

Identidad, intersubjetividad e interculturalidad en el mundo de la vida urbana neocolonial

Alcira B. Bonilla (Universidad de Buenos Aires – CONICET)*

Introducción y esquema de la exposición

En esta exposición se asume el desafío planteado por el título con el que se han convocado estas XI Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica “Intersubjetividad, Interculturalidad e Identidad”, a partir de una revisión de la categoría husserliana fundamental de *Lebenswelt* desde un enfoque hermenéutico intercultural complejo y su aplicación al tratamiento filosófico del fenómeno migratorio contemporáneo. Con esta última frase se hace referencia específica a la masividad, constancia y característica pobreza de estas migraciones que ha modificado y modifica de modo sustantivo el paisaje urbano de las megaciudades y ciudades populosas contemporáneas desde hace más de medio siglo. El desarrollo de esta exposición está articulado en tres secciones: 1) revisión fenomenológico-hermenéutica intercultural de la categoría husserliana fundamental de *Lebenswelt*; 2) el fenómeno migratorio como “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”; 3) el fenómeno migratorio y las transformaciones de la vida urbana neocolonial: cuestiones de identidad, intersubjetividad e interculturalidad.

Se realizan dos observaciones previas para despejar posibles confusiones: 1) si bien el tema de las migraciones ha sido tratado fenomenológicamente por Alfred Schütz¹, esta

*Doctora en Filosofía y Letras (1985, Universidad Complutense, Madrid); Licenciada en Filosofía (UNSal, Buenos Aires, 1968 y Un. Complutense, 1978); estudios posdoctorales (Un. du Québec à Rimouski). Miembro de la carrera del Investigador Científico del CONICET desde 1991; actualmente, Investigadora Principal. Docente-investigadora categoría I. Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía y Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Directora del Proyecto de Investigación UBACyT “Ciudadanía sudamericana” y del PIP CONICET “Perspectivas ético-antropológicas para el estudio de los condicionantes culturales de la construcción de ciudadanía”. Dirige proyectos de investigación desde 1990. Consejera directiva de la Facultad de Filosofía y Letras por el claustro de profesores. Docente universitaria desde 1968, ha dictado 66 cursos de posgrado en universidades argentinas y extranjeras. Ha participado en congresos y reuniones científicas como organizadora, conferencista y ponente. Directora de la Maestría en Ética Aplicada (FFyLL, UBA, 1993-1995) e integrante de su Comisión Directiva. Áreas de trabajo: Antropología Filosófica, Ética, Ética aplicada, Filosofía contemporánea (fenomenología, filosofía de la migración y el exilio, filosofía latinoamericana y filosofía intercultural), Géneros de escritura filosófica, Enseñanza e investigación filosófica en universidades nacionales. Fue Directora de la colección “Filosofías encubiertas” (Buenos Aires, ed. Gorla). Libros publicados: A. Bonilla (coord.), *Racismo, genocidios, memorias y justicia* (Buenos Aires, Patria Grande, 2015); A. Bonilla, *Mundo de la vida: mundo de la historia* (Buenos Aires, Biblos, 1987, 3er. Premio Nacional de Filosofía y Psicología, Secretaría de Cultura de la Nación, 1992); A. Bonilla, *Husserl y la crisis de la razón* (Buenos Aires, Fades, 1985). Editora con C. Cullen de *La ciudadanía en jaque* (Buenos Aires, La Crujía, 2012 y 2013; con A. Furfaro de *Antropología Filosófica I* (Buenos Aires, CEFyL, 2008); con A. Losoviz y D. Vidal de *Bioética y Salud Mental. Intersecciones y Dilemas* (Buenos Aires, Akadia, 2006). Ha publicado más de 120 artículos revistas y compilaciones académicas. Miembro titular del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), de la Asociación Internacional de Filosofía Intercultural, de la Asociación de Filosofía y Liberación Argentina, de la Sociedad Argentina de Profesores de Filosofía

presentación, en razón de su propia sistematicidad y de las investigaciones antecedentes que le dieron lugar², no se plantea como desarrollo exegético del filósofo vienés; 2) la expresión “fenómeno migratorio contemporáneo” se emplea en una acepción restringida. Por una parte, no serán consideradas las formas “privilegiadas” de migración (becarios, turistas, funcionarios de empresas, académicos y religiosos, etc.), ni las migraciones internas; por otra, tampoco se hace referencia a la situación más reciente de emergencia humanitaria creada por la verdadera avalancha humana constituida por millones de personas que buscan refugio en países donde sus vidas y las de sus familias sean posibles.

Revisión fenomenológico-hermenéutica intercultural de la categoría husserliana de *Lebenswelt*

