

Ética, mundo de la vida, migración

Dra. Alcira B. Bonilla (UBA-CONICET)

La aparición del término “migración” en el título de un trabajo de filosofía ha de provocar en los lectores cierto recelo o, al menos, curiosidad. No faltará quien piense que no se trata de una temática propia del campo filosófico sino de una entidad teórica que integra la agenda de demógrafos y economistas; poco apropiada, entonces, para un volumen de filosofía. Ante la eventualidad de reacciones de este tenor, reivindicó posibilidades filosóficas para el tema que se desprenden del mandato fenomenológico básico de “¡Ir a las cosas mismas!” (*Zu den Sachen selbst!*, LU, Introducción: §2) y desde una actitud reflexiva (*reflexive Einstellung*) pretendo elevar a objeto del trabajo fenomenológico el fenómeno migratorio, fenómeno específico y originario, pre-dado a nuestra evidencia en el horizonte del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

El estado actual de los estudios migratorios en muchos casos da muestras de una crisis epistemológica y metodológica profunda¹; a esto se añade la ausencia casi total de producción filosófica sobre el tema. En consecuencia parece conveniente retomar en el comienzo de este trabajo una de las acepciones teóricamente más poderosas de *Lebenswelt*. Me refiero a la definición que aporta Husserl en *Erfahrung und Urteil*: “mundo en el que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno para toda función cognoscitiva y para toda determinación científica” (Husserl, 1954: 38; Husserl, 1980: 43). Siguiendo a Suzanne Bachelard en su interpretación de este pasaje (Bachelard, 1957: 215), sostengo que frente al fenómeno migratorio estamos en un estado de desvalimiento y crisis teórica tales que, sin pretender transparencia absoluta, se impone la mediación de una interrogación de corte genético. Una reducción de este tipo podría contribuir a suprimir sedimentaciones y mediaciones científicas que han llegado al límite de sus posibilidades y permitiría acceder a una experiencia deslastrada, más originaria, del fenómeno migratorio, para avanzar nuevamente en la investigación a partir de allí.

En esta contribución se pretende un doble objetivo: mostrar que se encierran bajo el título adoptado numerosos temas y problemas genuinamente filosóficos y que los pensadores más sensibles al tratamiento del fenómeno migratorio provienen de la matriz fenomenológico-hermenéutica y proporcionan las mejores herramientas teóricas para su investigación. Estos objetivos se despliegan en los tres acápites siguientes: 1) caracterización preliminar del fenómeno migratorio; 2) la migración como tema filosófico; 3) algunas cuestiones éticas derivadas del tratamiento fenomenológico-hermenéutico del fenómeno migratorio a través de un estudio de caso.

Caracterización preliminar del fenómeno migratorio.

¹ Los organizadores del Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo que se realizó en Buenos Aires del 25 al 27 de abril de 2006, conscientes de la crisis aludida, justamente propusieron como uno de los objetivos principales “generar un ámbito de reflexión crítica sobre los enfoques y modelos teóricos aplicados al conocimiento y tratamiento de los fenómenos migratorios y de movilidad geográfica de personas” (Circular informativa, 2006: 1)

Desde épocas remotas existen registros de desplazamientos de grupos e individuos humanos entre países o dentro de un mismo país por razones de persecuciones étnicas, religiosas y/o políticas, además de las económicas o de simple búsqueda de un mejoramiento en la calidad de vida. Por esto puede afirmarse que el fenómeno migratorio es tan antiguo como la humanidad y que la migración parece inherente a la condición humana. Uno de los rasgos característicos del fenómeno migratorio de nuestro tiempo es la amplitud y constancia que ha cobrado en vastas regiones del planeta, alcanzando proporciones globales y convirtiéndose en un “hecho político mayor” (Balibar, 2005). Contrariamente al pasado, en muchos países el paisaje de la vida cotidiana se ve alterado por una diversidad inédita. Esta cotidianeidad de las/los “otras” / “otros” necesariamente pone en cuestión las identidades culturales, sociales y políticas consolidadas y se convierte en generadora de identidades, conflictos y prácticas diferentes y nuevas.

Partiendo de una definición del término “migración” corriente entre los científicos sociales, entiendo por ella el desplazamiento residencial de población desde un ámbito socioespacial a otro (los ámbitos donde los seres humanos reproducen, producen e intercambian los elementos materiales y simbólicos necesarios para la satisfacción de sus necesidades e inquietudes vitales) (Mármora, 2004: 460; Vior, 2006: 435). Los prefijos añadidos al término (*e-/in-*) que indican la direccionalidad del movimiento, se autoimplican y, por eso, dependen del punto de vista relativo desde el cual se considere el fenómeno. Por las características de las migraciones actuales, corrientemente se habla más de *inmigración* y de *inmigrantes*. Éstos pueden ser *forzados* (desplazados, refugiados o solicitantes de asilo que después que el Estado de acogida les ha concedido la autorización de residencia, deciden asentarse permanentemente en el sitio de llegada) o bien *voluntarios*, cuya migración puede o no haber sido motivada por razones de mejoramiento económico o de la calidad de vida.

Parece útil completar esta definición de migración con una referencia al adjetivo “migrante”, que muchas veces se emplea como sustantivo para indicar al sujeto que migra (“el/la migrante”, y, en algunas versiones feministas contemporáneas, “la migranta”). Sigo aquí a Jorge Castillo Guerra, según el cual este término contiene significados témporo-espaciales que pueden desglosarse en tres etapas. Las dos iniciales son las generalmente más conocidas: la del “emigrante” que abandona el lugar de origen y la del “inmigrante” que llega a un nuevo lugar. Pero existe una tercera, más larga y compleja, que abarca por lo menos tres instancias: “la lucha por acceder a un espacio sea cultural, sociopolítico, económico o religioso en una nueva sociedad o territorio, el proceso de construcción de una nueva identidad en interacción con otras culturas y grupos que habitan el nuevo territorio y la nueva forma de relacionarse con el territorio de origen” (Castillo Guerra, 2004, 155).

Para dimensionar el fenómeno migratorio actual, a las dimensiones gigantescas de los movimientos de personas hay que sumar las reglas de juego que establece para los mismos la autodenominada globalización neoliberal. No basta con subrayar la contradicción entre la libre circulación de bienes y dinero creciente y la coincidencia de ésta con la cada vez mayor limitación a la circulación de los seres humanos, como hacen autores progresistas y también algunos más críticos. No se trata meramente de una coincidencia temporal casual, sino de una conexión necesaria, ya que estos flujos migratorios son ocasionados muchas veces por la creación de polos de trabajo barato o porque zonas enteras se vuelven inviables para la reproducción y la producción de la vida a raíz de las políticas de mercado neoliberal. Es el mismo modelo de la supuesta globalización neoliberal el que impone la fragmentación y segmentación del mundo,

marginando a unos en sus lugares de origen y expulsando a otros. Estos flujos, en definitiva, manifiestan las fronteras de la exclusión del sistema reinante (Fornet-Betancourt, 2004: 245).

Así, la ideología dominante que pretende presentar el mundo como “aldea global” y proclama el imperio normativo universalizante de los derechos humanos, más allá de la permanencia del estado de excepcionalidad respecto del respeto a los mismos, tiene su contraparte fáctica en el trato y las políticas que niegan a los migrantes el ejercicio de sus derechos fundamentales y que resultan violatorias de su dignidad humana. Siguiendo a Raúl Fornet-Betancourt, puede afirmarse que rige la ley de la exclusión tanto en las sociedades que impulsan la llamada globalización como en las periféricas que padecen sus efectos expansionistas (Fornet-Betancourt, 2004: 249).

