

APROXIMACIÓN A UNA FENOMENOLOGÍA
DE LA MIGRACIÓN

APROXIMACIÓN A UNA FENOMENOLOGÍA
DE LA MIGRACIÓN

Germán Vargas Guillén
Enrique V. Muñoz Pérez
Sandra Viviana Gómez Rubio
Camilo David Cárdenas
Bayron Hernán Giral Ospina

Aproximación a una fenomenología de la migración: el éxodo venezolano/
Germán Vargas Guillén [y otros]. – Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2019.

168 páginas; 23 cm. – (Colección general)

1. Emigración - Venezuela 2. Emigración - Aspectos sociales - Venezuela 3. Política de emigración - América Latina 4. Desplazamiento forzado internacional 5. Venezuela - Emigración e inmigración I. Vargas Guillén, Germán, 1959-, autor II. Serie.

325.2 cd 22 ed.

A1647714

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

© Editorial Aula de Humanidades SAS, 2019.
© Pontificia Universidad Católica de Chile
© Germán Vargas Guillén *et al.*

Primera edición

ISBN: 978-958-5421-79-0 (Versión impresa)
ISBN: 978-958-5421-80-6 (Versión digital)

Diagramación
Jorge Leonel Pineda A.

Diseño de carátula
María Isabel Vargas

Primer tiraje de 200 ejemplares
Bogotá, Colombia
2019

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

ESTUDIO PRELIMINAR	9
¿ES POSIBLE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN?	19
Introducción	20
El fundamento de una fenomenología de la migración: mundo propio y mundo ajeno en Husserl	24
Hacer ciencia de lo extraño: la xenología de Wandelfels	29
Conclusiones	32
LA MIGRACIÓN Y EL ÉXODO VENEZOLANO—UNA PRIMERA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA—	35
TESTIMONIOS	
Testimonio de Lladida Cabrera	51
Testimonio de Juana Jiménez	52
Testimonio de Mariely Castillo	52
Testimonio de Milexa Sequera	53
Testimonio de Ayolaida Rodríguez Miranda	54
Testimonio de Teresa Hernández Gil	60
Testimonio de Flor María Franco Colmenárez	65
Testimonio de Moraima Campos, Yoselin Parada y María Arenas	66
Testimonio de María Rodríguez (Docente de la UPEL)	69
Testimonios y aportes de Jackson Durán	73
Otros testimonios	92

SEGUNDA PARTE

LA CRISIS MIGRATORIA VENEZOLANA Y SU INFLUENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE ENEMIGOS EN COLOMBIA: UN ACERCAMIENTO	99
Introducción	99
El ocaso de la coyuntura del 'cerco diplomático'	100
Panorama interno	105
Los enemigos socialmente contruidos	118
APROXIMACIONES A UNA FENOMENOLOGÍA POLÍTICA DE LA MIGRACIÓN	143
Introducción	144
Sobre la fenomenología	146
Fenomenología y política	152
Fenomenología política y migración	154

PRIMERA PARTE

ESTUDIO PRELIMINAR

SANDRA VIVIANA GÓMEZ RUBIO¹

Fuyant misères et tanks

*Ils arrivent 'chez nous' sur notre monceau de terre
Voulant juste voir grandir leurs gosses loin de la misère
Voulant juste réaliser ce pourquoi ils sont nés : vivre
Ils ont traversé la mer au péril des flots, à la dérive...
Fliqués, tabassés, ghettoïsés, car nous ne voyons que menaces
(...)
Redevenons vivants et tendons nos mains à ces frères humains
Chaque parcelle de terre appartient à chacun
Migrants, peut-être le serons-nous demain.*

Gérard Prévot

El profesor Germán Vargas Guillén realizó un taller sobre *Método fenomenológico* en la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL) – Instituto Pedagógico de Barquisimeto (IPB), Subdirección de Investigación y Posgrado, Doctorado en Ciencias de la Motricidad Humana, en Barquisimeto-Venezuela, los días 26 al 28 de julio de 2018. Los resultados fueron material de trabajo para la conferencia que dio cierre al proceso de referencia, bajo el título: *La migración y el éxodo venezolano –Una primera aproximación fenomenológica–*, como parte del proyecto de investigación

¹ Licenciada en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: lfl_svgomezr438@pedagogica.edu.co o savigoru@hotmail.com

Ética fenomenológica y formación (DED-469-18), de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá-Colombia, atendiendo a la motivación de ver cómo se inserta este proceso en el mundo de la vida social y política, en fenómenos de nuestra circundamunidad.

Teniendo presente lo anterior se realizó un taller sobre *Fenomenología de la migración*, cuyo objetivo fue compartir las vivencias sobre la migración a partir de una pregunta fundamental: ¿cómo viven la migración los que se quedan, en este caso, en Venezuela? La pregunta fue la base de la entrevista fenomenológica, pues marcó el camino por el cual se dirigió la posterior investigación. Los participantes desarrollaron una *descripción fenomenológica* que se entregó como resultado de la primera jornada (26 de julio de 2018). Para este cometido se tomaron como referencia los ensayos: *El forastero* y *La vuelta al hogar* de Alfred Schütz²; y la entrevista de Hannah Arendt “¿Qué queda? Queda la lengua materna”³; más la síntesis “En torno a la fenomenología de la fenomenología: La pregunta por el método”⁴, en la cual se establecen unos criterios epistemológicos de desarrollo de la investigación fenomenológica.

En el desenvolvimiento del taller se enfatizó cómo la narrativa —en la perspectiva de Rorty, Ricoeur, e incluso, de Nussbaum— apunta a la construcción de la identidad ('identidad narrativa') desde el punto de vista de la tercera persona. A diferencia de la narrativa, la descripción fenomenológica preserva la presentación de lo dado en la perspectiva de la primera persona. Se trata de una posición tanto epistemológica como ético-política: la fenomenología no cede la narración a un tercero (el etnógrafo, el periodista o el novelista, como propone Rorty⁵), puesto que la víctima ha perdido su léxico. En cambio, se da a la tarea de la restitución

² Alfred Schütz. “El forastero: ensayo de psicología social” - “La vuelta al hogar”. En Georg Simmel. *El extranjero. Sociología del Extraño*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2012, pp. 27-56.

³ Hannah Arendt. “¿Qué queda? Queda la lengua materna” <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>

⁴ Germán Vargas Guillén. “En torno a la fenomenología de la fenomenología: La pregunta por el método”, en *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá, 2012, p. 27. <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2012/03/fenomenologc3ada.pdf>

⁵ Richard Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1989.

del léxico, del habla, en primera a persona, a quien tiene la experiencia vivida.

