

El “Otro”, el migrante

Alcira B. Bonilla (UBA – CONICET)

Resulta conocido en los ámbitos académicos que la filosofía intercultural en sus breves años de desarrollo pujante ha centrado sus investigaciones en una forma original de tratamiento de la denominada “cuestión del Otro” y sus figuras, tema que en la filosofía práctica contemporánea se presenta con una complejidad específica. En este trabajo, que se inscribe en el marco de estas preocupaciones, no se hará un recorrido minucioso de estos logros de la filosofía intercultural sino un abordaje a discusiones y referencias puntuales en el seno de la misma y con aportes de otras corrientes que hacen al núcleo del tema.

Antes de plantear la hipótesis y esquema del artículo, una referencia a dos fuentes importantes para toda reflexión sobre el tema. Como primera, cronológicamente y en orden de importancia teórica, el planteamiento radicalizado de la cuestión por parte de E. Levinas; en segundo término, el desglose metodológico múltiple de la misma cuestión por parte de T. Todorov. Levinas revierte la relación básica para toda la filosofía occidental al menos desde Platón entre el “Mismo” y el “Otro”. En cuanto a Todorov, éste elige como motivo de su investigación la problemática del otro más exterior y lejano en la forma cómo apareció a los ojos de los descubridores y conquistadores europeos a partir de 1492 (Todorov 1987: 13) y señala al menos tres ejes desde los cuales puede enfocarse la cuestión y establecerse una tipología de las relaciones con el otro: axiológico, praxeológico y epistémico (Todorov 1987: 195ss.). Este trabajo, que reconoce deudas con los colegas de la filosofía intercultural, la filosofía de la liberación y el pensamiento de Levinas, trae a discusión nuevamente la cuestión del otro, también desde el otro “más exterior y lejano” de nuestros días; ya no en su encarnación en los pacíficos taínos que recibieron a Cristóbal Colón o en las escenas de sacrificios humanos, sino bajo la figura del migrante, por tantos motivos (fenotipo, idioma, costumbres, etc.) lejano, definitivamente otro para el imaginario de las sociedades blancas y etnocéntricas.

El esquema de la contribución es sencillo. Después de algunas observaciones previas, que hacen al *locus enuntiationis* y señalan tomas de posición que pueden encontrarse en contribuciones anteriores, se pasará al tratamiento de la condición de vulnerabilidad del migrante pobre contemporáneo (con apoyo en desarrollos de Levinas y P. Ricoeur) y se hará referencia a la complejidad fáctica y teórica de la temática. El énfasis se pondrá en la discusión de la cuestión de la ciudadanía introduciendo la discusión de las posiciones multiculturalistas y la elaboración de una propuesta más inclusiva de la noción de ciudadanía a partir de la reelaboración del concepto de “ciudadanía cultural” de M. Chauí. Esto implica ubicar el tema migratorio en las discusiones sobre ciudadanía inclusiva permitiendo además elaborar la tensión entre lo singular, lo particular y lo universal que resulta característica de diversas teorías actuales sobre ciudadanía (Cullen 2007a). Por último se esbozará una respuesta inclusiva a partir de la ampliación del universalismo en la discusión de una “universalidad de horizonte”.

Las observaciones previas que siguen se realizan para ofrecer a las y los posibles lectores un mapa de lectura para un abordaje poco frecuente del tema migratorio, aún desde la filosofía intercultural¹:

a) el *locus enuntiationis* del trabajo es la idea intercultural de un polílogo de razones (Esterman 2006: 46ss.) y su capacidad para arribar a un intercambio hermenéutico mutuamente interpelador, oyente e interpretativo (Fornet-Betancourt 2004: 256-257), que tienda a la instauración de una “universalidad de horizonte” (Bonilla 2007a), superadora tanto de los universalismos apriorísticos o dialécticamente teleológicos, como de los relativismos;

b) lo anterior posibilita también un intento interdisciplinario acerca del fenómeno migratorio que integre la filosofía y tome en cuenta algunos resultados de la investigación contemporánea de las ciencias sociales y la historiografía (Bonilla 2007b);

c) un tratamiento de la cuestión migratoria que haga lugar a la dignidad y los derechos de las y los migrantes no puede ser ajeno a la discusión sobre su goce pleno de todos los derechos humanos (no sólo los civiles y políticos, sino también los económicos, sociales y culturales);