El fenómeno migratorio que se viene dando en las últimas décadas en Argentina ofrece características particulares. Habiendo sido tradicionalmente un país receptor de inmigración europea, africana, mapuche y de otros grupos provenientes de pueblos originarios de los países limítrofes, combina actualmente la emigración hacia Brasil, los Estados Unidos, Europa, Canadá y Australia con la inmigración desde los países vecinos y cercanos, así como desde Asia Oriental. Al interés teórico suscitado entre los investigadores por esta situación y a los problemas políticos, sociales y culturales que están implicados en ella se añade el hecho de que el 20 de enero de 2004 entró en vigencia la Ley de Migraciones N° 25.871. En su Art. 4° esta ley dice taxativamente: “El derecho a la migración es esencial e inalienable de la persona y la República Argentina lo garantiza sobre la base de los principios de igualdad y universalidad”. Siendo ésta la primera ley de migraciones en el mundo que reconoce el derecho humano a la migración, la norma argentina es novedosa y, por ello, se convierte en modélica para el ámbito internacional. Tanto su texto como las contribuciones previas de parlamentarios y de agrupaciones de la sociedad civil que estuvieron en la base de los debates pusieron empero en evidencia un amplio abanico de cuestiones teóricas poco trabajadas y, aún menos, resueltas.

En realidad no se trata de un derecho “nuevo”, aunque así lo parezca sobre todo si se establece una comparación entre esta Ley de Migraciones y las igualmente recientes de diversos países muy desarrollados como Alemania (2005) o Canadá (2002), para no hablar de los debates actuales en los Estados Unidos. En efecto, este “derecho a la migración”, que como contraparte debería igualmente comprender el derecho a permanecer en el país de origen (un derecho a “no migrar”), puede reconstruirse a partir de la normativa internacional y, como ella, sustentarse en el reconocimiento pleno de la dignidad de las personas.

Entre los documentos que están en la base de un reconocimiento al derecho a la migración se puede considerar el Art. 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que afirma el derecho a la libertad de movimiento a través de las fronteras en su matiz del derecho a emigrar (pero no dice nada acerca de la contrapartida lógicamente obligatoria, el derecho a inmigrar). En el Art. 14 se establece el derecho a disfrutar de asilo bajo ciertas circunstancias. El Art. 1 proclama que todos tienen derecho a una nacionalidad, en tanto el Art. 15 señala: “A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad”. Pueden enumerarse varias contradicciones, que son índice del carácter a la vez consensuado y parcial de los documentos. Así, por ejemplo, se guarda silencio sobre la obligación de los Estados soberanos de permitir el ingreso de inmigrantes, de sostener el derecho de asilo y de autorizar el ejercicio pleno de la ciudadanía a residentes y ciudadanos extranjeros. A esta normativa fundacional se pueden sumar, entre otras, la Convención de Ginebra de 1951 relativa al Estatuto de Refugiados y su Protocolo de 1967, la

Convención Internacional de las Naciones Unidas sobre la Protección de todos los trabajadores migrantes y sus familias, de 1990, activada en julio de 2003, y diversos acuerdos regionales o bilaterales.

En vistas del panorama contemporáneo me atrevo a ir un poco más lejos de estos documentos. En efecto, si tomamos en cuenta la situación particularmente penosa de la mayor parte de los migrantes contemporáneos, víctimas indefensas de los procesos desencadenados a partir de la nueva forma del capitalismo, los podemos pensar como víctimas específicas de violaciones de derechos humanos. En el sistema internacional de protección de los derechos humanos existe la categoría de los llamados “grupos necesitados de una protección especial”, tal como es el caso de las mujeres y los niños en casi todas las sociedades actuales, por ejemplo. A mi entender, éste es el estatuto de los migrantes pobres actuales y es de esperar que los organismos internacionales amplíen sus documentos normativos e incluyan entre ellos una normativa que haga lugar específico a estas víctimas de violaciones de derechos humanos. Es igualmente esperable, a pesar de que para ello se cuenta con escasas probabilidades, que los Estados asuman en sus leyes fundamentales y en sus políticas públicas todas las consecuencias y obligaciones implicadas tanto en el derecho humano a migrar como en el derecho a permanecer en el país de origen sin verse compelido a la migración.

La migración como tema filosófico

A pesar del carácter universal del fenómeno migratorio y del lugar cada vez más central que toma la investigación de sus diversos aspectos en las ciencias sociales, la economía, la psicología, las ciencias de la educación y la teología, en los discursos filosóficos su tematización es escasa. La historia de la filosofía registra que pocos pensadores reflexionaron sobre ello; asimismo la migración es poco investigada por los colegas contemporáneos, con el agravante de que, sin lugar a dudas, esta falta de tradición hace todavía más difícil su tratamiento en la filosofía actual.

Para tratar filosóficamente el complejo de cuestiones y discursos encerrados en el concepto “migración”, tal vez resulte útil partir de una clasificación todavía provisoria de diversas posiciones filosóficas sobre este tema. De modo esquemático, se distinguen cuatro grupos fundamentales de filósofos: a) los que omiten el tema o lo tematizan de modo circunstancial o deficiente, grupo constituido por la mayor parte de los escritos filosóficos determinantes de Occidente; b) los pocos pero influyentes autores contemporáneos que se niegan expresamente a otorgar relevancia filosófica al tema; c) los precursores, perteneciendo a este grupo numerosos filósofos que abordaron cuestiones que pueden considerarse como implicadas en o vinculadas a una filosofía de la migración; d) el grupo actual de filósofos que podrían quedar comprendidos en diversas corrientes o direcciones de la filosofía de la migración.

Aún reconociendo las ventajas que puede aportar un estudio genealógico de las obras del primer grupo, dejaré este tema para otras investigaciones, debido a dificultades de índole sobre todo metodológica que encierra.

Con respecto a los filósofos del segundo grupo, a mi entender resulta muy negativo para estos estudios que, sobre todo los que provienen de la filosofía práctica, piensen que este problema apenas trasciende las fronteras de cuestiones de gobernabilidad, es decir, del planteo de políticas de desarrollo y de población adecuadas, que por sí solo bastaría para minimizar y superar los desajustes provocados por los fenómenos migratorios masivos sobre todo en los estados democráticos y liberales contemporáneos. John Rawls, por ejemplo, reconoce en las migraciones contemporáneas la existencia de un conflicto no menor. Igualmente menciona algunas

causas de los flujos migratorios internacionales, entre otras, la persecución de minorías religiosas y étnicas y las violaciones concomitantes de los derechos humanos, la opresión política, el hambre y las fuertes desigualdades en las regiones de origen (especialmente la subordinación de las mujeres). Sin embargo, según Rawls, esto no basta para hacer de la migración motivo de un discurso filosófico ni para acarrear la revisión de la teoría política o de la ética. Por el contrario, intenta demostrar que estos problemas pueden tener soluciones racionales en los órdenes teóricos y prácticos actuales (Rawls 2001: 127-131) y que “pueden desaparecer en una sociedad de los pueblos liberales y decentes” (Rawls 2001: 18). En su conclusión despeja todas las dudas que pudieran haber surgido sobre el carácter taxativo de sus afirmaciones: “Entonces, en una utopía realista el problema de la inmigración no se margina, sino que se elimina” (Rawls, 2001: 18).

En el tercer grupo, se pueden considerar como importantes antecedentes del tratamiento sistemático de la cuestión migratoria en la filosofía las contribuciones de Kant en *La paz perpetua* (1795). En los últimos diez años resurgió el interés por esta obra. Kant, como se sabe, formuló allí tres artículos “definitivos” para asegurar la paz perpetua entre los estados. El tercer artículo resulta el más sugerente para estas investigaciones: “El derecho cosmopolita (*das Weltbürgerrecht*) debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad en general” (Kant, 2005: 21). Si bien algunos traducen por “ciudadanía mundial” el término kantiano *Weltbürgerrecht*, en principio sigo la norma más tradicional, porque creo que la traducción contemporánea puede originar confusiones y ampliar demasiado los alcances del concepto, poniéndolo a Kant como un precursor del concepto de “ciudadanía transnacional” o de un derecho humano a migrar. El enunciado kantiano tiene alcances más modestos: la hospitalidad sería aquel derecho que, a diferencia de los dos anteriormente mencionados por Kant, el derecho propio del ciudadano de un estado y el *Völkerrecht* (“derecho de gentes”, que regula las relaciones entre los estados), corresponde a todos los seres humanos como participantes potenciales en una república universal; hay que subrayar, además, que se trata de un derecho, y no de una virtud o de una inclinación altruista. La peculiaridad de este derecho es que rige tanto dentro como fuera del orden político, o, mejor dicho, en los márgenes de comunidades estatales circunscritas (Benhabib: 2005, 30), en la medida en que regula las relaciones entre los miembros de un estado-nación y los extranjeros; es, propiamente, un derecho de frontera, “fronterizo” (que igualmente marca tanto los alcances del estado nación como los límites de la concepción moderna de éste).

