabilidad que combinan factores económicos, políticos, territoriales, estatus migratorio y de género.

Fronteras, cuerpos y deshumanización

Las fronteras contemporáneas no son únicamente espacios geográficos, sino dispositivos políticos que regulan la circulación de cuerpos, mercancías y capitales. En este sentido, la frontera funciona como un mecanismo de inclusión y exclusión que determina quién puede moverse libremente y quién es criminalizado por su movilidad.

Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza* (2016) ha descrito la frontera como un espacio de violencia epistemológica y violencia material donde los cuerpos racializados experimentan múltiples formas de exclusión que van desde la cultura hasta el lenguaje. En este espacio liminal, la identidad no es fija, sino constantemente negociada en condiciones de desigualdad.

> La ambivalencia por el choque de voces da lugar a estados mentales y emocionales de perplejidad. La lucha interior genera inseguridad e indecisión. La personalidad dual o múltiple de la mestiza está acosada por el desasosiego.
>
> En un estado constante de nepantlismo mental, una palabra azteca que significa «desgarrada entre opciones», la *mestiza* es un producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Es tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, habla un *patois*, y se halla en un estado de perpetua transición, la mestiza se enfrenta al dilema de la raza mezclada: ¿a qué colectividad escucha la hija de una madre de piel oscura?

> *El choque de un alma atrapada entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entullada*. Acunada en una cultura, atrapada entre dos culturas, a caballo de las tres culturas con sus respectivos sistemas de valores, la *mestiza* sufre una lucha de carne, una lucha de fronteras, una lucha interior. Como todas las personas, percibimos la versión de la realidad que nos comunica nuestra cultura. Como otras personas que poseen más de una cultura o viven en varias, recibimos mensajes múltiples, a veces contradictorios. Cuando se juntan dos marcos de referencia, coherentes en sí mismos, pero normalmente incompatibles el uno con el otro, se produce un choque, una colisión cultural. (Anzaldúa, 2016, p. 134)

La experiencia migrante y chicana o de los habitantes de la frontera está marcada por esta condición fronteriza. Los cuerpos migrantes son frecuentemente deshumanizados a través de discursos políticos y mediáticos que los presentan como amenaza, carga o problema. Esta deshumanización facilita la reproducción de violencia estructural sin consecuencias políticas significativas.

En este sentido, la migración contemporánea puede entenderse como una crisis en la ética global, donde la vida humana pierde valor en función de su posición dentro del sistema económico mundial.

Tierra, despojo y crisis ecológica

Las crisis migratorias contemporáneas son una consecuencia lógica de la crisis ecológica global que estamos viviendo todos y todas, no es un descubrimiento nuevo, pero pocos esperaban el impacto real que tendría en el norte global, ya que estas migraciones están transformando a las sociedades, los espacios públicos, el territorio, el arte, las religiones o la cultura. El deterioro ambiental, la explotación de recursos naturales y el cambio climático están generando nuevas formas de desplazamientos forzados aunados a los ya conocidos: guerras, conflictos armados, persecuciones, fundamentalismos religiosos, dictaduras, despojos territoriales y expropiación de la tierra. Por ello, las sequías prolongadas, inundaciones, incendios forestales y la pérdida de las tierras de cultivo han obligado a millones de personas a abandonar sus territorios.

Estos desplazamientos, conocidos como migraciones climáticas, evidencian la profunda interdependencia entre crisis ambiental, la crisis social, la explotación de los recursos naturales –incentivados por el sistema capitalista– y el despojo que ha estado presente en el mundo, pero sobre todo en América desde hace 500 años.

> Que me devuelvan la tierra
>
> que me han quitao los de arriba,

porque es lo único que tengo,

¡caramba!, la tierra mía.

La tierra mía señores,

miren que la he trabajao,

pa que vengan a sentarse

a repartirla en pedazos.

A repartirla en pedazos

pal que no sabe de semilla,

que tiene cabeza de oro

y veneno entre las costillas.

Veneno entre las costillas

porque traga pavimento

y cada que puede bailar,

baila encima de mis muertos.

Que me devuelvan la tierra

que me han quitao los de arriba,

porque es lo único que tengo,

¡caramba!, la tierra mía.

(La muchacha, 2020)

La relación entre tierra y migración adquiere aquí una dimensión aún más compleja. La tierra no sólo es escenario de vida, sino también es una víctima de procesos de destrucción sistemática. El extractivismo minero, la agroindustria intensiva y la urbaniza-

ción descontrolada han transformado radicalmente los ecosistemas en Nuestra América, cambiando paulatinamente la conformación de los mares, bosques, selvas y desiertos.

Francesca defendía la necesidad de repensar la relación entre humanidad y naturaleza desde una perspectiva ética y política que reconozca la interdependencia de todas las formas de vida plasmada también en sus novelas y cuentos. En este sentido, la defensa del territorio no es únicamente una cuestión ambiental, sino también una cuestión de justicia social y de reconocimiento a otras formas de existencia que visualizó en sus novelas.

> Huesos, pensó: la osamenta de la madre tierra. Lápidas que se paran desnudas bajo las estrellas, las rocas de Gea, el armazón de la Pachamama. El mundo se le hizo inmenso osario sin descanso porque unas células ansiosas, dementes, se reproducían por cualquier lado impulsando el trabajo: arar, perforar, erigir. Los humanos como el cáncer del mundo. (Gargallo, 2024, p. 19)

Diáspora como memoria viva

A pesar de la violencia del desarraigo, las comunidades diaspóricas han desarrollado formas de resistencia basadas en la memoria colectiva que incitan a la comunidad. La diáspora no implica únicamente pérdida, sino también la creación de nuevas formas de pertenencia.