El taller estuvo inspirado en la *entrevista fenomenológica* como la propone Max van Manen⁶, en una tradición que se ha abierto paso a la investigación empírica en ciencias sociales. No obstante, aunque se trata de vivencias en primera persona, dista de ser una entrevista terapéutica; es fenomenológica, no psicológica, porque no se queda en la esfera de la singularidad de un sujeto, en tanto busca generar descripciones que al final *valen para uno y valen para todos*.

Según lo comprendido por Van Manen —de acuerdo a la reflexión sobre la fenomenología de la práctica— la entrevista fenomenológica es el medio por el cual podemos obtener un compendio de vivencias de acuerdo a los mecanismos que use el entrevistador, quien debe asumir una postura fenomenológica y tener presente cuál es el motivo que lo lleva a reunir las experiencias de otro(s); esto es a conocer de antemano el propósito fenomenológico de la entrevista. La entrevista fenomenológica aspira a captar narraciones vivenciales pre-reflexivas, lo que se podría equiparar con la búsqueda por llegar a lo originario de una experiencia. Una narración pre-reflexiva en la que no se inmiscuya la interpretación, la opinión y todos los derivados que pueden suscitar una experiencia en alguien es un propósito prácticamente inasequible. No obstante, los relatos vivenciales y las descripciones fenomenológicas de un acontecimiento pueden favorecer la reflexión o investigación de una temática. Según el autor, hablar sobre las vivencias personales es más fácil que escribir sobre ellas, bajo el supuesto de que el ejercicio escritural favorece una actitud más reflexiva. Uno de los productos surgidos en el taller fueron algunas narraciones escritas, o testimonios, de los venezolanos habitantes de Barquisimeto que tienen familiares en condición de migración. Analizar temáticamente dichos escritos hace alusión a las estructuras de sentido que están en las vivencias contadas de manera escrita por aquellos que dieron su testimonio:

⁶ Max Van Manen. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016, p. 359.

(...) 'analizar' los sentidos temáticos de un fenómeno (una experiencia vivida) es un proceso complejo y creativo de invención, descubrimiento y revelación perspicaz. Aprehender y formular una comprensión temática no es un proceso limitado a unas reglas, sino el acto libre de 'ver' el sentido, conducidos por la *epojé* y la reducción⁷.

El método fenomenológico exige: tematizar, hallar las variantes de la experiencia atendiendo a la primera persona; y, buscar invariantes o tipologías. Se trata de pasar del caso individualmente considerado a la posibilidad de la universalidad como estructura de y en el mundo de la vida. De ahí la importancia del método de la reducción fenomenológica, en el cual la *epojé*, en cuanto cambio de actitud, propende por la suspensión de todo juicio y la reducción como el ejercicio de ir a las cosas mismas, una vuelta o un retorno a lo originario.

El mundo de la vida es el horizonte no explicitado, sino anónimamente vivido: él es esta corriente subjetiva de perspectivas, de apariencias en las cuales se nos da y por medio de las cuales las vivimos en la experiencia cotidiana, substrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistemas de correlaciones intencionales subjetivas (...) es, en concreto, el horizonte y el contexto que posibilita la experiencia humana y, por lo mismo, el prerrequisito de toda conciencia de mundo⁸.

Así, entonces, el método fenomenológico no impide o restringe la posibilidad de generar efectos en la esfera afectiva o la dimensión patética del mundo, antes bien exige el paso de la vivencia de la esfera solitaria del alma, a la experiencia intersubjetiva, que permite no solamente ver el mismo fenómeno desde diferentes escorzos, sino encontrar índices de corregibilidad que apuntan a establecer la validez de las descripciones.

El enfoque fenomenológico nos exige que confrontemos constantemente nuestra comprensión y nuestras intuiciones con la realidad vivida de nuestras vivencias concretas, las cuales, de hecho, siempre

⁷ *Ibid.*, p. 365.

⁸ Daniel Herrera Restrepo. "Husserl y el mundo de la vida". *Franciscanum* Vol. LII, n.º 153 (2010): pp. 259-260.

son más complejas de lo que puede reflejar cualquier descripción o interpretación particular⁹.

Sin perder el contenido testimonial, en la compilación presentada se aprecia la descripción de 'los que se quedan' —en este caso, en Venezuela—. Las descripciones compiladas tienen grado diferencial de logro, en términos del canon fenomenológico. Dentro de las *variantes* o *variaciones* se incluyen vivencias en primera persona, como es el caso de la hija que parte de su país sin avisar; o, la diferencia entre estudiar fuera del país y adquirir propiamente la condición de migrante, etc. En los casos descritos se trata de ver el horizonte de comprensión, no de validación, de ese tipo de experiencias.

A través de todas sus vivencias, el hombre de carne y hueso capta con una conciencia espontánea los sentidos que posee la realidad, gracias al diálogo, al encuentro con las intencionalidades de los hombres del pasado y con sus mundos vitales, o bien, gracias a su propio diálogo mediante el cual enriquece los sentidos predados con uno nuevo¹⁰.

Como resultado del taller en Barquisimeto, se concluyó el 28 de julio con la conferencia aludida previamente; en ésta se sitúa un enlace entre la fenomenología mundana y la trascendental. En último término, se entrelazan vivencias descritas en primera persona con estructuras del darse de las vivencias de o sobre la migración que *valen para uno y valen para todos*.

Este taller y conferencia tuvieron como estímulo el hecho de que el profesor Enrique Muñoz Pérez presentó en Lima-Perú la ponencia titulada "Posibilidad de una fenomenología de la migración" en el marco del "Taller Fenomenológico Interamericano, *In Memoriam* Lester Embree: Métodos y problemas, perspectivas e investigaciones fenomenológicas actuales" (julio 5 al 7 de 2018). En el taller llevado a cabo se echó de menos la presencia de más temas del mundo de la vida. Se pueden poner por caso: la fenomenolo-

⁹ Max van Manen. *Fenomenología de la práctica*. *Op. cit.*, p. 373.

¹⁰ Daniel Herrera Restrepo. "Husserl y el mundo de la vida". *Op. cit.*, p. 262.

gía del género, la de la interculturalidad (en algún sentido la del migrante también es parte de ésta), la de lo político, la de la salud y el cuidado. En cambio, hizo presencia: la fenomenología de los sueños, la del mundo social (según el enfoque de Schütz).