Siguiendo con el esquema propuesto, como parte del marco más general del trabajo parece atinado tratar en primer término la categoría de "vulnerabilidad". Si bien no se obvia la existencia de fortalezas y capacidades individuales y grupales de resistencia, dada la situación particular de vulnerabilidad de las y los migrantes en las sociedades contemporáneas, el enfoque levinasiano de la cuestión del otro resulta apto para encarar este aspecto decisivo de la vulnerabilidad específica de las y los migrantes (Levinas, 1977), así como es imprescindible recurrir a la distinción entre “autonomía” (o “poder”) y “vulnerabilidad” (o “fragilidad”), esbozada por P. Ricoeur (2001: 85-105).

Para ubicarse en la línea del gesto levinasiano, ante todo hay que abandonar las filosofías y el pensamiento de la totalidad (“el mismo”), que ha dominado la intensa parte de la filosofía occidental. En su reemplazo y como contraposición efectiva Levinas recurre a la excedencia de la exterioridad, tal como ésta se manifiesta, por ejemplo, en la localización platónica de la Idea del Bien en un “allende” (*epékeina*) el mundo de las Formas incorruptibles y eternas (*Rep.* 509b). Este ejemplo privilegiado que brinda la propia historia de la filosofía occidental no es casual. Levinas lo retoma en su lectura peculiar para indicar cómo ya desde el interior de esta tradición totalizante se da una apertura hacia una sustitución jerárquica radical de la ontología (la primacía del Ser) por la ética (la primacía del Bien) y, en consecuencia, el otorgamiento a ésta del rango de “filosofía primera” (Levinas, 1977).

En este abandono radical de la filosofía de la Totalidad, en la sustitución del Mismo por el Otro (*Autrui*), se juega en definitiva la inversión efectiva de la intencionalidad (el lugar privilegiado del “Mismo”) (Levinas 1978: 179 ss. y 278 ss.).

¹ En otros trabajos he incoado una clasificación de las diversas posiciones filosóficas que de modo más directo han abordado y abordan el tema migratorio y los relacionados con éste como refugio y exilio (Bonilla 2005 y 2007a) así como el lugar de la filosofía en el tratamiento interdisciplinario de este campo de investigaciones (Bonilla 2007b).

Según este nuevo modo de consideración, la “conciencia de”, que fuera signo y origen de lo humano (vale decir del conocimiento racional, la acción libre y los afectos más elevados), se revela como dominadora y absolutista, fagocitante de la riqueza y la variedad de lo real. En definitiva esta conciencia es y ha sido antropófaga en el ejercicio de su libertad dando origen así a múltiples genocidios y matanzas.

Como segunda consecuencia de este nuevo posicionamiento (“an-árquico”), Levinas propone “otro modo que ser” (Levinas, 1978) con el que deja inaugurada una posibilidad de existir convivialmente que ha de desplegarse en la teoría y realizarse responsable y responsivamente (Waldenfels, 1994) en las prácticas (las personales y las políticas). La excedencia del rostro del otro en cuanto vulnerable conmina nuestra responsabilidad en tanto nos convierte en guardianes de la vida desnuda y expuesta en “el desierto de la historia” (Zambrano, 1990). “No matarás” se erige en el imperativo absoluto que la excedencia impone. La respuesta de Caín a Dios, “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (*Gén.* 4, 9) que aterra por su trágico cinismo contiene en germen todos los cinismos del conocimiento y de la libertad dominadoras que fueron festejados como despliegue de la conciencia autofundante. “Más allá” de los universales de la razón y de la política un único universal impone su derecho inapelable: el otro vulnerable, expuesto. Levinas encuentra la manifestación de este nuevo universal en las cuatro figuras bíblicas que lo contienen y despliegan : el huérfano, el pobre, la viuda, el extranjero (el migrante, para nuestra época). Este universal, principio y origen más allá de todo principio y origen, conminante de la responsabilidad, se instituye como generador de la ética y de la política (de los derechos y de la justicia).