Para entender el sentido de la revisión que aquí se emprende parece útil recordar que la misma asume el imperativo que Maurice Merleau-Ponty impuso al trabajo de filósofos y filósofas: “El primer acto filosófico tendría que ser volver al mundo vivido”³. En efecto, y paradójicamente, la vida cotidiana resulta mucho más compleja que la red de datos, conocimientos, experimentos, leyes, modelos y teorías en las que habitualmente se mueven científicos y filósofos. Los seres humanos estamos situados en un mundo de naturaleza (no inmutable) e integrados en un mundo socio-cultural y, por ende, histórico. Ambos se fusionan en el mundo de la vida. La vida cotidiana se desarrolla en un ámbito natural determinado con características distintivas en cada caso, se impone como dado y con su presencia y peso enmarca espacial y temporalmente la vida cotidiana sometiendo a los seres humanos y demás vivientes a sus regularidades y cambios a los que debe adecuarse el vivir cotidiano. Salvo situaciones de catástrofes o desastres naturales o de cambios profundos introducidos por la acción humana en el medio natural, la perseverancia de esta constante es un hecho habitualmente comprobable. Aunque se base en este mundo natural, el mundo de la vida resulta bastante más complejo, en tanto el mundo histórico-social opera en el mundo natural “(...) como la mediación enriquecedora que, afincando en el mundo natural, nos va a instalar en el mundo de la vida”⁴. En razón de ello, distinguir tajantemente entre

(SAPFI) y miembro plenario de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA). Ha dirigido y codirigido tesis de doctorado, maestría y licenciatura y a numerosos becarios.

¹ Schutz, Alfred. 1964. *Studies in Social Theory. Collected Papers II*, 106-119, 91-105. The Hague: Martinus Nijhoff.

² Por razones de brevedad, se prescinde de un listado de más de treinta publicaciones propias y de varias más de colaboradores e investigadores asociados.

³ Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*, 399. Paris : Gallimard.

⁴ Rábade, Sergio. *Conocimiento y vida ordinaria. Ensayo sobre la vida cotidiana*, 41. Madrid: Dykinson.

mundo natural y mundo histórico-social o cultural-social resulta una ficción: “No solamente tengo un mundo físico, no vivo solamente en medio de la tierra, del aire y del agua, tengo a mi alrededor caminos, plantaciones, pueblos, calles, iglesias, utensilios, una campanilla, una cuchara, una pipa”⁵.

En este mundo de la vida los seres humanos no viven nunca en soledad, sino que conocen y actúan intersubjetivamente y en comunidad con los otros seres humanos y vivientes; con ellas y ellos comparten, conocen, nombran, actúan y recuerdan el mundo de la naturaleza y el socio-cultural e histórico. Justamente una de las acepciones teóricamente más poderosas de la *Lebenswelt* (mundo de la vida) que ha brindado Edmund Husserl es la definición que aporta 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”⁶. Es decir, en este mundo de la vida, además, la experiencia de cada ser humano y de cada grupo humano se articula, muchas veces conflictivamente, con la experiencia de los demás individuos y grupos.

En este contexto se instauran y determinan las biografías personales y las historias grupales. Siguiendo la inspiración husserliana, el dato más básico es la conciencia de que los seres humanos viven en un mundo intersubjetivo, interactuando y comunicándose constantemente con los otros, en la conciencia de las semejanzas y de las diferencias. Para decirlo con palabras de los discípulos de Schütz, P. Berger y L. Luckmann:

“Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de otros, [...] que también ellos organizan este mundo en torno del ‘aquí y ahora’ de *su* estar en él y se proponen actuar en él. También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi ‘aquí’ es su ‘allí’. Mi ‘ahora’ no se superpone del todo con el de ellos. A pesar de esto, sé que vivo con ellos en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia continua entre *mis* significados y *sus* significados en este mundo”⁷.

⁵ Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Op. Cit.*, 399.

⁶ Husserl, Edmund. 1954. *Erfahrung und Urteil*. Redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe. Zweite Auflage, 38. Hamburg: Glaassen & Doverts; Husserl, Edmund. 1980. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Redacción y edición de L. Landgrebe. Epílogo de L. Eley. Trad. J. Reuter; rev. B. Navarro, 43. , México: UNAM. Cf. Bonilla, Alcira. 1987. *Mundo de la vida: mundo de la historia*. Buenos Aires: Biblos.

⁷ Berger, Peter; Luckmann, Thomas. 1972. *La construcción social de la realidad*. 40-41. Buenos Aires: Amorrortu.

De modo consciente o inconsciente el mundo de la vida cotidiana constituye un modo de ver y vivir la realidad; en lenguaje cortazariano, podría denominárselo una instalación que se vertebra en el aquí y ahora de la sociedad a la que cada ser humano y grupo pertenece, la cual, por su parte, se da en una red de relaciones con los otros miembros de la sociedad y con los de sociedades diferentes.

El fenómeno migratorio ha integrado siempre, aunque con manifestaciones diversas, el mundo de la vida cotidiano, pero ahora lo hace de maneras específicas y potentes. Frente a este fenómeno contemporáneo, que es parte de los cambios operados por el proceso de globalización neoliberal en curso, la filosofía y las ciencias sociales están en un estado de desvalimiento y crisis teórica tales que, sin pretender transparencia absoluta, se impone la mediación de una interrogación de corte genético, tal como se deriva del texto husserliano citado. Siguiendo a Suzanne Bachelard en su interpretación de este pasaje de Husserl⁸, se propondría, así, abordar el fenómeno migratorio tratando de suprimir sedimentaciones y mediaciones científicas que han llegado al límite de sus posibilidades para acceder a él, en principio, desde una experiencia deslastrada de todas ellas en la medida de lo posible, y avanzar nuevamente en la investigación a partir de allí, como se mostrará más adelante, cuando sea caracterizada la migración como “el fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”, subrayando así su complejidad. En efecto, se ha de tomar en cuenta tanto el impacto de la migración en los cuerpos y en la formación de subjetividad y “sujetividad”⁹ de las y los migrantes, como las múltiples implicancias económicas, políticas, sociales y culturales aparejadas para la totalidad del cuerpo social y político. Así se mostrará la imposibilidad de abordar tal fenómeno desde un enfoque disciplinario (todavía habitual) junto con la necesidad de modelos de investigación interdisciplinarios incluyentes de una

⁸ Bachelard, Suzanne. 1957. *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendantale*. 215. Paris : Presses Universitaires de France.