Con el llamado de Enrique Muñoz, en Lima, y con el taller en Barquisimeto se impulsa la *fenomenología de la migración* mediante el estudio del método con el cual ésta pueda ser llevada a cabo. Para comenzar, nos preguntamos cómo acceder a la descripción desde el punto de vista de la primera y de la tercera persona: quien describe la experiencia del migrante no es necesariamente, *hic et nunc*, un migrante; entonces, ¿qué validez puede llegar a tener una descripción de la migración desde el punto de vista de la tercera persona?

El principal punto de referencia que tenemos hoy, los colombianos, para pensar la migración es la situación, incesante, de éxodo de los venezolanos, no sólo hacia Colombia, también hacia el mundo entero. Antes los colombianos sólo mirábamos al *desplazamiento forzado*, ahora ha sobrevenido esta nueva y demandante situación.

Para aproximarlos a mi propia experiencia fenomenológica de la migración venezolana debo situarlos en el siguiente escenario. Diariamente debo usar el sistema de transporte 'excesivo' TransMilenio (TM) para ejecutar mi rutina diaria. Paulatinamente ha venido aumentando la cantidad de personas que usan este transporte no sólo para movilizarse, sino para ganar dinero como se dice: de manera 'informal'. Para mí, se ha vuelto una 'normalidad' no sólo recibir catequesis de camino a la universidad, sino también sumergirme en una oferta diversa de comestibles, utensilios para el hogar, juguetes, entre otros. Por supuesto, este fenómeno del trabajo informal que se ha incrementado en TM tiene un trasfondo económico, político y social que merece toda la atención. Sin embargo, me enfocaré en relatar al lector cómo percibo, de vez en cuando, un viaje en TM.

A raíz de la coyuntura que está atravesando el vecino país, cientos de venezolanos han sido empujados a migrar de su patria. Ya no escucho tan seguido decir '¡no olviden a los colombianos que trabajábamos antes de que llegaran los venezolanos!', pero aún se mantiene en muchos de mis compañeros de viaje cierto rechazo ya

no sólo a los vendedores informales, sino a la creciente migración de venezolanos que, asimismo, se han visto en la necesidad de servirse de TM como escenario para el sustento diario. Es preocupante cómo ha devenido la construcción del venezolano como enemigo. Si bien la situación del migrante es compleja, pues está en juego el estatus que le otorga el Estado del país en el que se encuentre, es notoria la preocupación constante de cada uno de ellos por sobrevivir en un lugar que no sienten 'suyo'. Si “[l]a casa es nuestro rincón del mundo”¹¹ como diría Gaston Bachelard, ¿qué sucede cuando la situación económica, política y social nos instiga a irnos, a abandonar nuestro rincón del mundo? Si “(...) todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa”¹² y “(...) la casa nos ayuda a decir: seré un habitante del mundo a pesar del mundo”¹³. Constantemente los venezolanos hacen alusión al hecho de nunca haber pensado que podían estar en esa situación (esto también se lo he escuchado a los colombianos), cómo tuvieron que abandonar sus profesiones, sus casas, su familia para lograr tener una vida más gratificante y digna. Esto me remite a la explicación del profesor Enrique Muñoz en su taller realizado en Bogotá-Colombia el 24 de agosto de 2018 en la Universidad Pedagógica Nacional, donde explicaba que la migración no sólo era una cuestión de países fronterizos, pues también dentro de un mismo país las personas migran de ciudad en ciudad, pues anhelan también un cambio radical de su vida. Cuestión para algunos totalmente evidente, pero los fenómenos que suceden en uno y en otro caso dejan mucho qué pensar.

Bogotá, por ser capital, es una ciudad en la que muchos colombianos depositan sus esperanzas para un 'mejor vivir'. Aquí también hay ciertos tintes de aversión respecto a los 'paisas', los 'costeños', los 'boyacos', etc., en suma, los que no son de aquí... que no son 'rolos'¹⁴. ¿Qué sucede, entonces, cuando el que causa una suerte de

¹¹ Gaston Bachelard. *La poética del espacio*. Argentina: FCE, 2000, p. 28.

¹² *Ibid.*, p. 28.

¹³ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴ Estos son gentilicios usados para identificar las personas según regiones de Colombia: rolos, de Bogotá; boyacos, de Boyacá; costeños, de la costa Caribe y Pacífica; paisas, de Antioquia y el Eje Cafetero.

rechazo ya no es un 'extraño' que medianamente conocemos, sino que es un extraño de una cultura considerablemente diferente a la nuestra? En este libro encontraremos, un capítulo realizado por el profesor Enrique Muñoz Pérez sobre la concepción del 'extraño' (*Fremde*) a la luz de la tradición husserliana, sirviéndose de lo expuesto por B. Waldenfels, entre otros.

Es sorprendente ver la riqueza cultural que tiene Venezuela respecto al arte musical, por poner sólo un ejemplo. Generalmente es muy difícil que un 'rapero' me atrape en su pista y su *freestyle* en TM, pero lo que he escuchado, tanto de parte de músicos venezolanos que se dedican al rap, como a los músicos llaneros que tocan arpa, cuatro, tiple, maracas, entre otros, pone al vecino país en un lugar excepcional frente a la ejecución e interpretación musical en comparación con los músicos colombianos. Claro está que hay diversos músicos colombianos que tocan desde el violín, la quena, la melódica, la tambora, el acordeón de manera plausible, pero estos son casos 'anómalos'. Recuerdo casi con cariño a un señor invidente que canta salsa y siempre genera una cantidad de aplausos extraordinaria, a un joven con cola de caballo que interpreta blues en la melódica o a la joven que con su arpa lo hace a uno remitirse a los 'clásicos' de la música llanera.

Cuando nos encontramos con otros, en la vida cotidiana, los encontramos primero a través de sus cuerpos: una sonrisa de bienvenida, un apretón de manos, un gesto de rechazo, o una mirada tímida. No obstante, mientras el cuerpo parece introducirse a mi rostro, y mientras, sin duda, somos conscientes del estado encarnado del ser, raramente pensamos en el cuerpo de la otra persona; en lugar de ello, nos trenzamos en una discusión o trabajamos en un proyecto compartido. Por ende, así como ignoramos nuestro cuerpo para relacionarnos con las cosas que nos ocupan, también podemos ignorar el cuerpo de la otra persona, quien también está relacionada con el mundo¹⁵.