Kant avanza en la indagación de este derecho hospitalario diferenciando entre el “derecho del huésped” (*Gastrecht*), según el cual un extranjero puede reclamar, de acuerdo a tratados especiales, ser tratado como amigo o como huésped y el “derecho de visita” (*Besuchsrecht*), es decir, el derecho de todos los seres humanos a hacerse presentes en una sociedad extraña y a ser tolerados temporariamente por ella. Al estar este derecho, según Kant, fundado en el derecho a la posesión común de la superficie de la tierra, podría aplicarse mediante un “tratado benéfico” este derecho de visita a los recién llegados al territorio y el derecho a una residencia por tiempo limitado que implica este derecho no podría denegarse a una persona que corriera peligro de muerte si se la rechaza. S. Benhabib señala al respecto que el texto kantiano no deja en claro si se trata de un derecho propiamente moral o si, más bien, esta concesión de asilo no resulta de un deber moralmente exigible a un estado, sino de una obligación que el soberano político se impone voluntariamente (ambivalencia todavía presente en las discusiones sobre asilo y refugio). Arriesgando una hipótesis que merece una investigación mayor de otros textos kantianos, también señalo por mi parte que las características de este derecho cosmopolita tal como las presenta Kant no permiten

tampoco reconocerlo como fundamento para el reconocimiento de un derecho humano a la migración. Con todo, el antecedente kantiano, debidamente estudiado en su contexto de aparición, ofrece enorme interés para las investigaciones filosóficas sobre la migración.

A comienzos del siglo XIX aparecen antecedentes valiosos para estos estudios en los diversos desarrollos y discusiones que se generaron a partir de la temática del reconocimiento (*Anerkennung*) presente en los escritos juveniles de Georg W. F. Hegel (Honneth, 2003) y que llegan hasta hoy, sin olvidar los aportes de la investigación heideggeriana del *mitsein* y numerosos pasajes de Jean-Paul Sartre. El abordaje contemporáneo del “reconocimiento” se encuentra estrechamente vinculado, a veces de modo conflictivo, con el tratamiento de la denominada “la cuestión del otro” en Emmanuel Lévinas (1961, 1972, 1974, 1991), Jacques Derrida (Derrida, 1997a, 1997 b, 1996, 1994), Jürgen Habermas (1996), Charles Taylor (1994), Axel Honneth (1994, 2003) y Paul Ricoeur (1990, 2001, 2005). Entre estos antecedentes, cuento también el tratamiento de la *multicultural citizenship* por parte de Will Kymlicka (1996, 1998, 2001), la “filosofía del exilio” de María Zambrano (Zambrano, 1990, 1993; Bonilla, 2002), la “xenología” (Munasu Duala M’Bedy, 1777, 1992, 1997) y la “fenomenología de lo extraño/ el extranjero” de Bernhard Waldenfels (1990, 1992, 1996, 2006). Si bien esta enumeración resulta forzosamente incompleta, baste como muestra de la fuerte presencia que los filósofos provenientes de la fenomenología tienen en estos debates. A partir de los trabajos de varios de ellos puede indudablemente reconstruirse una fenomenología de la migración, notoriamente a partir del tratamiento de temas como la “hospitalidad”, la “traducción”, etc., más allá de la intención expresa de los autores. Dados los límites de este trabajo, sólo haré referencia a la apropiación de la fenomenología husserliana en María Zambrano y en Bernhard Waldenfels.

Desde su particular experiencia de errancia e instalada en la “razón poética”, su *homeland*, María Zambrano (1904-1991) desplegó una fenomenología del exilio que merece ser considerada como antecedente importante de cualquier fenomenología filosófica de la migración. Su tratamiento de las figuras del exilio y del exiliado excede el marco de la biografía personal, de los acontecimientos históricos e, inclusive, de los tres textos en los cuales Zambrano aborda este tema: “Carta sobre el exilio” (1961), “Amo mi exilio” (1989) y “El exiliado”, en *Los bienaventurados* (1990). Con Jesús Moreno Sanz (Moreno Sanz, 1993), se puede defender la existencia de una “filosofía del exilio” en la obra de María Zambrano; ampliando los alcances de esta caracterización, creo haber demostrado que se evidencia un pensar desde el exilio acerca del exilio radical del hombre. Filosofía y exilio, de este modo, se coimplican (Bonilla, 2002b).

Esta fenomenología comienza por un intento de acceder al exiliado como “figura esencial”, criatura de la verdad –y de la memoria, añadido, sin temor a traicionar la descripción fenomenológica de Zambrano. Para que esto sea posible, Zambrano se obliga a un rechazo previo de la caracterización heroica y deshumanizante del exiliado, que es la tradicional. En consecuencia y como fenomenóloga propone en primer término una epojé que nos ponga en guardia acerca de los supuestos habituales desde los cuales consideramos el exilio, para lograr así el espacio privilegiado de aparición de una dimensión esencial de la vida humana. Este paso metodológico de la epojé se completa con una práctica de las igualmente fenomenológicas “variaciones imaginarias”, en la confrontación de la figura del exiliado con las del refugiado y del desterrado. Abandono, acogida y expulsión, respectivamente, señalan las diferencias entre estas figuras:

“Comienza la iniciación del exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado; lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado tampoco. El refugiado se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aún concede y, en el más hiriente de los casos, donde se le tolera. Algo encuentra dentro de lo cual depositar su cuerpo que fue expulsado de ese su lugar primero, patria se le llama, casa propia, de lo propio, aunque fuese el lugar de la propia miseria. Y en el destierro se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla. Patria, casa, tierra no son exactamente lo mismo. Recintos o modos diferentes en que el lugar inicial perdido se configura y presenta” (Zambrano, 1990: 31-32).

El abandono (“nadie le pide ni le llama”) marca el carácter sacro del exilio. El exiliado es aquél a quien “dejaron en la vida”: en el desierto de la historia, despojado y expuesto, apareciendo, así, “sólo lo propio de que se está desposeído”. En efecto, el hombre se ve reconducido hacia sí mismo en tanto puro y desnudo padecer. Esta particular revelación de sí pone en evidencia la condición más propia de todo ser humano y, a la vez, posibilita los caminos para su realización personal e histórica: “Y así, el exiliado está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que esa: tener que nacer como rechazado desde la muerte, como superviviente” (Zambrano, 1993: 383).

El exiliado es alguien que emprende una “peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica”, cuyos sentidos Zambrano pretende sacar a luz por su recurso a la “razón poética”, razón apta para y capaz de hacerse cargo de todo aquello que ha estado en el exilio de la razón occidental. Este método de un lógos transformado (“voz de las entrañas”, “luz de la sangre”) da razón de los “profundos” o “ínferos” del ser humano y de su historia (las entrañas, los sueños, el padecer, la temporalidad), que han estado condenados al exilio por el imperio de una razón desencarnada, violenta y patriarcal.

La contribución de Zambrano hace visible en la figura del exiliado un caso extremo del *homo viator*. La ampliación de estos trabajos en una filosofía del exilio todavía debe ser rescatada por los estudios contemporáneos acerca de los numerosos exilios que por razones políticas (el caso de Zambrano pertenece a esta categoría) o económicas atraviesan nuestra experiencia y nuestra historia desde hace más de un siglo. De todos modos se trata aun no sólo de una figura particular, que sintetiza arquetípicamente experiencias y circunstancias dramáticamente densas de la historia reciente, sino también de una descripción que resulta aplicable sólo parcialmente a los fenómenos de migración contemporáneos. En efecto, a los exilios de clase media política, intelectual y profesional, que parecen constituir el telón de fondo para las caracterizaciones zambranianas, hay que añadir sobre todo hoy los de otros grupos humanos, cuyas marcas de etnia y clase se hallan inscriptas en los cuerpos de modo particular y refuerzan el carácter de otro o ajeno del exiliado o migrante. En los trabajos zambranianos falta una fenomenología del cuerpo y de la corporalidad que complete sus descripciones; este hecho, entonces, constituye un desafío para proseguir en el intento fenomenológico de María Zambrano.