En el caso del pueblo garífuna, estudiado por Francesca (2002), la identidad se construye a partir de la memoria de la migración, la esclavitud y la resistencia cultural. La lengua, la música y los rituales funcionan como mecanismos de transmisión de una historia compartida que desafía el olvido impuesto por las estructuras coloniales.

La diáspora, en este sentido, no es un estado de ausencia, sino una forma específica de presencia en movimiento. La identidad diaspórica no se basa en la fijación territorial, sino en la circulación de memorias, prácticas y afectos.

> Estoy firmemente convencida de que la única actividad que el ser humano ha desplegado a lo largo de toda su historia ha sido y es migrar; es decir moverse sobre un territorio tan amplio como sus necesidades, recorriendo rutas fijas o vagando en busca de algo todavía desconocido.
>
> Algunos pueblos han desarrollado en los últimos cinco mil años culturas sedentarias; no obstante, jamás han podido obviar el mercado, la curiosidad, los peregrinajes, actividades todas que implican una movilización. En la costa atlántica de América Central y en las Antillas menores, el pueblo indígena donde más ha crecido la población en los últimos dos siglos, el pueblo garífuna –o la Garínagu–, confirma

> esta certeza al empujar sus asentamientos y sus rutas de trabajo y navegación de Honduras hacia Guatemala, Belice y Nicaragua, entre finales del siglo XIX y 1940, y hasta Luisiana y Nueva York, Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XX.
>
> Hoy en día la garínagu, eso es la nación de quienes hablan garífuna, viven en tres poblados de Nicaragua, cuarenta y siete pueblos y dos ciudades (en barrios propios) de Honduras, en tres pueblos de Guatemala, seis pueblos y una ciudad de Belice, así como en ranchos aislados en la costa de Luisiana y entre los migrantes centroamericanos y de las granadinas de Nueva York, Chicago y Los Ángeles, en Estados Unidos. Se consideran garífunas también a los descendientes de los caribes negros que se quedaron en San Vicente, y escaparon a la deportación y a la masacre sistemática, aunque el colonialismo inglés les impidió el uso de su lengua y la práctica de sus tradiciones, para «criollizarlos» y dominarlos. (Gargallo, 2002, p. 14)

Mientras que Avtar Brah (2011) sostiene que la diáspora debe entenderse como una categoría analítica que permite examinar las intersecciones entre poder, territorio e identidad. Desde esta perspectiva, la diáspora no es únicamente un fenómeno cultural, sino también político y económico que forja nuevas identidades que transitan entre mundos a través del idioma.

Si hay una conclusión, sería pensar la tierra desde nuestra América

El recorrido realizado en este ensayo permite afirmar que la relación entre tierra, diáspora y memoria constituye uno de los ejes fundamentales para comprender las crisis contemporáneas en Nuestra América. La tierra no es únicamente un espacio físico, sino una dimensión ontológica, política y afectiva que estructura la existencia humana en relación con la naturaleza y ese mundo que está vivo, la Tierra como entidad viva en sí misma.

La migración contemporánea, lejos de ser un fenómeno aislado, es el resultado de procesos históricos de colonización, desigualdad económica y violencia estructural, pero sobre todo de las consecuencias capitalistas de habernos separado de nuestra condición humana como seres que dependemos de la naturaleza. En este contexto, la diáspora aparece como una condición constitutiva de la modernidad global, donde millones de personas se ven obligadas a abandonar sus territorios en busca de mejores condiciones de vida, aunque sean mínimas, pero que mantiene una relación con el territorio, la tierra y, por ende, de la naturaleza como un hogar perdido al que se puede volver, recuperando al mismo tiempo la existencia de los ecosistemas que se habitan actualmente.

El pensamiento de Francesca permite comprender que estas problemáticas no pueden analizarse únicamente desde categorías económicas o jurídicas, sino que requieren una reflexión profunda sobre la relación entre humanidad, territorio y memoria. Su obra invita a repensar la filosofía desde Nuestra América como una práctica situada, comprometida, crítica, feminista, revolucionaria y antiacadémica.

En tiempos de crisis ecológica, violencia migratoria y precarización de la vida, pensar la tierra desde la Tierra se convierte en una tarea urgente. No se trata únicamente de describir el mundo, sino de imaginar formas distintas de habitarlo desde la utopía de un mundo mejor y vivo. La memoria, el arraigo y la diáspora no son conceptos abstractos, sino experiencias que se viven y que atraviesan los cuerpos y a las comunidades.

Tal vez, como sugiere la obra de Francesca, la filosofía deba comenzar nuevamente desde la tierra: desde aquello que sostiene la vida, desde aquello que ha sido violentado, pero también desde aquello que aún permite imaginar otros futuros posibles.

Referencias

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza.* Capitán Swing.

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión.* Traficantes de Sueños.

Lafourcade, N. (2022). *María la curandera* [Canción]. En *De todas las flores.* Sony Music Entertainment México.

Dussel, E. (1994). 1492*: el encubrimiento del Otro.* Ediciones Abya-Yala.

Fanon, F. (2008). Los condenados *de la tierra.* FCE.

García Márquez, G. (2007). *Cien años de soledad.* Alfaguara.

Gargallo, F. (2002). *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria*, Siglo XXI.

Gargallo, F. (2014). *Bordados de paz, memoria y justicia: un proceso de visibilidad.* Grafisma.

Gargallo, F. (2024). *La costra de la Tierra.* Heredad Palabras.

La Muchacha (2020). *Que me devuelvan la tierra* [Canción]. En *Canciones crudas.* Sello In-Correcto.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social, *Journal of World-Systems Research, 6*(2), 342-386.

Thiong′o, N. wa. (2015). Descolonizar *nuestra mente: la política lingüística de la literatura africana.* Txalaparta.