Independientemente de la diversidad de personajes que encontramos en TM, es un espacio donde el fenómeno migratorio se hace latente. La venta informal por parte de venezolanos migrantes

¹⁵ Max van Manen. *Fenomenología de la práctica*. Op. cit., p. 375.

crece día a día de manera exorbitante y, asimismo, la indiferencia y el rechazo hacia éstos por parte de los que usan el transporte público. En una oportunidad un joven llevaba en sus brazos a una niña de 2 años aproximadamente quien parecía ser su hija. Como es habitual, la persona se presentó y ofreció su producto; la mujer que estaba sentada junto a mí (¡Sí! Yo estaba sentada, aunque suene como un 'logro' difícil de alcanzar en TM) dijo —como para sí—: 'La niña tiene el pañal mojado', esto me hizo dirigir la mirada al pantalón de la pequeña y corroboré lo que ella estaba diciendo. Ahora bien, el cuerpo es una de las vías que abren la posibilidad del reconocimiento del *alter*, y en ésta experiencia como en muchas otras mi mente elucubró los escenarios en los que un niño requiere un cambio de pañal urgente, pues de lo contrario padecerá algún tipo de quemadura. "El cuerpo es, igualmente, el intermediario de la intersubjetividad. El cuerpo del otro con sus gestos y sus movimientos, con su fisonomía, con su lenguaje, es la encarnación de otro Yo"¹⁶.

Me experimento frente a otros *egos*, frente a otras vidas que experimentan a su manera el mundo. Es esta experiencia corpórea la que me conducirá a la comunicación y a pensar significativamente en un mundo intersubjetivo (...) la corporeidad del otro con sus gestos, movimientos, etc. nos lleva a afirmar la existencia de la intersubjetividad¹⁷.

En el mundo como horizonte universal no sólo hay un *yo* o varios *yoes*, la migración es un asunto que puede ocurrirle a cualquiera sin excepción alguna, ya sea por decisión propia o por una cuestión de fuerza mayor. Por eso es fundamental concebir el *yo* con y por el *nosotros*. "Migrants, peut-être le serons-nous demain", podríamos ser nosotros los que nos encontremos en dicha situación, "migrantes, podríamos ser mañana", de hecho muchos colombianos han migrado fuera del país, a Estados Unidos, Venezuela, España, Ecuador, Panamá, etc.

¹⁶ Daniel Herrera Restrepo. "Husserl y el mundo de la vida". *Op. cit.*, p. 266.

¹⁷ *Ibid.*, p. 267.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah. “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, 1964. <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>
- BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- HERRERA RESTREPO, Daniel. “Husserl y el mundo de la vida”. *Franciscanum* Vol. LII, n.º 153 (2010): 247-274.
- PRÉVOT, Gérard. Fuyant misères et tanks. <http://www.gauchemip.org/spip.php?article25152>
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1989.
- SCHÜTZ, Alfred. “El forastero: ensayo de psicología social”-“La vuelta al hogar”. En Georg Simmel. *El extranjero. Sociología del Extraño*. Madrid: Ediciones Sequitur, 2012.
- VAN MANEN, Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. “El análisis reflexivo y el método fenomenológico. Contribución a la detranscendentalización de la fenomenología”. *Investigaciones fenomenológicas* Vol. Monográfico n.º 7, (2012): 237-255.

¿ES POSIBLE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN?¹

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ²

El texto plantea la hipótesis de la posibilidad de hablar de una fenomenología de la migración, analizando en primer lugar la voz *Fremd* para preguntarse sobre la noción de *extraño*, *extranjero* o *ajeno*. Se dejará enunciado que la posibilidad de preguntarse sobre una fenomenología de la migración tendrá como categorías relevantes la *experiencia del mundo*, lo *extraño* y la *vulnerabilidad*; no obstante, este último concepto será abordado someramente. Posteriormente, se desarrollarán las nociones de *mundo ajeno* y *mundo propio* desde ciertos textos de la obra de Edmund Husserl (v *Meditación Cartesiana*, Hua. I, etc.). Y, finalmente, se hablará de la xenología desde la perspectiva de Bernhard Waldenfels.

¹ Presentado en la Pontificia Universidad Católica de Perú: “Taller fenomenológico interactivo latinoamericano/interamericano phenomenological workshop” (5, 6, 7 de julio de 2018) y en la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia (24 de agosto de 2018): “Diálogos entre dos perspectivas sobre migración y desplazamiento/Taller Fenomenología de la migración”. Este estudio se deriva de un proyecto de investigación asociativo, denominado “Inmigrantes en el sistema educacional de Chile. Representaciones de género, lengua, territorialidad y exclusión social”, financiado por el CONICYT CHILE, SOC 1401, cuya directora fue la profesora Dra. Susan Sanhueza H. y en el que me correspondió ser director alterno e investigador principal.

² Correo electrónico: emunozpe@uc.cl. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile.

INTRODUCCIÓN

La pregunta que encabeza este estudio puede ser considerada inadecuada, por algunos, o desacertada, por otros. Se tiene la imagen de que la fenomenología clásica, esto es, el método filosófico que desarrolló Edmund Husserl, cuya formulación madura aparece en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es una disciplina filosófica que pretende ser estricta (como lo había indicado él en su célebre artículo *La filosofía como ciencia rigurosa*, 1911), que aborda la conciencia pura, las reducciones fenomenológicas, algunas temáticas eidéticas, etc. En dos palabras, se tiende a considerar que la fenomenología es una filosofía 'pura', en el sentido de 'abstracta' u 'objetiva'. Del mismo modo, alguien podría pensar, con justa razón, que el tema de la migración es un ámbito de interés propio de sociólogos, psicólogos, educadores, historiadores, geógrafos, etc., pero no de filósofos, y mucho menos de fenomenólogos. Pero este estudio busca vincular el método fenomenológico con el acontecimiento humano migratorio, mediante la posibilidad de *pensar una fenomenología de la migración*. En lo que sigue, procuraré fundamentar tal afirmación.

Desde siempre los seres humanos han tendido a migrar, esto es, moverse del campo a las ciudades, de ciudad en ciudad o de continente a continente. Más aún, las migraciones masivas no tienen nada de fenómeno novedoso porque, como sostiene Bauman,

han acompañado a la modernidad desde su principio mismo (aunque modificándose continuamente y, en ocasiones, invirtiendo incluso su sentido), pues 'este modo de vida moderno' nuestro, comporta en sí mismo la producción de 'personas superfluas' (localmente 'inútiles' —excedentes e inempleables— por culpa del progreso económico, o bien, localmente intolerables, es decir, rechazadas por el descontento, los conflictos y la agitación causados por las transformaciones sociopolíticas y por las consiguientes luchas de poder)³.