⁹ El empleo de este término como sinónimo de “posición de sujeto” o *a priori* antropológico y su diferencia con “subjetividad” han sido tratados extensamente en varios trabajos de Arturo Roig, en particular, Roig, Andrés. 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, 137-141. Mendoza: EDIUNC.

filosofía hermenéutica intercultural que lo considera este tema como parte ineludible de la tradicional cuestión filosófica “del otro”¹⁰.

El fenómeno migratorio como “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”

Los estudios arqueológicos e históricos sobre el desplazamiento de poblaciones humanas coinciden en la constatación de que todos los pueblos que existieron y existen son resultado de migraciones de diverso signo y de que este fenómeno no es accidental para el desarrollo de los mismos. Vale decir que la migración es una condición de los seres humanos; en la vida de los pueblos alternan períodos de sedentarismo con otros de nomadismo y/o dispersión. Como no se trata, empero, de una “condición natural” en el sentido estricto de la palabra, el fenómeno merece en cada caso atención específica para atender al estudio de las causas y formas de las migraciones, así como sus consecuencias sobre la vida de las personas y de los pueblos.

Raúl-Fornet Betancourt, filósofo cubano-alemán que ha contribuido de manera decisiva a la orientación intercultural de los estudios fenomenológico-hermenéuticos, ha señalado de modo magistral el vínculo ineludible entre las migraciones contemporáneas y las estrategias de dominación de la globalización neoliberal, así como sus consecuencias ético-políticas, en un texto publicado hace ya más de diez años que, curiosamente, no ha perdido actualidad. Cito:

“(…) a las dimensiones gigantescas de los movimientos de personas hay que sumar las reglas de juego que establece para los mismos la 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”¹¹.

¹⁰ Bonilla, Alcira. 2008. “El ‘Otro’: el migrante”, en Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*. 366-375. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.

¹¹ Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.). 2004. *Migration und Interkulturalität*, 245. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

La idea de que las migraciones constituyen el fenómeno político mayor de nuestro tiempo fue adelantada por Étienne Balibar hace más de dos décadas¹². Este autor se refería preferentemente a las migraciones provenientes de antiguos países coloniales que estaban aconteciendo en territorio europeo y se radicaban en entornos urbanos desde la segunda mitad del siglo XX; a la vez, eludía caracterizaciones sólo economicistas y vinculadas con los flujos de trabajo. Tomando este *dictum* como alerta conducente a una visión más global del tema, a partir de una revisión de los pensadores de la “biopolítica”, pudo concluirse que las migraciones son el fenómeno *biopolítico* mayor de nuestro tiempo.

Retomo algunas ideas básicas del planteo biopolítico aunque sin intervenir en los disensos internos. Ha sido mérito de Michel Foucault el haber atraído el interés de sobre la *biopolítica* como dimensión del ejercicio del poder que tiene por objeto la especie humana y los fenómenos de nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida, aunque no quede soslayada en las formas del poder biopolítico la atención al individuo considerado parte de la especie y, por consiguiente, objeto de disciplinas que, obviamente, están al servicio de la biopolítica. En el curso de 1977-1978, *Seguridad, Territorio, Población*, se tratan los tres conceptos fundamentales de *biopolítica*, *biopoder* y *población*. Si la *biopolítica* consiste en el ejercicio del poder que se ejerce sobre los seres humanos en tanto *población*, vale decir “(...) como un conjunto de seres vivos y coexistentes, que exhiben rasgos biológicos y patológicos particulares y, por consiguiente que corresponden a saberes y técnicas específicas”¹³, por *biopoder* se entiende “(...) el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder”¹⁴. Según había sostenido antes Foucault en *Il faut défendre la société*, el biopoder deviene indispensable para el desarrollo del capitalismo porque asegura la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y ajusta los fenómenos de la población a los procesos económicos; a punto tal de que el propio racismo es consecuencia funcional a ello: “El

¹² Cf., Balibar, Étienne. 1992. *Les frontières de la démocratie*. 51. Paris: La Découverte.

¹³ Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Ed. establecida por M. Senellart, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Trad. H. Pons. 415. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹⁴ *Op. cit.* 15.

racismo, creo, asegura la función de muerte en la economía del biopoder”¹⁵. De más está decir que se deben sobre todo a Roberto Espósito los análisis de la tendencia del biopoder a realizarse como tánato poder y del carácter inmunitario de la política moderna¹⁶.

Cabe igualmente señalar que la expresión “especie humana”, de empleo corriente en los pensadores del S. XVIII, es definida a fines del siglo anterior sobre todo por algunos aspectos que surgen en el tratamiento académico y político de las migraciones. Tal vez, además, resulte de interés vincular con estos desarrollos otros más posteriores como la teoría de F. Ratzel de la *Lebensraum*, que delinea una concepción biogeográfica del estado en 1901¹⁷, en parte luego retomada por Otto Bollnow en un contexto fenomenológico¹⁸, o las visiones de una filosofía política de raíz organicista y vitalista¹⁹ que fueron reforzando el clima para la aceptación plena de una perspectiva eugenésica, racista y manipuladora llevada a su paroxismo a fines de la primera mitad del siglo XX.