La fenomenología del extraño/extranjero de Bernhard Waldenfels parte de una reflexión sobre el campo semántico bastante complejo de los términos alemanes *fremd* (a la vez, “extraño” y “extranjero”) y *Fremdheit* (“extrañeza” y “extranjería”) y sus compuestos, señalándose cómo otras lenguas utilizan varias palabras para designar los fenómenos diversos implicados en esta distinción. Además, sobre todo en los textos más recientes (Waldenfels, 2006: 112-115), señala la riqueza de matices que se desprenden

en la contraposición entre *Fremdheit* y *Andersheit* (“otredad”). Mediante tres aspectos se caracteriza lo “extraño” / “extranjero” como diferente de lo “propio”: el lugar, la propiedad y el modo. Entre éstos es relevante el del lugar, el aspecto “localizante”: “El aquí corporal en el que tengo mi lugar es impensable sin la ocupación como toma de posesión y sin el ejercicio de un carácter propio y, sin embargo, tiene una cierta prioridad” (Waldenfels, 1996: 150).

Con este argumento inicial se intenta luego determinar el lugar de lo “extraño” / “extranjero” en la experiencia. Para hacerlo, se refiere a la teoría husserliana de la experiencia de lo “extraño” / “extranjero” que considera radical. En las *Meditaciones Cartesianas* Husserl había encontrado la esencia de lo “extraño” / “extranjero” en la “constante inaccesibilidad de la inaccesibilidad original” (*in der bewähren Unzugänglichkeit der originalen Unzugänglichkeit*) (cit. por Waldenfels, 1996: 151). Se trata de una determinación paradójica porque la accesibilidad se evidencia como la accesibilidad de lo inaccesible. El lugar de lo “extraño” / “extranjero” en la experiencia en términos estrictos sería un “no lugar”. Esta extrañeza que vale para la experiencia personal, como el psicoanálisis lo ha demostrado, vale también para los contextos culturales. Quizá ésta sea la causa de un *horror alieni* que retorna una y otra vez tanto en los individuos como en los grupos humanos. Siguiendo a Kant y Nietzsche, Waldenfels señala cómo el ser humano se ve confrontando siempre con infinitas posibilidades y obligado, en consecuencia, a inventar nuevos órdenes. Nunca habrá cobijo en ninguna parte, ni siquiera en la propia cultura. A partir de esa situación originaria, la experiencia de lo “extraño” / “extranjero” desde el inicio se manifiesta ambivalente; con su propia aparición, éste atrae y amenaza.

En general, la relación con lo “extraño” / “extranjero” parece fundarse en una finalidad de apropiación; se lo ve carente, defectuoso. Los varios intentos de apropiación coinciden con ciertos centrismos habituales: el egocentrismo, el etnocentrismo, el logocentrismo. “En el trasfondo se encuentra una forma específica de *eurocentrismo*” (Waldenfels, 1996: 159). La salida para este dilema de la apropiación o fagocitación no puede ser otra que una conversión de la “actitud” (*Einstellung*); una modificación del lugar que lo “extraño” / “extranjero” tiene en la experiencia. Conviene recordar aquí que Waldenfels, como Husserl, estaría proclamando el carácter ético-religioso de la fenomenología, justamente en lo que ésta tiene de reversión de las *Einstellungen* autocentradas y egoístas (orientadas por el interés propio, profesional, familiar, etc.) de la actitud natural (Bonilla, 1987: 46-67).

De este modo, en el intercambio con lo “extraño” / “extranjero” se manifiesta una forma de la responsabilidad: la “responsividad” que va más allá de toda intencionalidad y regularidad de las conductas habituales. “El acontecimiento del responder no se define mediante el yo del hablante, sino que, al contrario, el yo se define por el responder como respondedor” (Waldenfels, 1996: 160). De esta manera surge un “entre nosotros” que se muestra como fundamento necesario de toda intersubjetividad y de toda interculturalidad. Sin este “entre” (*Zwischen*) no habría intersubjetividad ni interculturalidad posibles.

La fenomenología de lo “extraño” / “extranjero” de Waldenfels, según puede apreciarse en esta breve muestra, abarca numerosos temas y abre sugestivos caminos. Pensando desde el marco de una reflexión filosófica sobre los fenómenos y discursos migratorios, al menos pueden formularse al filósofo cinco preguntas:

1. ¿Solamente pueden ser consideradas válidas como experiencias originarias las experiencias de lo propio y de lo “extraño” / “extranjero”? ¿No se podrían complementar estas experiencias con otras de intercambio y de diálogo que igualmente pudieran valer como originarias?

2. Pero aún así, y retomando viejas críticas de Foucault y Derrida a la fenomenología husserliana, ¿no hace Waldenfels demasiadas concesiones al valor de lo “originario”, evidente herencia del pensamiento de Husserl, y deja de lado otras posibilidades fenomenológicas?
3. ¿No recae con su argumento principal en una actitud psicologista y por esta vía en el individualismo europeo moderno del que pretende alejarse?
4. ¿Esta posición, sobre todo si con ella se vuelven a pensar los fenómenos migratorios, no encubre, al menos parcialmente, el lugar del poder y de la dominación que, sin duda, reconoce y los vuelve invisibles para la teoría?
5. Si la respuesta creativa aparece como un acontecimiento más cualquiera que se da en el “entre nosotros”, ¿cómo puede convertirse la “responsividad” en tema, en el sentido de la filosofía intercultural? ¿Cómo pensar mejor el lugar de las mediaciones, que es el lugar de lo político, del estado y de la justicia, temas a los que tampoco parece dar respuestas más amplias en su libro reciente?

Por último, respecto del grupo actual de filósofos que podrían quedar comprendidos en diversas corrientes o direcciones de la filosofía de la migración, todos ellos de un modo u otro influenciados por los debates sobre el multiculturalismo, la globalización y la crisis de los estados modernos, sin pretensión de agotar la nómina, estimo que pueden señalarse al menos tres orientaciones: los teóricos de raíz marxista (Balibar, 2005), a los que habría que añadir algunos estudios subalternos y postcoloniales que no siempre quedan disciplinariamente alineados en la filosofía, las contribuciones críticas a la ética discursiva y los programas de investigaciones de filosofía intercultural que comenzaron hace unos cuatro años en Aquisgrán reuniendo a especialistas de los cinco continentes.

La complejidad de los trabajos de los pensadores que revisan el marxismo desde esta problemática contemporánea merece un tratamiento aparte, puesto que deben estudiarse con sumo detalle las nuevas herramientas metodológicas que están elaborando. Mi colaboración se ciñe, entonces, a la presentación crítica del enfoque de S. Benhabib, en especial los desarrollos de su libro aparecido en 2004, y a señalar algunos aportes al debate por parte de la filosofía intercultural.

Benhabib se ocupa nuevamente de la cuestión de los límites (o fronteras) de la comunidad política auxiliándose con el concepto de “pertenencia (*membership*) política”² Lo define del modo siguiente: “Se trata de los principios y las prácticas para la incorporación al orden político existente de los extranjeros y los extraños, de los inmigrantes y de los recién llegados, de los refugiados y de los asilados” (Benhabib, 2005: 13). Al comprobar la contradicción existente entre las declaraciones de derechos humanos y la defensa del derecho soberano de los estados al control de las fronteras así como al control sobre la cantidad y la composición de los que deben ser recibidos por un Estado nacional, comienza una revisión de las teorías contemporáneas sobre la justicia distributiva. En abierto disenso con Rawls integra en la filosofía política las cuestiones de la migración, el refugio y el asilo. Aun cuando no llega a defender el derecho humano a la migración, recorre gran parte de los antecedentes teóricos (en particular, el “derecho de hospitalidad” kantiano y el “derecho a tener derechos” defendido por Hanna Arendt) y normativos de éste.