La migración es un hecho que marca la historia de la humanidad desde el antiguo nomadismo hasta las recientes olas migrato-

³ Zygmunt Bauman. *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós, 2017, pp. 10-11.

rias en México o Europa⁴ y puede ser estudiada desde su conceptualidad hasta su influencia en el cine o en el arte. Sin embargo, a mi juicio, la migración, siendo un hecho antiguo, ha cobrado en las últimas décadas y años una dimensión y una actualidad que antes no tuvo: se ha transformado en un fenómeno global que ha puesto en cuestión el alcance y la actualidad de las preguntas fundamentales del ser humano, y a la misma filosofía⁵. Ejemplos de ello son la actual migración que se da entre los países de África y del Medio Oriente hacia Europa; el constante movimiento de seres humanos desde Sudamérica y Centroamérica hacia Estados Unidos y los recientes flujos migratorios que incluso tiene Chile, por ejemplo, con personas provenientes de países limítrofes como Perú, Bolivia o Europa, sino desde Colombia, Venezuela, Cuba, Haití o República Dominicana⁶. De hecho, si en el pasado la migración se erigió como un hecho que era protagonizado por individuos o por una comunidad particular —que iba de una ciudad a otra o de un continente a otro (por ejemplo, la migración de europeos a Sudamérica)—, en la actualidad, la migración se ha constituido en un fenómeno que involucra a la humanidad entera⁷ y que toma otras direcciones⁸.

⁴ Particularmente estas últimas, en la actualidad, “se les han añadido las consecuencias de la profunda desestabilización (sin visos de solución, según parece) de la región de Oriente Próximo y Medio, a raíz de las mal calculadas, temerariamente cortas de miras y, reconozcámoslo, frustradas políticas y aventuras militares de las potencias occidentales en la zona” *Ibid.*, p. 11.

⁵ Como mostraré más adelante, hay especialistas norteamericanos que ante la crisis de los refugiados se preguntan ‘¿cómo podemos empezar a pensar en el tema?’ o ‘¿cuáles son las preguntas difíciles?’ que la filosofía debe enfrentar.

⁶ En el último *Informe Migratorio Sudamericano*, la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) sostiene que en Chile aumenta el número de ciudadanos dominicanos en la última década, proceso que tiene antecedentes desde mediados del 2000 en Chile; la variación interanual 2014-2015 de las residencias permanentes crece en 150% en nuestro país. Del mismo modo, en lo que respecta a los ciudadanos haitianos, entre el año 2010 y 2015, su población en Chile “ha crecido un 2500%”. *Ibid.*, 2017, p. 4.

⁷ Recientemente se ha publicado el documento de Naciones Unidas denominado “Global Compact for Migration”, donde se acuerdan 23 objetivos para una migración segura, ordenada y regular. *Ibid.*, 2018, p. 5.

⁸ Así lo establece, por ejemplo, la Organización Internacional para las Migraciones, que solicita centrar la atención en todas las direcciones del movimiento migratorio. Tradicionalmente, la atención se ha centrado en la migración desde los países de ingresos bajos o medianos hacia los más prósperos, pero en el Informe del año 2013 se examinan “otras tres direcciones de la migración —entre países de ingresos bajos y medianos o altos, y la migración desde los países ricos, del mundo industrializado, hacia los países relati-

La presencia de otro ser humano que no pertenece a las sociedades mayoritarias o dominantes, alguien a quien calificamos directamente como 'extraño', "ajeno al desarrollo de relaciones intersubjetivas, la conformación de comunidades, el desarrollo de nuestro mundo, de nuestros valores, etc. La migración se ha transformado, entonces, en un 'problema'"⁹, si se quiere, sociopolítico y/o educativo, pero también filosófico.

El punto es, entonces, ¿cómo vincular un hecho como la migración con la reflexión y la investigación propiamente filosófica y, particularmente, fenomenológica? En parte, la respuesta tiene que ver con la concepción filosófica que se sustente. Se hace necesario, por lo tanto, preguntarse, en primer lugar, por la concepción filosófica que subyace al análisis fenomenológico que se propondrá, para, en segundo lugar, explicitar la propuesta fenomenológica de este estudio.

De esta manera, ¿de qué tipo de filosofía estamos hablando? Si por filosofía comprendemos la disciplina que elabora racionalmente respuestas ante los problemas canónicos y tradicionales, es decir, el ser (metafísica u ontología), el bien (axiología, ética o moral), la verdad (gnoseología, lógica o epistemología) y la belleza (estética),

vamente más pobres— así como sus repercusiones en el desarrollo". OIM. *Informe sobre migraciones en el mundo*. Ginebra, 2013, p. 185.

⁹ Es curioso como distintos intelectuales identifican la migración como un problema, entre comillas. Por ejemplo, María Emilia Tijoux, sostiene que "en Chile la 'inmigración' se construye como idea y se detiene en su uso sólo en algunas personas, dejando de expresar su definición más amplia y constriñéndose para devenir un estigma que etiqueta a ciudadanos de países específicos (Perú, Bolivia, Colombia, República Dominicana, Ecuador, Haití) situándolos en las fronteras geográficas, espaciales y simbólicas que los desalojan de su ser social y cuestionan al Derecho y a sus derechos humanos. (...) La 'inmigración' como concepto, entonces, se sale de sí y se convierte en un problema que termina albergando al 'racismo'". María Emilia Tijoux (ed.). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Santiago: Editorial Universitaria, 2016, p. 16. Por su parte, Zygmunt Bauman en su libro *Extraños llamando a la puerta*, critica la asociación que se hace con migración y terrorismo: "Identificar el 'problema de la inmigración' con el problema de la seguridad nacional y personal, supeditar el primero de esos problemas al segundo y, en definitiva, reducir el uno al otro —en la práctica, aunque no literalmente— está jugando a favor, en realidad, de tres grandes intenciones interconectadas a Al Qaeda, Daesh y sus futuras prolongaciones y seguidores". Zygmunt Bauman. *Op. cit.*, p. 39. Finalmente, Adela Cortina sostiene, en su libro *Aporofobia, el rechazo al pobre* que "el problema no es entonces de raza, de etnia ni tampoco de extranjería. El problema es de pobreza. Y lo más sensible en este caso es que hay muchos racistas y xenófobos, pero aporófobos, casi todos". Adela Cortina. *Aporofobia*. Barcelona: Paidós, 2017, p. 21.