A partir de lo señalado, puede argumentarse en favor de la consideración de las migraciones como fenómeno biopolítico del modo siguiente: como consecuencia de los movimientos constantes de masas de personas y grupos sumamente carenciados provocadas por las guerras, las hambrunas y los avatares de la economía globalizada, se produjo en las últimas décadas una visibilización mayor del fenómeno migratorio, la migración pasó a ser considerada algo inherente a la condición humana y los movimientos migratorios en su conjunto se evidenciaron así como el “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”²⁰.

El fenómeno migratorio y las transformaciones de la vida urbana neocolonial: cuestiones de identidad, intersubjetividad e interculturalidad

Millones de seres humanos se encuentran actualmente en movimiento por el mundo buscando un sitio donde construir una vida digna, otros tantos hicieron la experiencia del

¹⁵ Foucault, Michel. 1997. “*Il faut défendre la société*”, *Cours au Collège de France (1976)*, 230 Paris: Gallimard.

¹⁶ Cf. Espósito, Roberto. 2002. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi; 2004. *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Torino: Einaudi.

¹⁷ Cf. Ratzel, Friedrich. 1901. “Der Lebensraum. Eine biogeographische Studie”, en AA. VV., *Festgaben für Albert Schäffle*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

¹⁸ Cf. Bonilla, Alcira. 2012. “Cuerpos trashumantes”, en *Actas XV Congreso Nacional de Filosofía*, AFRA, Buenos Aires, 6 a 12-12-2010. CD-Rom. Se realiza allí una crítica de *Mensch und Raum*, del autor mencionado, tomando en cuenta las consideraciones aquí expuestas.

¹⁹ Cf.. Uexküll, Jakob. 1920. *Staatsbiologie. Anatomie, Physiologie, Pathologie des Staates*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel.

²⁰ Cf. Bonilla, Alcira. *Op. Cit.* En Nota 9.

desplazamiento y la migración en generaciones anteriores y otros más se preparan a hacerlo. Sin embargo, la mayor parte de la producción científica y filosófica acerca de esta condición básica de la vida humana sobre el planeta se realiza desde la posición del *insider* en las sociedades de arribo de las migraciones. En consecuencia se las trata como un fenómeno ajeno y anormal y se busca protección contra de ellas mediante las normas y los códigos simbólicos que regulan el acceso a la comunidad de los asentados. Tales tomas de posición enunciativa (*locus enunitationis*) conducen a las y los investigadores a construir una dualidad entre el inmigrante que espera ante las puertas de las sociedades de acogida y el ciudadano que goza de todos los derechos, inclusive del de alterar a gusto los criterios para el ingreso a su comunidad, así como a ignorar las especificidades de las diversas etapas del proceso migratorio (emigración, tránsito, inmigración, reorganización de la vida en el lugar de acogida y reconstrucción de los lazos con el lugar de origen).

La experiencia histórica muestra empero que las fronteras no son tan nítidas, que algunos individuos y grupos recién llegados a una comunidad pueden ser cooptados por los miembros de ésta, mientras que a otros largamente asentados en el mismo territorio se los mantiene en sus márgenes por generaciones, que grupos hasta hace poco tiempo migrantes se han transformado en feroces guardianes del ingreso a las comunidades de arribo y viceversa, que quienes ostentaban alguna vez orgullosamente ese rol, de repente se ven expulsados y lanzados a la búsqueda de un nuevo hogar. No existe, por consiguiente, un criterio objetivo para delimitar el mundo de las migraciones internacionales contemporáneas. Son inherentes al mundo cotidiano de la vida del sistema capitalista imperante y se las debe tratar como un fenómeno ubicuo y normal para no recaer en teorías sesgadas y parceladoras de la realidad.

El empleo de un modelo fenomenológico hermenéutico crítico intercultural para el estudio del fenómeno migratorio contemporáneo permite igualmente visibilizar el contexto colonial y neocolonial de las ciudades en las que las y los migrantes se radican. La “condición colonial” resulta característica tanto de las sociedades de acogida como de los grupos migrantes. Si por un lado la mayor parte de las y los migrantes proviene de países que fueron convertidos en colonias en épocas de conquista, dominación y explotación de territorios por parte de países dominadores y, por consiguiente, resultaron históricamente subordinados, racializados e inferiorizados; por otra parte, cabe sostener que la “condición

colonial” misma como colonialidad del saber, colonialidad del poder y colonialidad del ser (condición epistemológica, condición política y condición ontológica) impregna casi todas las relaciones políticas, sociales y culturales en las que se desenvuelve hoy la vida de los seres y grupos humanos. Designo como “condición colonial” así las asimetrías derivadas de la dominación colonial, instaurada desde el momento mismo del “Descubrimiento” de América y fundantes de las instituciones, cultura y vida de los pueblos y de las personas²¹.