Desde el punto de vista de la ética discursiva que no abandona, incorpora la así llamada “pertenencia (*membership*) justa” como parte de una teoría de la justicia cosmopolita: “es un aspecto del principio del derecho, es decir, del reconocimiento del individuo como un ser que merece respeto moral, un ser cuya libertad comunicativa debemos reconocer” (Benhabib, 2005: 105). Habida cuenta de las contradicciones y

² Me resisto al anglicismo “membresía”, ampliamente difundido por diversas traducciones de dudosa calidad.

trabas para el ejercicio de tal derecho, siguiendo una sugerencia de Derrida, habla de la necesidad de “iteraciones democráticas” (“procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universalistas”) (Benhabib, 2005: 130) que lo vayan ampliando y regulando. Este recurso a Derrida, le ha valido por parte de simpatizantes y críticos el calificativo de “postmoderna”, aunque su posición de fondo se mantenga fiel a un universalismo de corte discursivo. Por otra parte, un tratamiento discursivo consecuente de esta cuestión debería sin embargo poner límites morales a las prácticas inclusivas y excluyentes en el interior de los órdenes políticos soberanos y tomar en cuenta las asimetrías de poder que las generan creando los instrumentos para que tales límites sean efectivos.

A mi entender, la filosofía que está mejor preparada para hacer frente al desafío del fenómeno migratorio y de los discursos teóricos y políticos que éste genera es la filosofía intercultural. Esta filosofía, que enarbola el modelo de la “traducción racional”, entendida como base para el diálogo de razones plurales, es igualmente la que mejor responde a los desafíos del multiculturalismo fáctico, especialmente el que se da en países que cargan una larga historia de dominación: primero, la conquista y usurpación por parte de las potencias coloniales; luego, con la independencia de las metrópolis europeas, pero sobre todo en los procesos de organización nacional, la exclusión y discriminación racista de los pueblos originarios, esclavos y sus descendientes, mestizos, mulatos e inmigrantes pobres.

Adversa tanto al universalismo apriorístico (“desde arriba”) como a un contextualismo relativista, la filosofía intercultural desarrolla una idea particular de la contextualidad y de la universalidad de la razón, propiciando resultados sintetizantes (Estermann: 1998; Fornet-Betancourt: 2003). Diversas “zonas de traducción racional” van construyendo lo que denomino una “universalidad de horizontes” (no argumento aquí por razones de espacio la adopción de este rótulo que prefiero al gadameriano de “fusión de horizontes”, empleado por Fornet-Betancourt y Estermann).

Promover el diálogo entre culturas filosóficas contextualizadas que busquen la interacción en una “traducción racional” lleva a poner en cuestión las tradiciones occidentales dominantes junto con la exigencia de que el diálogo con ellas comience en igualdad de condiciones, planteándose así explícitamente la cuestión del poder. De este modo se hace también un aporte a la filosofía occidental, ya que en el diálogo se incluye el “descubrimiento” de corrientes, autores y textos de la misma que están “encubiertos”, porque nunca formaron parte de las escuelas canónicas (Fornet-Betancourt, 2002).

Otra conquista valiosa de la filosofía intercultural es la propuesta de una hermenéutica de la alteridad que parte del reconocimiento de “extraño” / “extranjero” como intérprete y traductor de su propia identidad y de la del otro. De este modo se supera también la escisión entre “sujeto” y “objeto” y el trabajo de traducción racional se convierte en un proceso de intercambio de interpretaciones. Una de las lecciones más importantes de la hermenéutica intercultural es así la idea de que la comprensión profunda de lo que denominamos “propio” o “nuestro” es un proceso que requiere la participación interpretante del otro. Este enfoque metodológico, inspirado en métodos contemporáneos de trabajo de campo etnológico, resulta el más afín a los principios rectores de la filosofía intercultural, aunque debe ser apoyado con numerosos trabajos epistemológicos y estudios sobre teoría de la traducción.

La constitución de una red de equipos de trabajo e investigadores sobre “Migración e interculturalidad” que tuvo su reunión inaugural en Aquisgrán del 24 al 28 de noviembre de 2003 fue un hito en la realización de estas investigaciones (Fornet-Betancourt, 2004). En este encuentro (y muchos de los participantes luego con sus

equipos en sus lugares de procedencia académica) (Bonilla, 2005a) se fueron profundizando diversas líneas de la idea inicialmente esbozada por Raúl Fornet-Betancourt de una “teoría política del extranjero” que reclame una política de reconocimiento y autorización del extranjero y redefine los límites de los órdenes políticos y jurídicos existentes desde una perspectiva intercultural. La perspectiva eminentemente crítica de los procesos globalizadores del mercado neoliberal (Fornet-Betancourt, 2003b) posibilita el reconocimiento de las formas de exclusión de los migrantes y la crítica de sus causas. Esta “teoría política del extranjero” opera una verdadera inversión de la mirada: el migrante deja de ser el intruso que debe ser asimilado para que no cause trastornos a la vida social y un problema de gobernabilidad para los Estados y se convierte en: “fuente para redimensionar el mundo propio, el espacio y nuestra existencia desde otras perspectivas y experiencias” (Fornet-Betancourt, 2004: 156). La migración, así, se constituye en un espacio privilegiado para el ejercicio del diálogo intercultural.

Algunas cuestiones éticas derivadas del tratamiento fenomenológico-hermenéutico del fenómeno migratorio a través de un estudio de caso

Entre los grupos inmigrados a Argentina desde los países vecinos el de los bolivianos se distingue por sus características socioculturales particulares y su autonomía asociativa (Grimson; Paz Soldán, 2000). Al respecto, E. Vior señala acertadamente el valor político que estos migrantes tienen para Argentina (Vior, 2006: 445-448). No siendo la más numerosa de las corrientes migratorias de los países limítrofes que llegaron al país en las últimas décadas, la inmigración boliviana “es ya una presencia política, social y cultural insoslayable e inamovible con fuerte peso en la zona urbana más importante de Argentina”. En esta región, el A.M.B.A., alcanza la cuarta generación, tal como sucede en el barrio Charrúa, emblema de la colectividad boliviana. El efecto más notable de esta presencia, según el mismo autor, puede sintetizarse en el hecho de que “está aportando a la construcción de un nuevo sujeto popular democrático y pluralista en condiciones de participar en la reformulación de la imagen nacional argentina desde una perspectiva de justicia, democracia y libertad”.

Las mujeres que pertenecen a este grupo de migrantes están sujetas a situaciones de discriminación múltiple, sobre todo por parte de integrantes de la sociedad de acogida. Sin embargo, lejos de victimizarlas y, por consiguiente, disminuir los efectos de su presencia en la sociedad, numerosos trabajos, algunos de los cuales se citan a lo largo de esta contribución, observan que estas mujeres de origen boliviano desempeñan dos papeles centrales: a la vez que se constituyen en agentes importantes de articulación e integración dentro de los propios grupos de pertenencia, incluido en primer término el núcleo parental, son los vehículos principales de articulación de esta minoría inmigrante con el resto de la sociedad. Al actuar de este modo van generando una subjetividad social novedosa cuyo potencial de transformar la situación social actual (y consecuentemente política) no puede ser ignorado o minusvalorado. Por esta razón puede avanzarse la hipótesis, que para mí es central, de que en este momento ellas están codeterminando la reconstrucción de la ciudadanía democrática argentina.

Sobre este subgrupo existe un número ya considerable de estudios procedentes de las ciencias sociales, sobre todo de la antropología y la sociología. Sin embargo, se observa en ellos cierta tendencia a emplear de modo impreciso ciertas categorías básicas. Por ejemplo, los conceptos de identidad, autonomía y ciudadanía, indispensables para el tratamiento de la temática, son empleados confusamente en algunos textos. Además, debido al aislamiento mutuo en el que normalmente trabajan

las diversas disciplinas involucradas en la temática, se dejan de lado algunos nuevos desarrollos conceptuales de la historiografía, los estudios culturales y subalternos, la filosofía práctica y la de género que podrían contribuir al mejoramiento de los marcos teóricos respectivos y/o a la creación de un campo interdisciplinario.