el tema de la migración aparece como lejano e, incluso, como sustitutivo inicialmente, inapropiado. El cultivo filosófico sería entonces nada más que la lectura e interpretación de los grandes clásicos de la filosofía como Platón, Aristóteles, san Agustín, Santo Tomás, Kant y Hegel. Sin embargo, si comprendemos el quehacer filosófico como una reflexión racional que, sin dejar de pensar los temas tradicionales y canónicos de la filosofía, da cuenta también de los problemas y preguntas actuales con que se enfrenta el ser humano, el tema de la 'migración' u otros temas tienen un espacio en el quehacer filosófico¹⁰. Por ello es que, respondiendo a la pregunta antes formulada: es posible establecer una *relación problemática* entre la filosofía y la migración. Dicha relación problemática radica en que la *migración* puede producir, en algunos casos, deshumanización, que se traduce en hostilidad, discriminación o vulnerabilidad. Los que llegan a un lugar determinado pueden ser vistos como personas despojadas de toda significación y de todo valor. En otras palabras, la migración pone en tela de juicio nuestras declaraciones fundamentales sobre el ser humano, su relación con el mundo, con los otros, etc., lo que la constituye como un problema filosófico en sí mismo que no sólo concierne a lo sociológico, económico, educativo o político.

Si lo anterior es plausible, cabe preguntar, en segundo lugar, ¿qué puede aportar la fenomenología al estudio de la migración? Dada la pretensión metodológica de la fenomenología, esto es, llevar a cabo el análisis descriptivo de vivencias intencionales, sería factible develar o estudiar algunos fenómenos en su esencialidad. En otras palabras, la tarea de la fenomenología sería procurar sacar a la luz dichas vivencias o experiencias fundamentales relativas a lo extraño, al encuentro con una tierra que no es la de uno, al lenguaje que no se habla, a la religión que no se profesa, a la vulnerabilidad que se experimenta, etc. En definitiva, la fenomenología permitiría desnudar un fenómeno multidimensional que es mucho

¹⁰ Hay una copiosa bibliografía respecto del quehacer filosófico y su identidad. Respecto de la manera en que se hace filosofía en América Latina, me parece valioso el aporte que hace José Santos H. en el *Conflicto de las representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Chile: FCE, 2010.

más que un cambio de lugar. En consecuencia, el *problema filosófico* que da nombre a este estudio es el siguiente: ¿de qué modo es posible desarrollar una fenomenología de la migración? La *hipótesis* que quisiera plantear es que es posible desarrollar algunos rasgos fundamentales de una fenomenología de la migración, a partir de tres categorías: la relación con la *experiencia del mundo*, lo *extraño* y la *vulnerabilidad*, sustentado en algunos escritos póstumos de Edmund Husserl y en los actuales desarrollos fenomenológicos de Bernhard Waldenfels. Estos tres rasgos constituirían las piedras angulares de una fenomenología de la migración¹¹.

Con todo, en esta oportunidad quisiera concentrarme en uno de estos problemas: la noción de 'extraño', 'ajeno', 'extranjero' (*Fremd*), etc. en el pensamiento de Edmund Husserl y Bernhard Waldenfels, la que constituye, a mi juicio, una categoría basal de una fenomenología de la migración.

Por consiguiente, en lo que sigue: a) caracterizaré la noción de mundo propio y mundo 'ajeno' (*Fremd*) en el pensamiento de Husserl, b) desarrollaré brevemente la noción de xenología en el pensamiento de Waldenfels y c) propondré algunas conclusiones para una fenomenología de la migración.

EL FUNDAMENTO DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN: MUNDO PROPIO Y MUNDO AJENO EN HUSSERL

Una posible fenomenología de la migración puede ser fundamentada en la manera en que Edmund Husserl trata la problemática 'mundo propio' y 'mundo ajeno' (*Heimwelt/Fremdwelt*). Lo anterior remite a algunas obras póstumas de Husserl¹²; me refiero especí-

¹¹ Dejo pendiente, en lo que a mí respecta, la discusión teórica sobre el método de dicha fenomenología. Sin embargo, el trabajo realizado por el colega Germán Vargas Guillén en este mismo libro, relativo a la tercera persona, constituye un aporte significativo. Las entrevistas biográficas pueden aportar algunas vivencias comunes a los migrantes y sus familias.

¹² Una de las referencias obligada y ya clásica en este punto es el artículo de Klaus Held, "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", que se encuentra en el volumen conjunto denominado *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1991, pp. 305-337.

ficamente a los *Textos póstumos* (*Texte aus dem Nachlass*) editados bajo la denominación *Acercas de una fenomenología de la intersubjetividad* (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*), dividida en tres partes (Husserliana XIII, XIV y XV)¹³. No obstante, lo anterior también es un antecedente valioso la v *Meditación Cartesiana*, por la que comenzaré mi presentación.

Como es sabido, la mencionada *Meditación* husserliana trata de la constitución del mundo intersubjetivo como mundo objetivo. Así, al inicio de la v *Meditación*, párrafo §42 a §44, Husserl se pregunta si acaso la fenomenología no es más que un mero solipsismo trascendental una vez llevada a cabo la *epoché*; su respuesta es negativa: “Pero, ¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros?”¹⁴.

Husserl reconoce el tema del otro como un problema propio de la fenomenología, que él denomina: el problema del para-mí-ahí de los otros (*Für-mich-da der Anderen*) o el problema de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada empatía (*Einfühlung*). El análisis husserliano complejiza la discusión porque relaciona el problema de los otros con el tema del mundo. En otras palabras, para Husserl, el alcance de la teoría de la empatía “co-fundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo, y ello plena y absolutamente, o sea, también respecto de la naturaleza objetiva”¹⁵ ¿Cómo explica Husserl, inicialmente, la experiencia del otro en la v *Meditación*? Lo hace desde el yo o *ego* mismo. Dicho en términos sencillos, hablar del otro es remitirse a sí mismo.

Lo específicamente mío propio como *ego*, mi ser concreto como ‘mónada’ puramente en mí mismo y para mí mismo, en mí la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno. (...) El ‘otro’ remite, por su sentido

¹³ En este artículo cuando se encuentren las siguientes estructuras de citación: 1. (Husserl, 1986) se está haciendo referencia a la versión española; y, 2. (Hua. I, 1973) se está aludiendo a la versión alemana.