Como se aclaró desde un comienzo, este trabajo se centra en esta última figura de la vulnerabilidad: el migrante. Debe complementarse el rótulo con una adjetivación necesaria: el migrante pobre². A los fines que se persiguen con esta colaboración bajo esta denominación también quedan incluidos los refugiados y exiliados, en tanto se encuentran en condiciones similares de vulnerabilidad a las de los migrantes pobres. Es decir, se focaliza la investigación sobre la condición de aquellas personas que, incluso más allá de su voluntad y decisiones, han debido abandonar su lugar de origen y cobijo nativo (su *éthos*), porque la existencia en él se les tornó inviable. A esta caracterización hay que añadir otro dato de idéntico valor. En efecto, si bien la migración pareciera constitutiva de la condición humana según todos los testimonios conocidos (Vior, 2007), la masividad y constancia de las migraciones actuales hacen del fenómeno migratorio el “hecho político mayor” de nuestro tiempo (Balibar, 2005)³.

² Si bien no deja de ser problemática y digna de investigación la condición de todo migrante (profesional, empresario, becario o investigador visitante, turista), se concede aquí un espacio privilegiado a los más desamparados de la categoría. Dadas sus condiciones particulares de vulnerabilidad, se hace lugar igualmente en esta categoría a los exiliados y refugiados. En este trabajo se habla preferentemente de migraciones externas; si bien existen desplazamientos de masas de desamparados en el interior de diversos países, estos últimos pertenecen a poblaciones con idénticos derechos al resto de los habitantes, en teoría, al menos. Para distinciones técnicas o más sutiles, además de innumerables estudios de sociología de poblaciones y migratorios y documentos internacionales, véanse los textos específicos citados en la bibliografía.

³ Dado que la amplitud, globalidad y constancia de estos flujos migratorios resulta una consecuencia de las políticas económicas globalizantes, que los Estados nacionales consienten, no parece atrevida una corrección de la frase de Balibar, en tanto realmente la migración puede ser considerada un “hecho biopolítico” por excelencia.

Para considerar la vulnerabilidad característica de estos migrantes parece plausible partir de las etapas en las que habitualmente se ordena el proceso migratorio: emigración, tránsito, inmigración y reconstrucción de los lazos con el lugar de origen⁴. La investigación de la vulnerabilidad en cada una de las etapas señaladas puede ser realizada desde un punto de vista subjetivo que atienda a los rasgos, procesos y transformaciones de la subjetividad migrante, o bien desde uno objetivo. Desde la primera perspectiva, estudiada por la fenomenología de la subjetividad migrante, la vulnerabilidad puede calificarse como “malestar” o “sufrimiento” siendo posible investigar sus manifestaciones típicas y los grados de las mismas, tratamiento que excede los límites de esta presentación.

Un punto de vista objetivo tipifica esta vulnerabilidad como “exclusión”. En este caso, además de aplicar las categorías ricoeurianas aludidas de “autonomía” y “vulnerabilidad”⁵, deben integrarse a las investigaciones contribuciones de diversas disciplinas sociales y humanas. La exclusión sufrida por las y los migrantes comprende un abanico de formas de trato discriminatorio por parte de las técnicamente denominadas “sociedades de acogida” que van desde el rechazo en la frontera misma de los migrantes (y su retención en condiciones infrahumanas hasta la devolución al lugar de origen) hasta las diversas formas de conculcación de derechos fundamentales en el ejercicio de las capacidades y funciones de la existencia humana por parte de las y los migrantes, por ejemplo la participación ciudadana plena. En ambos sentidos expuestos, y siguiendo los lineamientos de la ética levinasiana y de la filosofía intercultural, la figura del migrante se constituye en una apelación particular a la responsabilidad teórica y política de los investigadores, los políticos y los ciudadanos (Bonilla, 2007a).