La situación de múltiple discriminación (no estrictamente étnica en el sentido antropológico) que sufren las mujeres de origen boliviano en Buenos Aires por su género y su origen, su inserción en el mercado de trabajo informal (Bialogorski; Bargman, 1997:98-99), su pertenencia con rasgos distintivos, que no excluyen diferenciaciones internas, a lo que varios autores definen como la “nueva bolivianidad” (Grimson, 1999; Gavazzo, 2002) o la “bolivianeidad” (Vargas, 2002:25), así como la disponibilidad de un *corpus* narrativo accesible hacen que este grupo ofrezca rasgos de particular interés para una interpelación desde la filosofía práctica.

A partir del estudio de un caso, seleccionado según criterios metodológicos expuestos por la autora en otro lugar (Bonilla, 2002a), en este acápite me propongo reflexionar sobre la construcción de la identidad personal y grupal y la de la autonomía moral de algunas mujeres de origen boliviano en Buenos Aires desde la perspectiva de la filosofía práctica con el propósito de formular preguntas que puedan servir para orientar investigaciones ulteriores.

Respecto de la cuestión de la identidad, si bien no haré un desarrollo teórico, señalo en primer término una cierta adhesión a las formas no esencialistas sino históricas y situadas de pensar la identidad que se fueron implementando en las ciencias sociales y en la filosofía a partir de la definición de identidad que formulara Claude Lévi-Strauss en el seminario titulado “*L’identité*” que dirigió en 1974/75 (“función inestable y no realidad sustancial, lugar y momento igualmente efímeros de encuentros, de intercambios y de conflictos en los que participan únicamente y en una medida infinitesimal en cada caso las fuerzas de la naturaleza y de la historia, por completo indiferentes a nuestro autismo” [1977:11; traducción de la autora]) y de los trabajos publicados con motivo de ese seminario. A partir de este desarrollo se ha producido la superación de acepciones sustantivas y esencialistas de los conceptos de identidad personal y de identidad étnica, rechazándose de modo rotundo y con el carácter de una “mala práctica científica” lo que Lévi-Strauss denomina el “mito de la insularidad” que, en términos filosóficos, bien podría ser traducido como el “mito de la identidad monádica”. El corolario epistemológico consiguiente ha sido la incorporación de la “cuestión del Otro” como decisiva para la de la identidad, tanto la personal como la grupal o étnica y la consideración de identidades narrativas (Ricoeur, 1990).

Respecto de la autonomía cabe señalar su relación con el modelo de “sujeto moral” pretendidamente universal al que apela de modo tradicional la ética occidental en toda su historia, que no es sino un “sujeto generalizado” (Benhabib, 1992:148-177) a partir del modelo imperante desde la antigüedad: el del ser humano, varón, adulto, que está en la plenitud de sus capacidades, libre, propietario - la propiedad entendida como el signo por antonomasia de la autonomía y de la libertad -, blanco y occidental, con el agregado, en algunos autores modernos, de que sea “reformado” o protestante. Según este modelo, para la mayor parte de los seres humanos queda vedado el rango de agente moral pleno. Quienes no detentan las notas señaladas, no son considerados sujetos autónomos, por lo tanto, no tienen acceso libre al ejercicio de la ciudadanía de pleno derecho. Su inserción en la comunidad moral de obligaciones y de derechos (y, como consecuencia, en la comunidad política de los estados democráticos) deriva y depende del reconocimiento por parte de los otros que se los representan en su imaginario como inferiores, estigmatizándolos y provocando a veces en ellos autoasunciones negativas.

La construcción de la identidad y de la autonomía bajo el signo de la migración se da en condiciones de asimetría notables, sobre todo cuando los migrantes son de condición social baja, económicamente pobres, con escasa formación técnica y profesional, hablantes de otra lengua y con prácticas culturales poco admitidas por la sociedad receptora, etc. En estas condiciones, su inserción en las comunidades moral y política resulta precaria casi por definición. En un escrito reciente sobre la autonomía P. Ricoeur ha mostrado la dialéctica entre autonomía y vulnerabilidad que tensiona la subjetividad moral y las identidades culturales. A través de una relectura contemporánea de los textos kantianos, reconstruye la autonomía desde la perspectiva del triple poder o capacidad para “decir”, para “obrar” sobre el curso de las cosas y sobre otros seres humanos y para “construir narrativamente” la propia historia personal y/o grupal. A cada tipo y/o nivel de autonomía corresponde uno de vulnerabilidad o fragilidad (Ricoeur, 2001:85-105). En mi opinión, el marco conceptual que deriva de esta dialéctica puede aplicarse para visibilizar las modalidades de formación de identidad y autonomía personal y grupal en situaciones complejas en las que intervienen sujetos sometidos a grandes asimetrías en su relación con el resto de la mayoría de la sociedad en la que viven. Estas tensiones muestran además de manera insoslayable hasta qué punto la construcción de identidad personal e identidades grupales se realizan intersubjetivamente.

Al afirmar que la construcción del sí mismo y la del Otro se implican mutuamente, resultan importantes consecuencias desde un punto de vista metodológico y epistemológico para las investigaciones que presento. En efecto, es imposible generar un conocimiento válido sobre los otros que no se produzca con ellos. De este argumento proviene la exigencia por elaborar metodologías para la investigación de los sujetos y las prácticas sociales, aun la filosófica, que presten una atención cuidadosa a la participación de quienes son investigados en el proceso de producción de conocimientos. Vale decir que los métodos científicos deben tomar en cuenta la capacidad de los sujetos coparticipantes en el proceso investigativo para reconocer y proyectar sus propias formaciones de identidad (aun desde la exclusión y la diferencia) y los procesos sociales y políticos de su entorno, así como para desarrollar propuestas y acciones alternativas a las vigentes (Coll, 2004:145). En el ámbito de la filosofía ya no se trata de bajar a la tierra el absoluto filosófico, como lo pretendían Ludwig Feuerbach y sus sucesores críticos, sino de hacer filosofía en la arena real de las interacciones humanas y de democratizar (y desacralizar) la reflexión, sobre todo en lo que concierne a temas cuyos resultados implican a las personas involucradas y a la sociedad en su conjunto.

Reforzando esta argumentación quiero destacar que los trabajos contemporáneos sobre el componente narrativo de la identidad personal y la construcción narrativa de la identidad moral permiten una valorización de los relatos de vida y de los casos como fuente o “laboratorio” (Ricoeur, 1990) para una reflexión práctica sobre la inserción de los “otros concretos” (Benhabib, 1992) en la comunidad moral. Esta metodología permite satisfacer la exigencia participativa antes planteada. Por esta razón el caso que hemos tomado como base de nuestras reflexiones es un relato en primera persona, significativo para el tratamiento del tema que está en consonancia con mis intereses teóricos y metodológicos tanto por el carácter de las experiencias referidas como por su articulación narrativa. Una hermenéutica filosófica intercultural de la alteridad como la que aquí sigo (Fornet-Betancourt, 2003 y 2004) es la que permite trabajar con amplitud estas cuestiones.

Antes de sintetizar el caso, debo recordar que las relaciones asimétricas entre diferentes posicionados por la imaginación social como estigmatizados por un lado y

estigmatizantes por el otro no son abstractas, sino que se dan de modo característico y habitual en espacios públicos como el hospital, el transporte, la escuela, la iglesia, la calle, etc. (Neufeld; Thisted, 1999:12). Además, las formulaciones estigmatizadoras acerca de los migrantes (y la creación contrastante de sectores privilegiados) se producen en la conjunción de un proceso rastreable históricamente de estigmatización / privilegiamiento de sectores caracterizados por una mezcla de 'marcas' étnicas, raciales y de clase, de la competencia por los espacios físicos y por el trabajo. En coyunturas específicas, desde instancias gubernamentales (en particular desde las autoridades de aplicación), así como desde determinados medios de comunicación se refuerzan los procesos de exclusión / preferencia (Neufeld; Thisted, 1999:18-19).

El caso que refiero aquí muestra situaciones cotidianas en los transportes públicos de la ciudad de Buenos Aires. Muchas bolivianas de raigambre indígena, sean o no mestizas, con rasgos físicos aparentemente distintivos, atuendos y arreglos personales con reminiscencias tradicionales y cargando paquetes y bolsas con frutas y verduras para la venta callejera se han hecho presentes desde hace más de veinte años en veredas y transportes de la ciudad de Buenos Aires y de su área metropolitana de modo distinguible y atípico. Esta presencia fue y es pretexto para prácticas características de segregación y/o estigmatización.