Esta condición colonial afecta de modo particular a las personas y grupos migrantes a los que nos venimos refiriendo, que, en las sociedades de acogida, se ven expuestas a formas de vulnerabilidad especial. Para visibilizar los problemas de vulnerabilidad que aquejan a estos grupos de migrantes pobres en cada una de las etapas señaladas y tomando en cuenta todas las variables posibles, se vuelve imprescindible la habilitación de una “caja de herramientas” sobre el tema, también integrada con aportes de la filosofía²². Así, preservando la óptica intercultural y decolonial, para la construcción de un modelo adecuado para el tratamiento de esta vulnerabilidad resultan igualmente imprescindibles autores europeos y norteamericanos tales como Emmanuel Levinas, Hans Jonas, Carol Gilligan, María Zambrano, Paul Ricoeur y Bernhard Waldenfels.²³

²¹ Dada la imposibilidad práctica de tratar este tema en detalle, se señala alguna bibliografía básica: Bonilla, Alcira. 2010. “Filosofía y Violencia”, *Cuadernos 38. Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas*. 15-40; Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores; Grüner, Eduardo. 2010. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: edhasa; Lander, Eduardo (comp.) 2012. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus/CLACSO; Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo; Moraña, Miguel; Dussel, Enrique; Jáuregui, Carlos (Eds.). 2008. *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham N.C.: Duke University Press; Palermo, Zulma. 2010. “Una violencia invisible: la ‘colonialidad del saber’”, *Cuadernos*, N° 38, 79-88. Quijano, Aníbal. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y prólogo de D. Assis Clímaco. CABA: CLACSO; Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ed. de J. G. Gandarilla Salgado. México: Siglo XXI / CLACSO. Walsh, Catherine; García Linera, Álvaro; Mignolo, Walter (2006) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

²² En el “Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales, Políticas Migratorias y de Asilo”, Buenos Aires, 2006, se puso de relieve la importancia de la filosofía para la investigación migrantológica. Ver *Actas*. Buenos Aires, DNM, 2006. CD-Rom.

²³ Gilligan, Carol. 1984. “Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship”. En: Heller, T.; Sosna, M.; Wellbery, D. (eds.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, California: Stanford University Press; Jonas, Hans. 1995. *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder; Lévinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu’être ou*

En cada una de las etapas o estadios de la migración dicha vulnerabilidad puede ser considerada desde dos puntos de vista: un punto de vista subjetivo y otro objetivo. Según el primero (el subjetivo) podría intentarse una fenomenología de la subjetividad migrante²⁴. En calidad de primer resultado ésta arrojaría el dato de que la vulnerabilidad se manifiesta como malestar o sufrimiento. Consecuentemente, tal vulnerabilidad redundaría en dificultades para el ejercicio consciente de la autonomía (“empoderamiento”), en la internalización de estilos de minorización, en problemas para la identificación cultural y social, etc., con elevados riesgos de anomia y, por consiguiente, de una caída cada vez mayor en la vulnerabilidad extrema.

Partiendo de una perspectiva objetiva que atiende las normas y prácticas de la sociedad de acogida referidas a los y las inmigrantes se tipifica esta vulnerabilidad como exclusión. Tal exclusión comprende un abanico de formas de trato discriminatorio por parte de las sociedades de acogida que pueden sintetizarse como conculcación en diversos grados de derechos fundamentales para el ejercicio de capacidades y funcionamientos de la existencia humana²⁵, entre otras, la participación ciudadana plena, es decir, en la huella de H. Arendt, el ejercicio de todos y cada uno de los derechos humanos en su conjunto.

Esta distinción muestra algunas coincidencias con la elaborada por el sociólogo J. Bustamante sobre la vulnerabilidad de los migrantes²⁶, quien diferencia entre una “vulnerabilidad estructural” y otra, “cultural”, derivada de la anterior. La vulnerabilidad estructural se genera en la diferencia existente en las relaciones con el Estado entre un nacional y un migrante. De esta diferencia surgen las desigualdades en el acceso a los recursos (prestaciones sociales, educación, trabajo, etc.) y se van convirtiendo en el criterio normativo de las relaciones sociales entre nacionales e inmigrantes. Las diferencias de

au-delà de l'essence. Paris : Kluwer Academic ; Ricoeur, Paul. 1999. *Lo Justo 1*. Madrid: Caparrós; 2001. *Lo Justo 2*. Paris : Esprit ; Waldenfels, Bernhard. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp; 1995. “Lo propio y lo extraño”, *Escritos de Filosofía*, año XIV, 27-28. 149-162; Zambrano, María. 1990. *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela; 1993. *La razón y la sombra*. Antología Madrid: Siruela.

²⁴ Tal vez pueda adaptarse el modelo zambrano de la fenomenología del exiliado para realizar este análisis, tarea que sobrepasa el objetivo de este trabajo.

²⁵ A los fines de este trabajo se adopta libremente esta denominación de M. Nussbaum y A. Sen. Cf. Nussbaum, Martha y Sen, Amartya. 1993. *The Quality of Life*, 3. New York: Clarendon Press.

²⁶ Cf. Bustamante, J. 2007. “La migración de México a Estados Unidos; de la coyuntura al fondo” En: Defensor del Pueblo de Bolivia – OACDH, *Octava Conferencia Internacional de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos. Migración. El rol de las instituciones nacionales. Informe Final*, 41-57. Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

poder entre quienes “hacen las normas” y quienes las acatan se incrementan, entonces, por la presencia de la vulnerabilidad cultural que se deriva “[...] del conjunto de elementos culturales (estereotipos, prejuicios, racismo, xenofobia, ignorancia y discriminación institucional) con significados despectivos que tienden a justificar las diferencias de poder entre los nacionales y los extranjeros”²⁷.