Dos hechos contemporáneos de diferente alcance mundial vienen en auxilio de la visibilización del desafío planteado por el fenómeno migratorio a la cuestión de la ciudadanía. En primer término la amplitud casi global de la pluralidad cultural o multiculturalismo fáctico que caracteriza las sociedades contemporáneas, que, sobre todo en las metrópolis, se ve acrecentado por las migraciones internas y externas, constantes e ingentes. En segundo lugar, en el ámbito reducido de un país, la Argentina, la sanción de la Ley de Migraciones N° 25.871 (2004). En su artículo 4° esta Ley consagra el derecho humano a migrar. Más allá de defectos de formulación, falta de reglamentación y deficiencias en las políticas derivadas, la presencia del artículo indicado - fruto de intercambios entre legisladores y diversas agrupaciones civiles y religiosas - coloca esta Ley en la avanzada de todo el derecho positivo en la materia en el mundo⁶.

En vista de estos problemas y de estos hechos insoslayables se defiende a continuación la posición de que las teorías de cuño liberal más sensibles al problema de

⁴ Para estas distinciones, adopto y amplío la distinción en tres etapas establecida por J. Castillo Guerra (2004: 154-155), añadiendo la del “tránsito”, etapa peligrosa y traumática en algunos casos contemporáneos.

⁵ Para orientación general, se recuerda que P. Ricoeur en el trabajo citado equipara “autonomía” de seres humanos y grupos con “poder”, “*potentia*” y “capacidad” (*homo capax*) y establece una distinción entre “poder de decir”, “poder de actuar sobre” y “poder de narrar de modo coherente la propia historia”, sumando también distinciones paralelas por el lado de la “vulnerabilidad” (Ricoeur 2001: 88ss.).

⁶ Algunas de las discusiones previas y posteriores, así como el texto de la Ley, pueden consultarse en R. Giustiniani (2004). El documento de la Iglesia *Erga migrantes caritas Christi* (2004) constituye igualmente un aporte teórico para la elaboración de un concepto intercultural inclusivo de ciudadanía que tome en cuenta el fenómeno migratorio.

la ciudadanía que se ve interpelado por las identidades de origen y de las migraciones (las teorías multiculturalistas) no consideran a las y los migrantes como sujetos de pleno derecho. La lectura de autores del fuste de C. Taylor, W. Kymlicka, S. Benhabib y F. Colom pone en evidencia falencias en sus posicionamientos teóricos. Las tres más destacables son: a) la incapacidad para entender las diversas motivaciones y causas de la emigración (en general limitantes de la libertad de elección, puesto que en numerosísimos casos se emigra para evitar el hambre o la muerte por guerra), b) el modo deficiente en que definen la relación entre la formación y ejercicio de la autonomía y el ejercicio de los derechos culturales (según ellos, en principio, como el derecho a la adscripción libre a una identidad cultural), y c) su dificultad para apreciar de manera no esencialista, pero suficiente, el vínculo entre el ejercicio de los derechos culturales y el de los derechos restantes, económicos, sociales, civiles y políticos.

Con estilo típicamente liberal, Kymlicka tiene el mérito de presentar una idea de ciudadanía de raigambre moral en tanto la concibe como una especie de “ideal normativo democrático” de participación plena e igualitaria de todos los individuos en los procesos políticos. Sin embargo, esto mismo lo lleva a pensar la adscripción a un grupo y la decisión de migrar como fuertemente emanadas siempre de un ejercicio autónomo de la libertad (Kymlicka 2003: 14). Extremando esta posición funcionalista podría suponerse, además, que a entender de Kymlicka no se producirían daños en la subjetividad de las personas (que indudablemente incidirían en el ejercicio de los derechos) ni durante el proceso de toma de la decisión de migrar (cuando ésta existe), ni durante el transcurso de la emigración-inmigración (sobre todo cuando importa riesgo grave de vida, cosa que Kymlicka parece desconocer) ni cuando por presión del medio (que el autor tiende a minimizar) se produce la asimilación paulatina a una cultura ajena. Kymlicka olvida que la pérdida de pertenencia cultural implica perder la pertenencia concreta siendo sus consecuencias inevitables la caída en la anomia y la imposibilidad del ejercicio de la autonomía. Ambas, obviamente, se constituyen en imposibilitantes para toda práctica ciudadana y del ejercicio de derechos, llegando la vulnerabilidad subjetiva y objetiva a convertirse en extremas.