El relato proviene de una entrevista (Grimson, 1999) en la que se hace referencia a un conjunto de situaciones. Lo empleo como "caso" porque reúne la suficiencia y la tipicidad metodológicamente requeridas. Tales situaciones ocurrieron durante varios viajes en "colectivo" (el transporte automotor de pasajeros popular en Buenos Aires y su región), pero están contadas como un relato unitario y ejemplar por su protagonista, Ana, india aymara de unos treinta años de edad:

"Cuando te subes al colectivo, te tienes que agarrar de algo para no caerte. Cuando me agarraba, veía que las mujeres se agarraban la cartera, como si les fuera a robar. Y yo al principio me corría, me alejaba, para que no piensen eso. Pero después no. Me acercaba más y se agarraban más la cartera. Y yo me divertía. Son juegos que hago. Pero ahora no hago eso. Si se agarran la cartera, yo me la agarro más fuerte, como si ella me fuera a robar" (Grimson, 1999:38).

Al analizar este relato Grimson subraya que las posiciones y gestos corporales son un elemento central para entender las relaciones con el otro. Gestos que no se verbalizan y que generalmente son espontáneos sirven a la estigmatización de personas con rasgos puneños por parte de las "porteñas", en tanto ponen en evidencia las diferencias de origen y de clase, si bien el habitante corriente de Buenos Aires, a causa de su propia ignorancia, no está en condiciones de adscribir la pertenencia étnica particular de aquéllas. No mencionamos aquí las diferencias de género, porque las protagonistas del relato son todas mujeres, aunque sectores femeninos bastante amplios de distintas clases socioeconómicas de Buenos Aires han naturalizado componentes sexistas de la discriminación.

Sin duda estas mujeres forman parte de la comunidad urbana metropolitana que, al igual que el resto del país, se concibe a sí misma como "tolerante" y receptiva hacia los inmigrantes. Aún está vigente en este medio el mito del "crisol de razas": la actitud de acogida al extranjero de proveniencia europea, como imaginario sociohistórico homegeneizador, carente de todo miramiento hacia las diferencias, que introduce el presupuesto de que la Argentina es una cultura de la tolerancia (Neufeld; Thisted, 1999:25). En diversos ámbitos de la vida social, particularmente en el educativo, este mito se traduce como mandato para la integración y la igualdad que encubre y llega a bloquear todo acceso a una realidad que encierra diferencias estigmatizadas (Neufeld, Thisted, 1999:32-33). Partícipes de este imaginario contradictorio, en el que se mezcla

la tolerancia asumida como valor nacional distintivo y la silenciosa estigmatización de diversos sujetos por su proveniencia étnica, con su gesto corporal estas mujeres porteñas enmascaran el prejuicio, puesto que el gesto evita la manifestación verbal de la estigmatización. Valiéndose de las contribuciones de Erwin Goffman, en el texto citado Grimson señala que la ambigüedad del cuerpo permite establecer ciertos vínculos, en este caso de rechazo, de los que el sujeto no podría hacerse cargo de un modo consciente y políticamente correcto.

A mi juicio cabría añadir a este análisis otros elementos de peso. Si bien habitualmente las y los inmigrantes bolivianos no son imaginados socialmente como “delincuentes presuntos” graves (tal como sucede con otros grupos inmigrados al territorio argentino, como por ejemplo los peruanos), la marginalidad atribuida a ciertos rasgos identitarios reales o presuntos, entre los que cabe citar la falta de documentación, la ocupación precaria, la higiene deficiente, la pobreza, las diferencias lingüísticas, etc., permite la comisión de una falacia *pars pro toto*. En efecto se confunde la parte con el todo a partir del énfasis puesto en alguna de las marcas de origen o identidad señaladas y la atribución a sus portadoras/es de un déficit en los usos morales (valores y normas) socialmente compartidos. El mencionado gesto defensivo habitual de “las porteñas” también estigmatiza moralmente a Ana, la aymara. El gesto de estas mujeres cumple una doble función discriminatoria: endilga a Ana a la vez los rótulos de mujer de menor calidad y de “delincuente presunta” y, en consecuencia, la convierte en posible víctima de la represión policial machista.

Retornando a Grimson: las diferentes respuestas corporales que la mujer desarrolla frente a la nueva situación indican retracción, amenaza y presunción de culpabilidad y constituyen el núcleo del relato. El autor, sin embargo, no repara en elementos fundamentales de la construcción de identidades en situaciones en las cuales por lo menos uno/a de los participantes es altamente vulnerable. Importa destacar esto para el análisis. Tal como se manifiesta hasta aquí este relato muestra una posible construcción histórica y narrativa de la autonomía de una persona moral en un medio social que la convierte en víctima mediante distintos estigmas, hasta el extremo de verla como presunta delincuente. Partiendo de su condición “negativa” de migrante-mujer, la inmigrante revierte su situación mediante los gestos descriptos y el relato que hace de los mismos. A mi entender, con su gestualidad y relatos llega a una afirmación consciente y rotunda de su dignidad, igualdad y derechos.

Explicitando el párrafo anterior sostengo que el recurso a la definición de persona moral como centro de responsabilidad y de agencia moral (aún si se lo piensa de modo débil) sería insuficiente, si se perdiera de vista el carácter histórico y narrativo de esta construcción que el caso citado muestra de modo ejemplar. Ana señala en su relato las diversas instancias de autorreconocimiento de su autonomía y agencia que quedan evidenciadas por las tres estrategias corporales empleadas. No se trata de respuestas inmediatas provenientes de un sujeto abstracto, plenamente constituido como autónomo, sino de un ir construyendo autonomía de acción en acción.

Si el ejercicio de tal autonomía “depende de la capacidad del individuo para tomar sus propias decisiones de forma coherente e integrada” (Clotet, Joaquín; Goldim, José Roberto; Francisconi, Carlos Fernando, 2000), en el relato de Ana se observa cómo este ejercicio se va haciendo posible a través del autorreconocimiento y de la autoafirmación de normas y valores tácitos en el contexto hostil del transporte público urbano. En la línea de P Ricoeur, si se reconstruye la noción kantiana de autonomía no sólo como *factum*, sino también como proceso y *desideratum*, en el caso que investigo reaparece el triple poder de “decir” (el decir gestual en tres momentos), de “obrar” sobre los demás (el valor performativo de los gestos aludidos) y de “reconstruir la propia

historia” de modo coherente, es decir, de mostrar públicamente la fuente de su autonomía y de su dignidad personal.

Atendiendo a la pertenencia grupal de Ana, la reconstrucción de momentos significativos de su historia personal que hace en su relato puede interpretarse asimismo como parte de la reconstrucción identitaria de la historia grupal, aunque en su narración no se expresan con claridad los componentes característicos de autonomía y de autorreconocimiento de derechos inherentes a la constitución de estos nuevos sectores. Sin embargo, puede considerarse que ambas historias, la personal y la del grupo de pertenencia, se coimplican, así como quedan coimplicadas la construcción de la identidad personal y la de la identidad grupal.

En este acápite fue abordado el problema de la construcción de la identidad personal y grupal y de la autonomía moral de las mujeres bolivianas en Buenos Aires. He recurrido a la base documental y empírica procedente de las investigaciones sociológicas y antropológicas, pero al ampliar los marcos interpretativos de estas ciencias creo que también se puede mostrar en qué medida el aporte de la filosofía práctica intercultural puede resultar valioso para el establecimiento de una metodología interdisciplinaria fértil. A partir del estudio del caso presentado en base al relato de Ana, finalmente, pretendo ampliar y profundizar la discusión sobre las relaciones entre migración y género en la conciencia de estar interviniendo en el proceso contemporáneo de revisión, ampliación y/o reformulación de categorías ético-filosóficas centrales desde un contexto histórico concreto, a nuestro juicio la única manera productiva de hacer filosofía y ciencia.