En el extremo contrario a esta caracterización de las y los migrantes como grupos vulnerables, el filósofo italiano Sandro Mezzadra propone una teoría de las migraciones que subraya la autonomía de las y los migrantes y, tras investigar la relación entre globalización, trabajo y ciudadanía, indaga el significado político de los procesos de movilidad y, por ende, del fenómeno migratorio. Con la categoría básica de “derecho de fuga” pretende destacar la dimensión subjetiva de los procesos migratorios fuertemente ligada al ejercicio de elecciones personales, aunque no se subestima ni las causas objetivas de la migración ni sus condiciones materiales y sociales. La categoría de derecho de fuga le permite superar la distinción entre migrantes y prófugos y, para el caso de los migrantes, cumple la función de reaccionar contra la etnización de las migraciones y de concentrar en la figura del migrante las contradicciones inherentes al ejercicio del derecho a la libertad de circulación, de modo que pone en evidencia la naturaleza política de las disputas sobre las migraciones. En vez de reducir las migraciones contemporáneas a las leyes de oferta y demanda, esta tesis toma en cuenta el excedente de prácticas subjetivas que se expresan en los movimientos migratorios en relación con las ‘causas objetivas’ que los determinan²⁸ y, en consecuencia, da cuenta de fenómenos económicos y sociales vinculados con la migración, tales como la constitución de redes transnacionales planteando desafíos a las políticas migratorias centralizadas en el concepto de integración. Un aporte indiscutible, sin duda, que pone el fenómeno migratorio en el corazón del capitalismo y señala sus contradicciones y alternativas posibles. Pero, por otra parte, minimiza las heridas en el cuerpo y la subjetividad migrantes, así como sus dificultades en los lugares de acogida para ser visualizados y reconocidos como sujetos de derechos. Coincidiendo con Mezzadra respecto del potencial creador y hasta revolucionario de las y los migrantes, en tanto que su

²⁷ Bustamante, J. *Op. Cit.* 55.

²⁸ Mezzadra, Sandro. 2005. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización.* 143-157. Madrid/Buenos Aires: Traficantes de sueños/Tinta Limón.

presencia cuestiona las creencias y prácticas habituales de la ciudadanía, está lejos de la perspectiva de esta contribución obviar la existencia de fortalezas y capacidades individuales y grupales de resistencia de quienes han debido migrar. Sin embargo, dada la situación de abandono y la consiguiente vulnerabilidad subjetiva y objetiva de las y los migrantes en las sociedades contemporáneas, se sostiene que “abandono” y “vulnerabilidad” se vuelven categorías indispensables, entre otras, a la hora de un tratamiento completo y serio del tema.

Al volver visible la múltiple vulnerabilidad de las y los migrantes el enfoque que orienta este trabajo, igualmente pone en evidencia los desafíos particulares que se plantean a las sociedades de acogida respecto de la efectivización plena de los Derechos Humanos²⁹, y sobre todo, de su efectivización diferenciada, vale decir, la que se hace cargo de las diferencias culturales e individuales en lo que éstas comportan de vulnerabilidad y dominación, habida cuenta de la toma de conciencia de la interrelación entre lo personal y lo político, logro indudable de las luchas feministas.

A partir de formas mostrencas de pensar la universalidad, las posiciones hermenéuticas interculturales han sido objeto de críticas infundadas de recaídas en el esencialismo y el fixismo respecto de su concepción de las culturas y de sus dinámicas (sobre todo las derivadas de las migraciones en contextos urbanos neocoloniales). Así, por ejemplo Friedhelm Schmidt-Welle en el Congreso Anual de ADLAF 2006, con escasa información sobre la riqueza y variedad de las perspectivas interculturales, elaboró un juicio adverso y distorsionante de las mismas. En vista de la “emergencia” [*sic*] de sujetos migrantes y de comunidades transnacionales, de la presencia de enfoques interculturalistas en filosofía, teología y las ciencias humanas y sociales y de las dificultades para elaborar una noción unánime de “interculturalidad” que abarque tales propuestas, intentó un señalamiento de los presupuestos epistemológicos de dicho concepto. Como si fuera un *tópos* compartido y básico de los enfoques interculturalistas, Schmidt-Welle les adjudicaba una presunta reconstrucción de la definición herderiana de cultura, señalando así que las perspectivas interculturalistas conciben a todo individuo de una cultura como representante de la misma en su conjunto, consideran que las culturas son esferas separadas entre sí y

²⁹ Con los términos “efectivización”, o su sinónimo “realización”, se señala que el Estado y sus agentes deben tener, a través de las políticas públicas y su implementación, una función más activa respecto de los Derechos Humanos que lo indicado con los términos “defensa” o “promoción”.

presuponen la pertenencia fija de un individuo a una cultura; lo que equivale lisa y llanamente, a entender de este crítico, a decir que las definiciones de interculturalidad se sustentan en “[...] una concepción ahistórica, estática, homogénea y etnocentrista de la cultura”³⁰ (Schmidt-Welle 2006:34).