La adscripción a nociones esencialistas de identidad (Taylor, Kymlicka) queda patente en muchos de estos textos motivados contextualmente por las luchas por el reconocimiento de los grupos francófonos del Canadá, posición que vuelve difícil el otorgamiento de la plenitud de derechos a los inmigrantes. Estos autores luego asumieron también la defensa de los derechos políticos de los descendientes de los pueblos originarios, así como la de diversas formas de participación de minorías de origen inmigrante. Sin embargo, ambos lo hicieron de modo bastante problemático. Taylor, por ejemplo, que manifiesta que los modelos procedimentalistas liberales en definitiva resultan ahistóricos e intolerantes, entiende el derecho a la identidad cultural y moral y el reconocimiento de la misma en términos de *survivance* (supervivencia de rasgos a través de generaciones) (Taylor 1994: V). Con esto torna difícil el diálogo entre grupos de diferente proveniencia y su posición parece poco permeable a un pensamiento dinámico de las identidades.

El modelo de “universalismo interactivo” (Benhabib 2006: 42 ss.) ejemplifica con claridad la imposibilidad liberal para asumir de manera cabal la diversidad cultural. Acepta que todos los seres morales (los seres humanos capaces de sensibilidad, habla y acción) podrían ser “socios morales” de una conversación en potencia, reconoce márgenes para el diálogo entre diferentes (especialmente migrantes) constituidos en

“socios morales” y reivindica modos de inserción política de los mismos sujetos mediante “iteraciones democráticas” (Benhabib 2005: 130-132). En este caso, sin embargo, como en el de Colom cuya argumentación es bastante análoga (Colom, 2001: 11-33), se desliza una exigencia de patrones larvadamente etnocéntricos para el establecimiento del diálogo, puesto que los principios de “reciprocidad igualitaria”, “autoadscripción voluntaria” y “libertad de salida y asociación” (Benhabib, 2006: 51-55), si bien dan lugar a diálogos culturales complejos, lo hacen desde una matriz comprendida bajo patrones de cuño ilustrado, es decir, desde un universalismo *a priori* que no es sino el intento de generalización de una comprensión estrechamente eurocéntrica de la razón, el lenguaje y los vínculos humanos (Waldenfels 2006: 109ss.).

Para salir de esta encerrona teórica parece importante recurrir a la defensa de un derecho a la cultura y la postulación de una “ciudadanía cultural” que provee la filósofa brasilera M. Chauí. Partiendo de una matriz marxista, aunque deslastrada de lecturas deterministas de la historia, plantea nociones de democracia y de cultura dinámicas. La democracia visualizada como el único régimen político autoinstituyente se apoya en la creación constante de derechos cuyo ejercicio a su vez da paso a una inclusión cada vez mayor en la ciudadanía (Chauí 2006: 138-139). En consonancia con esta perspectiva la cultura es definida como “el campo materialmente determinado de las formas simbólicas y de los modos de vida de una sociedad” (Chauí, 2006: 13). La “determinación” que menciona la definición no impone patrones fijos; más bien se hace cargo del dinamismo histórico principalmente generado y jalonado por conflictos de diversa índole, sobre todo los del campo cultural que se dan entre la cultura impuesta por los grupos hegemónicos, la del mercado y la resultante de los esfuerzos productivos de las obras y la memoria social del pueblo. En síntesis el ejercicio de la ciudadanía cultural se vuelve imprescindible para la inclusión plena en el cuerpo social y político y para el goce del conjunto de los derechos humanos.