Mi programa de trabajo ha sido planteado en la convicción de que, salvando muchas diferencias (siendo la mayor de todas las prácticas discriminatorias de las que son objeto las bolivianas), de modo análogo a las “Madres de Plaza de Mayo” las “mamacitas” bolivianas entre “limones y colectivos”, creando nuevas formas de socialidad y asociación, brindan cotidianamente lecciones emancipadoras y están contribuyendo de modo positivo a la transformación de las prácticas sociales, con proyección sobre las políticas en esta sociedad que para ellas es de acogida (conflictiva). Tal programa conlleva una utopía: la prosecución de este movimiento y la confianza en la aptitud de algunos intelectuales honestos (los filósofos y los científicos sociales, sobre todo) para alentarlos, acompañarlos e influir en la sociedad argentina para que este ejercicio auténticamente democrático pueda desplegar en ella todo su poder transformador.

Referencias bibliográficas

- BACHELARD, Suzanne (1957) *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF.
- BALIBAR, Étienne (2005) *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa.
- BENHABIB, Seyla (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.
- BENHABIB, Seyla (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa.
- BENHABIB, Seyla / CORNELL, Drucilla, eds. (1990) *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia. Alfons el Magnànim
- BIALOGORSKI, Mirta; BARGMAN, Daniel (1997) La mirada del otro: coreanos y bolivianos en Buenos Aires, en, KLICH, I.; RAPOPORT, M. *Discriminación y racismo en América Latina*, Buenos Aires, Nuevo Hacer, pp. 95-106.

- BONILLA, Alcira B. (1987) *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos.
- BONILLA Alcira B. (2006a) Autonomía moral entre limones y colectivos: la construcción identitaria de las ‘mamacitas’ bolivianas en Buenos Aires, en I. WEHR (ed.), pp. 143-158.
- BONILLA Alcira B. (2006b) Discusión de algunas categorías filosóficas para el enfoque intercultural de las cuestiones migratorias en América Latina, en C. Lértora Mendoza (Ed.), *Las ideas del Siglo XXI – XII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas)*, FEPAI, Buenos Aires, pp. 225-237.
- BONILLA, Alcira B. (2005a) Programa de investigaciones: Derechos Humanos, Migración y Participación, *Jornada Académica “Observatorio social y Universidad” (Actas)* CD-Rom, pp. 93-112, San Justo, PBA, UNLaM.
- BONILLA, Alcira B. (2005b) El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como “traducción” en la “Escuela de Aachen”, *Primer Congreso Latinoamericano de Antropología (Actas)*, CD-Rom, pp. 29-47-
- BONILLA, Alcira B. (2002a) El empleo de casos en la enseñanza de la filosofía práctica: pros y contras, *IX Jornadas sobre la Enseñanza de la Filosofía. Coloquio Internacional: “Homenaje a Guillermo A. Obiols”*, Buenos Aires, en prensa.
- BONILLA, Alcira B. (2002b) Escritura y pensamiento del exilio en María Zambrano, en: LENA PAZ, Marta (comp.), *Teatro – Cine – Narrativa. Imágenes del nuevo milenio*, Buenos Aires: Nueva Generación, pp. 63-70.
- CASTILLO GUERRA, Jorge (2004) Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas, en R. FORNET-BETANCOURT (Hrsg.) *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, pp. 151-175.
- CLOTET, Joaquín; GOLDIM, José Roberto; FRANCISCONI, Carlos Fernando (2000): *Consentimento informado e a sua prática na assistência e pesquisa no Brasil*, Porto Alegre EDIPUCRS.
- COLL, Tatiana (2004) De entre los olvidados de siempre, la resistencia y las voces nuevas, organización y alternativas: 10 conceptos sobre los nuevos movimientos sociales, en: *Universidad-Verdad*, N° 34, en: *Utopías*, Cuenca: Universidad del Azuay, pp. 143-178.
- COHEN, Joshua / HOWARD, Matthew / NUSSBAUM, Martha C., (Eds.) (1999) *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton, NJ, Princeton University Press.
- COLOM, Francisco (1998) *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos.
- DERRIDA, Jacques (1997a) *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1997b) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1996) *Le monolingüisme de l’autre*, Paris, Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1994) *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée.
- ESTERMANN, Josef (1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abyayala.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003a) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.) (2003b) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Hrsg.) (2004) *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hrsg.) (2002) *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophie*, IKO, Frankfurt.

- GAVAZZO, Natalia (2002) *La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, Identidad e Integración en la inmigración boliviana* (tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas), Buenos Aires, CD-Rom.
- GIUSTINIANI, Rubén *et alii* (2004) *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones N° 25.871*, Buenos Aires, Prometeo.
- GRIMSON, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires: Eudeba.
- GRIMSON, Alejandro; PAZ SOLDÁN, Edmundo (2000): *Migrantes bolivianos en la Argentina y los Estados Unidos*, La Paz, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- HABERMAS, Jürgen (1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HAN, Petrus (2000) *Soziologie der Migration*, Stuttgart, Lucius & Lucius.
- HONNETH, Axel (1994) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (2003) *Unsichtbarkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HUSSERL, Edmund (1954) *Erfahrung und Urteil*. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Zweite Auflage. Hamburg, Glaassen & Doverts.
- HUSSERL, Edmund (1980) *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Redacción y edición de Ludwig Landgrebe, con un epílogo de Lotear Eley. Trad. J. Reuter; rev. B. Navarro, México, UNAM.
- INDEC (2001) *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*.
- INNERARITY, Daniel (2001) *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península.
- KANT, Immanuel ([1781] 2005) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart, Reclam.
- KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- KYMLICKA, Will (1998) Citizenship, en A. Craig (dr.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London / New York, Routledge.
- KYMLICKA, Will (2001) *Politics in the vernacular. Nationalism, multiculturalis, and citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (dr.) (1977): *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974-1975*, Paris: PUF.
- LÉVINAS, Emmanuel (1991) *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- LÉVINAS, Emmanuel (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haag, Martinus Nijhoff.
- LÉVINAS, Emmanuel (1972) *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- LÉVINAS, Emmanuel (1961) *Totalité et infini. Essais sur l'exteriorité*, Haag, Martinus Nijhoff.
- MÁRMORA, Lelio (2004) Migraciones, en Di Tella, Torcuato *et alii*, *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires, Ariel, pp. 460-463.
- MORENO SANZ, Jesús (1993) Introducción, en M. ZAMBRANO, *La razón en la sombra*, pp. XI-XXXVII.
- NEUFELD, María Rosa / THISTED, Jens Ariel, comps. (1999) “De eso no se habla...”; *los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, Buenos Aires, EUDEBA.
- NEUFELD, María R. (1999) El ‘crisol de razas’ hecho trizas: ciudadanía, exclusión y sufrimiento, NEUFELD, M. R.; THISTED, J. A. (comp.), pp. 23-56.

- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES (2004) *Erga migrantes caritas Christi. Instrucción*, Buenos Aires, San Benito.
- RAWLS, John (2001) *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós.
- RICOEUR, Paul (2005) *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós.
- RICOEUR, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, Paul (2001) *Le Juste 2*, Paris, Esprit.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo (2003) *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lectura del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones UCSH.
- SEIBOLD, Jorge R. (2005) La interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica (ponencia leída en la Jornada de reflexión ético-teológica “El desafío ético de las migraciones”, San Miguel (PBA), 20-08-05 (e/p).
- TAYLOR, Charles *et alii* (1994) *Multiculturalism*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- VARGAS, Jorge (2002) Mitimaes, migrantes, ciudadanos, *IV Encuentro Nacional Metrópolis Argentina. La ciudad como nexo entre la política migratoria y la integración de los migrantes*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, pp. 25-31.
- VIOR, Eduardo (2006) Los bolivianos en Buenos Aires fortalecen la democracia: derechos humanos, inmigración y participación democrática, en I. WEHR (ed.), pp. 433-450.
- WALDENFELS, Bernhard (1995) Lo propio y lo extraño, *Escritos de Filosofía*, pp. 27-28.
- WALDENFELS, Bernhard (2006) *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp.
- WALDENFELS, Bernhard (1990) *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt.
- WALDENFELS, Bernhard (1992) Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXX (71), pp.1-6.
- WEHR, Ingrid (ed.) (2006) *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert.
- ZAMBRANO, María (1990) *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela.
- ZAMBRANO, María (1993) *La razón y la sombra*, Madrid, Siruela.