Para la filosofía intercultural y las ciencias sociales interculturales, la cultura y, en consecuencia, las relaciones culturales deben entenderse en el contexto de la relación estructural entre culturas que dominan y culturas que resisten. Esto anticipa un principio de singular importancia: “monocultural” no es sinónimo de “una sola cultura”, sino de la elevación ideológica de una expresión cultural al carácter de *lo cultural* por antonomasia y de las prácticas etnocéntricas y etnocidas que se derivan de este tipo de hipóstasis. En segundo lugar, y estrechamente articulado con lo primero, hay que destacar la diferencia, la contingencia o el azar, como elementos disruptivos que se conjugan necesariamente con el patrón cultural a los efectos de evitar las tendencias colectivas al aislamiento o al narcisismo xenófobo. En este sentido se puede caracterizar la cultura como un sistema dinámico en equilibrio inestable. En él se combinan contradictoriamente contenidos y formas de distintos orígenes y de diferentes épocas y su estabilidad y continuidad son tan sólo percepciones ideológicas de una realidad en permanente transformación, una especie de “metacultura” destinada a producir efectos de poder y hacer posible la institucionalización de la cultura. Por consiguiente, una cultura, o grupo cultural, puede ser definida como un sistema simbólico, material y de prácticas basado en el entendimiento entre las personas y los grupos portadores de la misma sobre reglas racionales y simbólicas para la supervivencia común en circunstancias cambiantes.

Resulta oportuno subrayar la necesidad de una definición de este tipo, porque en algunas formulaciones contemporáneas de ciudadanía se minusvalora la diferencia cultural, sobre todo por temor a una nacionalización o etnización de lo político que pudiera conducir a racismos y exclusiones³¹. Tales posiciones empero no sólo privilegian formas falsamente

³⁰ Schmidt-Welle, Friedhelm. 2008. “Todo lo sólido se desvanece... en la cultura. Interculturalidad, transculturación, heterogeneidad y ciudadanía cultural”, en: B. Potthast, J. Ströbele-Gregor y D. Wollrad (eds.), *Ciudadanía vivida (in)seguridades e interculturalidad: ADLAF Congreso Anual 2006*. 34. Buenos Aires: Nueva Sociedad, 29-43.

³¹ Estos argumentos también formaron parte de las discusiones sobre el multiculturalismo. Desde la perspectiva de un “universalismo interactivo”, constituye una excepción la posición de la habermasiana S. Benhabib que contempla tanto una revalorización de las diferencias culturales

universalistas, sino que se convierten en “bellos” discursos igualmente portadores de exclusión, en tanto desestiman el hecho de que la cultura y la identidad cultural forman parte efectiva de la constitución subjetiva de los seres humanos y que, por lo tanto, sin adscripciones culturales, por mínimas que sean, aquéllos corren el riesgo de convertirse en *zombies* civiles y políticos, de perder a la vez todo derecho y todo interés por la ciudadanía.. Por el contrario, considerar que las culturas participan del carácter frágil e histórico de los seres humanos y de los grupos que las van configurando, permite dar lugar a su permeabilidad, al desdibujamiento de sus límites y a las negociaciones constantes que los sujetos y los grupos, de una u otra condición, entablan entre sí, generando configuraciones nuevas e insospechadas³². En este sentido resulta insoslayable, la tarea de una hermenéutica intercultural crítica, ya sea enfocada al trabajo teórico –también al interdisciplinario- ya como inspiradora y auxiliar de prácticas. Inspiradas y sostenidas por ella, la traducción intercultural y los mediadores interculturales se convierten en herramientas básicas para el entendimiento, la teoría y la praxis hermenéutica intercultural. De este modo la interculturalidad, instalada como un hecho, como el *factum* de la pluralidad o multiculturalidad cultural en nuestros contextos urbanos neocoloniales, puede llegar a convertirse en condición de posibilidad y deber ser de la convivencia pluralista, en su *desiderátum*.

Con esta breve exposición es de suponer que se proporciona un argumento suficiente para enfrentar las críticas de esencialismo y fixismo que han sido arrojadas sobre la concepción de las culturas propia de la filosofía intercultural. Valga como una muestra más el intento de la filosofía intercultural por desontologizar las culturas o “desculturizarlas”³³. Es más, frente a la acusación de “a-historicidad” de la filosofía intercultural, se puede abonar que en este intento de polílogo de razones se hace lugar de manera explícita a una crítica de la categoría de “historicidad”, tal como la ha entendido la tradición europeísta de las teologías y filosofías de la historia, y se abre un espacio

como las dificultades para la inclusión de las y los migrantes en las prácticas políticas de las sociedades de acogida. Cf. Benhabib, Shyla. 2005. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes, ciudadanos*. Barcelona: Gedisa,

³² Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

³³ Fornet-Betancourt, Raúl. 2009. *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. 41. Aachen: Wissenschaftsverlag-Mainz.

epistémico a la pluralidad de las memorias de los pueblos de la humanidad. Vale decir, se reconoce que no sólo hay una pluralidad de historias, sino también que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso las historias no tienen por qué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo³⁴.