Retomando la propuesta de Chauí en el marco más amplio de la filosofía intercultural y de la problemática específica de las migraciones pobres contemporáneas hay que señalar la importancia de la investigación teórica de una noción de “ciudadanía intercultural”. Esta noción de ciudadanía no sólo pone el acento en el valor ciudadano de las creaciones populares, sino en un sentido general que va más allá de las distinciones clasistas y “folclorizantes” entre “arte culto” y “artesanía popular”, que destaca el valor intrínseco de las diferencias y saca a la luz los conflictos de dominación existentes. Profundizando en esta línea a partir de caminos dialógicos que la filosofía intercultural traza se puede completar la crítica de las posiciones mono- y multiculturalistas que se basan en patrones rígidos, casi esencialistas, de identidad, así como evaluar las soluciones teóricas y políticas contemporáneas más conocidas: cosmopolitismo, ciudadanía transnacional y ciudadanías múltiples. A partir de este tipo de investigaciones la problemática del “Otro Migrante Pobre” lleva a la propuesta de una noción de ciudadanía ampliada que toma en cuenta y en serio el derecho humano a migrar como síntesis de todos los derechos humanos, al menos de los enunciados hasta ahora.

Por esta vía de investigación se vislumbra también el imperativo de orientar también la crítica hacia las diversas formas en las que principalmente Occidente ha comprendido el universalismo, casi todas ellas operando una reducción apriorística del Otro. Retomando lo afirmado en las primeras páginas de este trabajo bajo la inspiración de Levinas (la universalidad decisiva del “Otro”) esta radicalidad teórica y práctica

puede profundizarse a través de una exploración de los trabajos que sobre esta cuestión han realizado dos filósofos contemporáneos: É. Balibar y J. Estermann. Sus contribuciones interesan aquí sobre todo porque a partir de ellas se puede desarrollar una concepción de “universalidad de horizonte” que amplíe la “fusión de horizontes” gadameriana ya aludida por Taylor en la última parte de la obra aquí citada (Taylor: 1994: 70-73).

Señalando el carácter ambiguo de las ideas de universalidad vigentes y llevado por un *páthos* ético-político Balibar comienza su “aporética” de lo universal con la distinción entre universal como realidad, ficción e idealidad. El primer universal (como realidad) designa la “interdependencia efectiva entre los elementos o unidades a partir de las cuales podemos configurar aquello que llamamos mundo” (Balibar, 2005: 156), comprende instituciones, grupos e individuos y los procesos correspondientes. Los aspectos extensivos e intensivos de esta explosiva universalidad se manifiestan en las tensiones entre minorías en aumento y mayorías sin peso político. La universalidad ficticia alude a “realidades que fueron objeto de una construcción o una elaboración” (Balibar, 2005: 164) generalmente implicadas en la constitución de hegemonías. Plantea las formas de la universalidad ideal como fundamentalmente emancipatorias, pues se manifiestan como “requerimientos absolutos o infinitos susceptibles de ser invocados simbólicamente contra toda limitación institucional” (Balibar, 2005: 173-174). Balibar no propone la definición que desvela a “universalistas” y “relativistas”, sino lo universal como horizonte de sentido que se refuerza una y otra vez por los deslizamientos, conflictos, equívocos y desgarros que desde sí mismo genera. Es este carácter horizontal de lo universal y de un dinamismo tal que hace lugar a la diversidad y a los conflictos en vez de rehuirlos el que se propone rescatar en este trabajo.

Por su parte, con su crítica de las diversas formas a priori de concebir la universalidad, entre ellas la universalidad cultural y la discursiva (ambas herederas de la Ilustración), Estermann no recae en formas relativistas o postmodernas, sino que recurre a la idea de un “*humanum*” como presupuesto ético y práctico de cada intercambio y encuentro intercultural (Estermann 2006: 46), entendido sobre todo como una “simpatía” (traducida como “sufrir juntos”, Estermann 2006: 319), que permite un “polílogo de razones” y una conmensurabilidad de conceptos mediante los cuales es posible establecer un diálogo intercultural que haga patentes los conflictos de dominación y se convierta en abogado de la autodeterminación cultural de los pueblos (Estermann, 2006: 318).