¹⁴ Husserl, 1986, p. 149/Hua. I, 1973, p. 121.

¹⁵ Husserl, 1986, p. 152.

constituido, a mí mismo: el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual¹⁶.

Este análisis husserliano muestra el primer nivel de la constitución del mundo intersubjetivo, esto es, la apercepción analogizada con la que el yo (el *ego*), a partir de su primordialidad, constituye al otro como ajeno. De este modo, “yo trasciendo mi mundo primordial, (...) en el que yo y el otro estamos juntos”¹⁷. En definitiva, me doy cuenta que mi mundo de la vida es siempre un mundo, en el cual los otros están presentes.

Hay un segundo nivel de la constitución del mundo intersubjetivo: esto es, el mundo de la cultura, que desarrolla Husserl en el párrafo §58 de la *v Meditación*. De este modo, todo ser humano, sostiene Husserl,

(...) precisamente en tanto que hombre de la comunidad que lo configura históricamente, comienza por comprender su entorno concreto, su cultura, según un núcleo y con un horizonte velado. Una comprensión más profunda, que abra el horizonte del pasado —que es decisivo para la comprensión del presente mismo—, le es posible por principio a cualquiera que provenga de esa comunidad en cierta originariedad que sólo a él le es posible y que está vedada a un hombre de otra comunidad que entre en relación con aquella¹⁸.

A partir de esta cita, hay un par de cuestiones que comentar: a) la distancia que tiene el ser humano 'ajeno', del mundo cultural mayoritario y b) la relación que ello conlleva con la migración. Desde un punto de vista interpretativo, Husserl considera que no hay una diferencia insalvable entre un ser humano de la cultura dominante y un ser humano ajeno a dicha cultura, esto es, si bien la cultura original estaría 'vedada a un hombre de otra comunidad', hay

¹⁶ La pregunta, a juicio de Husserl queda planteada, esto es, “cómo puede mi *ego* en el interior de lo suyo propio, bajo el título “experiencia de lo otro”, constituir justo lo otro” (Husserl, 1986, pp. 154-55/Hua. I, 1973, p. 126) (Husserl, 1983, p. 154/Hua. I, 1973, p. 125).

¹⁷ “(...) ich transzendiere meine primordiale Welt, (...), die dem Andern und mir gemeinsam ist”. Held, 1991, p. 306.

¹⁸ Husserl, 1983, p. 200/Hua. I, 1973, pp. 160-161.

que entenderlo como si esta comunidad estuviera 'cerrada'¹⁹ para él. Por eso, Husserl espera que el ser humano ajeno pueda acceder paulatinamente a la nueva cultura. "Tiene que abrirse paso, desde lo más universalmente comprensible, al entendimiento de estratos siempre mayores del presente, y, desde éstos, al pasado histórico, el cual, a su vez, ayuda a penetrar más ampliamente el presente"²⁰. Este es quizás el punto de partida de una posible fenomenología de la migración, puesto que la figura del 'otro' ajeno a la cultura dominante es, ni más ni menos, que la figura del migrante, que tanto al interior de un país como de un país a otro se encuentra con nuevos contextos.

En este punto, es necesario también hacer referencia a la temática 'mundo propio' y 'mundo ajeno' (*Heimwelt/Fremdwelt*) que remite a las obras póstumas de Husserl, en especial, al volumen xv de la Husserliana, denominado *Acerca de una fenomenología de la intersubjetividad. Textos póstumos. Tercera parte: (Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935)*²¹. En dicho volumen, hay un par de textos de Husserl, de difícil interpretación, me refiero a *Textos a partir de la relación de origen y primera modificación de las "Meditaciones Cartesianas"*, marzo 1929 a marzo de 1930 (*Texte aus dem Zusammenhang der Entstehung und ersten Umarbeitung der "Cartesianische Meditationen"*, März 1929 bis März 1930) y *Textos a partir de la relación de la segunda nueva revisión de las "Meditaciones Cartesianas"*, julio 1931 a febrero de 1932 (*Texte aus dem Zusammenhang der zweiten Neubearbeitung der "Cartesianische Meditationen"* (Juli 1931 bis Februar 1932)). Aquí me refiero brevemente

¹⁹ Difiero acá con la traducción de José Gaos y Miguel García-Baró respecto del término 'verschlossen', que es traducido como 'vedado'. De manera más suave, el verbo 'verschlossen' puede traducirse también como 'cerrado'.

²⁰ Husserl, 1986, p. 200/Hua. I, 1973, p. 161.

²¹ Dado el formato de la presente formulación, no podemos seguir ahondado en la presentación del pensamiento de Husserl. De hecho, sólo citamos un Anexo del volumen xv de la Husserliana, quedando por estudiar el mismo volumen xv y los complejos volúmenes xiii y xiv. Además, por ejemplo, para el tema de 'la tierra' es posible trabajar el texto de Husserl *Grundlegenden Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* o las reflexiones que desarrolla, al final de su vida filosófica, sobre el mundo de la vida en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), en particular, la conferencia que dicta Husserl en el Círculo Cultural de Viena.

al Anexo XI (Beilage XI) de este último texto, denominado “Mundo propio, mundo ajeno y 'el mundo” (*Heimwelt, fremde Welt und 'die' Welt*). En términos generales, la argumentación de Husserl es que hay una fenomenología genética que persigue la descripción del mundo propio, del mundo ajeno y de 'el mundo como el lugar en el que sería posible el vínculo entre ambos, la pregunta es, en consecuencia, cómo es ello posible. De este modo, sostiene Husserl,

(...)yo y nosotros conocemos a desconocidos como sujetos de un mundo ajeno experimentado por unanimidad en su vida en comunidad. Correlativamente a este mundo, al mundo de la vida práctico y como mundo en general válido para ellos, ellos son seres humanos de otras experiencias, de otros entornos naturales, de otros objetivos de vida, de otro tipo de convicciones, de otras costumbres, de otros modos de comportamiento práctico, de otras tradiciones. Mi mundo (esto es, mi cooperativa hogareña) se amplía para mí²².

Aquí hay una clave del pensamiento husserliano, puesto que se constituye “una humanidad ajena”²³ distinta de la propia o dominante, lo que permite vivenciar otras costumbres, otros modos de pensar, otros lenguajes y lo que constituye uno de los fundamentos de una posible fenomenología de la migración, puesto que, como se ha dicho, ella consiste no sólo en el desplazamiento de seres humanos dentro o fuera de un país, sino que, en ocasiones, en un cambio radical de costumbres, de mundo, de lenguaje, de religión, etc.