La constancia y visibilización de “nuevos” migrantes, sobre todo en las grandes ciudades, conduce igualmente a la ruptura del mito monocultural del “crisol de razas”, fundante del orden político y social de los Estados Unidos de América y de la mayor parte de los países sudamericanos, y a la reconsideración de las prácticas políticas basadas en él, principalmente en los ámbitos de la justicia, la salud, la educación y el trabajo. En la situación actual de pluralidad real dada la presencia simultánea en casi todas las sociedades del mundo de grupos de origen diverso, se torna indispensable la deconstrucción de este mito y la propuesta de nuevas formas de entender esta pluralidad con el objeto de posibilitar formas más plenas de realización individual y modelos de convivencia más justos. En razón de lo dicho, la coexistencia de individuos y de grupos migrantes de gran heterogeneidad, mayoritariamente pobres, en nuestras megalópolis y en vastas regiones de las naciones actuales, interactuando en múltiples relaciones dinámicas con las sociedades denominadas de acogida y entre sí, impone por su propio peso una revisión más completa de la noción de ciudadanía, en la que se incluya fuertemente la categoría de “ciudadanía intercultural”, tal como lo ha manifestado varias veces en sus trabajos el querido colega de esta universidad Dr. Fidel Tubino, pero que a la vez asuma el carácter inestable, dinámico y abierto de las relaciones referidas.

Una referencia final. Las culturas son comunidades de significación con valor en tanto den sentido a la vida de sus miembros.³⁵ Como bajo la hegemonía de la ideología globalizadora ninguna comunidad puede satisfacer todas las búsquedas de sentido de sus integrantes, las culturas ofrecen hoy sólo limitados horizontes de sentido. Esta crisis aumenta por la pérdida de legitimidad de los estados nacionales, las comunidades de

³⁴ *Op. Cit.* 99.

³⁵ Cf. Abu-Laban, Yasmin. 2002. “Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism”, en: *Citizenship Studies*, Vol. 6, No. 4, 459-482. Alfaro, Santiago; Ansión, Juan; Tubino, Fidel (eds.) (2008) *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

sentido más importantes de la Modernidad. Las formas culturales híbridas están a la orden del día. En el sistema mundial capitalista vigente desde hace medio milenio las relaciones entre las culturas están signadas por el predominio de una que funge como hegemónica con base en el Atlántico Norte. La hegemonía de la cultura occidental implica que los discursos de las subordinadas pierdan competencia. Esta relación de hegemonía dentro del sistema mundo se reproduce dentro de cada periferia silenciando y desautorizando los discursos de los grupos subalternos que se fragmentan, y, perdiendo coherencia, complican aún más la traducción intercultural. Particularmente la irrupción de los pueblos amerindios en la escena política continental en los años '90 del siglo pasado y las migraciones internacionales masivas cuestionan actualmente los fundamentos de la forma predominante de ciudadanía monocultural vigente. En la medida en que estas minorías irrumpen en la escena pública, puede constatarse la imposibilidad de “incorporar” estos grupos a la ciudadanía monocultural. Es necesario entonces desarrollar complejos procesos de comunicación intercultural para multiplicar las formas de la ciudadanía, adaptándolas a sus nuevos miembros y haciéndolas mutuamente compatibles. Con el equipo de investigación que dirijo hemos indagando cómo funcionan estas relaciones interculturales en el mundo de la vida y en la representación política a partir de la consideración de casos que pueden considerarse típicos, con lo que se procura mostrar de qué modo las relaciones interculturales e intercomunitarias construidas en el mundo de la vida cotidiana pueden continuarse y expresarse también en la comunidad política. A esto le hemos dado el nombre de “ciudadanías interculturales emergentes”.

“Ciudadanías interculturales emergentes” es el rótulo para nuevas formas de entender la ciudadanía, este ejercicio pleno de los derechos y de participar y de ser representado o de representar, por un lado. Por otro, si “emergencia” en nuestra lengua significa una situación de extremo peligro o conflicto, con el adjetivo “emergentes” se indica que lo puesto en jaque, lo asediado, lo que peligra es justamente esta ciudadanía intercultural que viene brotando con fuerza en nuestras sociedades complejas y plurales. Una sociedad que no intente hacerse cargo de esta emergencia está destinada a vivir en la injusticia que significa la conculcación de los derechos humanos de gran parte de su población, con riesgo de crear enclaves o *ghetos* de población dominada, que, en definitiva pasarán a ser nuevas fuentes de conflicto para un futuro no demasiado remoto y que pueden

convertirse en pasto de prácticas genocidas, a las que la Argentina, mi patria, como otros países no ha sido inmune ni en el pasado reciente ni antes.

Ya para terminar, dejo planteado que solamente la consideración del “otro” cultural en nuestras ciudades como un bien a incorporar y no un peligro a conjurar o controlar resulta absolutamente indispensable para que podamos gozar de una ciudadanía plena, cada vez más rica, cada vez más potente, y por lo tanto, cada vez más emancipada. La ciudadanía intercultural emergente propiamente dicha. En este sentido puede señalarse la continuidad de esta propuesta con la de la “moral de la emergencia” como quiebra de totalidades opresivas que Arturo Roig destacaba como propia de las tradiciones liberadoras de América Latina, al menos, desde el siglo XVIII hasta hoy³⁶ y se reclama una investigación, tanto metodológica como histórico-conceptual, que vincule las diversas moralidades de la emergencia surgidas en “Nuestra América”, siempre vigentes y renovadas, con el giro ético-político que ha significado la aparición de las “ciudadanías interculturales emergentes” actuales³⁷.

³⁶ Cf. Roig, Arturo A. 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

³⁷ Cf. Bonilla, Alcira (2015) “Moralidades emergentes y ciudadanía”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 31, 21.

Dirección URL del artículo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/6771>