Como cierre del texto se propone entonces la noción de una ciudadanía ampliada entendida como el goce posible de todos y de cada uno de los derechos por parte de todos y cada uno de los seres humanos en cualquier lugar del mundo que tiene como condición de posibilidad teórica el postulado de una “universalidad de horizonte” que conserva el potencial crítico y emancipatorio de los autores cuyos aportes fueron recogidos en este trabajo y que será motivo de ulterior profundización.

Referencias bibliográficas

- Balibar, É. (2005) *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa.
- Benhabib, S. (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.

- Benhabib, S. (2005) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa.
- Bonilla, A. (2007a) “Ética, mundo de la vida y migración”, en R. Salas Astrain (Ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*, Santiago de Chile, EUCSH, pp. 27-58.
- Bonilla, A. (2007b) “Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios”, en C. Lértora Mendoza (ed.) *XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico. Evaluación de las ideas filosóficas 1980-2005*, Buenos Aires, FEPAI, pp.179-188.
- Bonilla, A. (2006) Autonomía moral entre limones y colectivos: las “mamacitas” bolivianas en Buenos Aires, en Ingrid Wehr (ed.) *Un continente en movimiento: Migraciones en América Latina*, Frankfurt a. M./Madrid, Vervuert/Iberoamericana, pp. 143-158.
- Bonilla, A. (2005) “El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como ‘traducción’ en la ‘Escuela de Aachen’”. *Actas Iº Congreso Latinoamericano de Antropología*, Rosario, CD-Rom, pp. 29-47.
- Castillo Guerra, J. (2004) “Hacia una teología de la migración: perspectivas y propuestas”, en R. Fornet- Betancourt (Hrsg.) *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen, ss. 151-176.
- Colom, F. (1998) *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos.
- Colom, F. (Ed.) (2001) *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos.
- Cullen, C. (2007a) “La ciudadanía hoy. Aspectos ético-políticos y desafíos educativos”. Contribución al panel “El malestar en la ciudadanía y su problematización en la Ética contemporánea”, en *Actas. II Congreso Internacional de Filosofía, San Juan 9-12 de julio de 2007* (en prensa). También en www.ddhmmigraciones.com.ar.
- Cullen, C. (Ed.) (2007b) *Resistir con inteligencia. Reflexiones éticas sobre educación*, México DF, Pueblo Nuevo.
- Estermann, J. (2006) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2 ed. La Paz, ISEAT.
- Chauí, M. (2006) *Ciudadanía cultural*, San Pablo, Fundación Perseo Abramo.
- Fornet-Betancourt, R. (2003a) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2003b) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2004) *Migration und Interkulturalität*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.
- Giustiniani, R. et alii (2004) *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones N° 25.871*, Buenos Aires, Prometeo.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Kymlicka, W. (2001) *Politics in the vernacular. Nationalism, multiculturalism, and citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- Lévinas, E. (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Barcelona, Sígueme.
- Lévinas, E. (1978) *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Haag, Martinus Nihjoff.
- Platón (1997) *La República* (ed. bilingüe). Traducción, notas y estudio preliminar de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes (2004) *Erga migrantes caritas Christi. Instrucción*, Buenos Aires, San Benito.
- Ricoeur, P. (2001) *Le Juste 2*, Esprit, Paris.
- Taylor, Ch. et alii (1994) *Multiculturalism*, Princeton / N. Y., Princeton University Press.
- Todorov, T. (1987) *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, FCE.
- Vior, E. (2007) “¿Cambia la visión de los derechos humanos de una cultura a otra?”, en C. Lértora Mendoza (coord.) *XIII Jornadas de pensamiento filosófico. Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005*, Buenos Aires, FEPAI, pp.216-225.
- Waldenfels, B. (1994) *Antwortregister*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006) *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Zambrano, M. (1990) *Los bienaventurados*. Madrid, Siruela.