La tesis de Husserl, en consecuencia, es que en 'el mundo' (*die Welt*), es posible reunir o fundir el mundo propio y el mundo ajeno: “En 'el mundo, nosotros somos, mi pueblo y otro pueblo, y cada cual tiene su entorno popular (con su horizonte no práctico)”²⁴. Más

²² „Ich und wir lernen Fremde als Subjekte einer fremden in ihrem Gemeinschaftsleben einstimmig erfahrenen Welt kennen. Korrelativ zu dieser Welt, als praktische Lebenswelt und als Welt überhaupt für sie geltend, sind sie Menschen anderer Erfahrungen, anderer Naturumgebung, anderer Lebensziele, anderer Überzeugungen jeder Art, anderer Gewonheiten, anderer praktischer Verhaltensweisen, anderer Traditionen. Für mich erweitert sich meine Welt (bzw. meine Heimgenossenschaft). Hua. xv, 1973, p. 214. La traducción es mía.

²³ “eine fremde Menschheit”. Hua. xv, 1973, p. 214. La traducción es mía.

²⁴ “In 'der' Welt sind wir, mein Volk, und das andere Volk, und jedes hat seine völkische Umwelt (mit seinem unpraktischen Horizont”. Hua. xv, 1973, p. 214). La traducción es mía.

aún, 'el mundo' como horizonte espacio-temporal permite la constitución de los otros. "El horizonte abierto real espacio-temporal recibe en la determinación de lo otro una ocupación mediante el pueblo extranjero y el entorno del pueblo extranjero"²⁵.

Si esta fundamentación es pertinente, es necesario ahora desarrollar el segundo apartado de este estudio, relativo a Bernhard Waldenfels.

HACER CIENCIA DE LO EXTRAÑO: LA XENOLOGÍA DE WANDELFELS

Uno de los fenomenólogos actuales que más ha reflexionado sobre lo *extraño* es Bernhard Waldenfels. De hecho, es posible afirmar que el concepto de *Fremd* —que en español puede ser traducido como 'extranjero', 'ajeno', 'desconocido' o 'extraño'— constituye el centro de gravedad de la reflexión de Waldenfels. En lo que sigue, presentaré brevemente cuatro tópicos de su reflexión: 1) el ya mencionado concepto de *Fremd*, 2) su interpretación de los conceptos husserlianos de 'mundo propio' y 'mundo ajeno', 3) la relación entre interculturalidad y migración y 4) los refugiados.

En el primer tópico, como se ha dicho, Waldenfels ha reflexionado sobre la semántica de la expresión alemana *Fremd*, que al ser traducido al español presenta distintos matices. La extrañeza, en sus diversas dimensiones de lo ajeno (lo que pertenece a otro), lo foráneo (lo que es de otro, de fuera) y lo extraño (lo que es un modo de ser completamente distinto, desconocido), es un fenómeno que se muestra sustrayéndose a nuestra comprensión. Afirma Waldenfels que lo radicalmente extraño aparece como una irrupción y como un exceso que sobrepasa toda tentativa de asimilación²⁶. Así, un 'extranjero' (*Fremd*) no necesariamente tiene que ser un 'desconocido' (*Fremd*); es, por ejemplo, lo que pasa en Chile con un estadounidense o un español, cuyas culturas nos son familiares. Sin

²⁵ "Der offene raumzeitlich reale Horizont erhält in Andersbestimmung eine Besetzung durch das fremde Volk und die fremdvölkische Umwelt". Hua. xv, 1973, p. 216). La traducción es mía.

²⁶ Maria del Carmen Paredes-Marín. "La atención: una mirada desde la fenomenología responsiva". *Ética & Política* Vol. XIII, n.º 1 (2011): p. 208.

embargo, un migrante puede ser un total 'extraño' (*Fremd*), que es lo que acontece en Chile, por ejemplo, con un haitiano. En cualquier caso, este mero ejercicio conceptual muestra que la migración puede ser abordada por la fenomenología, puesto que los significados de las palabras también encierran una visión de mundo que puede ser descrita fenomenológicamente.

De este modo, el tratamiento del tema 'extraño' ha sido expuesto por Waldenfels en *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, donde el autor problematiza la noción de orden o de órdenes. Lo 'desconocido' o 'extraño' tiene que ver con lo 'extraordinario' (*ausserordentlich*), es decir, lo que no encaja o no encuentra su lugar en un orden u órdenes determinados. Este texto, como el mismo autor manifiesta, retoma algunas reflexiones previas desarrolladas en *Topografía de lo extraño* (*Topographie des Fremdes*, 1999) y *Travesías de sentido. Estudios acerca de una fenomenología de lo extraño* (*Sinneschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremdes*, 1999).

Un segundo tópico interesante del pensamiento de Waldenfels, es la renovada relectura que hace de los conceptos husserlianos 'mundo familiar' (*Heimwelt*) y 'mundo extraño' (*Fremdwelt*) desde la interculturalidad. La tesis de Waldenfels es que el mundo de la vida se divide desde un principio en mundo familiar y mundo extraño, de manera tal que "lo propio y lo extraño se presentan con igual originariedad. De esta forma, me acerco paso a paso a lo que significa el 'inter' de la intersubjetividad y la interculturalidad"²⁷. De ahí, por ejemplo, se pueden sacar consecuencias éticas y políticas, que pueden ser desarrolladas por una fenomenología de la migración. Por ejemplo, Waldenfels sostiene que

(...) si la experiencia de lo extraño nos confronta con la forma paradójica de una presencia como ausencia, esto se debe a que lo extraño trasciende a todo orden. En esta relación la existencia de cada cual muestra determinados aspectos de un insociable, de un *apolis*, de un *outlaw*, de un disidente o de un sin patria²⁸.

²⁷ Bernhard Waldenfels. "Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl". *Ideas y Valores* Vol. n.º 116 (2001): p. 119.

²⁸ *Ibid.*, p. 130.

Estos conceptos mencionados pueden ser aplicados a la migración, porque el migrante puede ser visto como el *sin pólis*. Además, enriquecen la discusión sobre la migración, puesto que los análisis de las ciencias sociales y humanas pueden ser enriquecidas por la fenomenología. Como es sabido, son cuatro las principales categorías con que se analiza el fenómeno de la migración por las mencionadas ciencias: asimilación, separación, marginalización e integración.

Un tercer tópico que aporta la filosofía de Waldenfels es la discusión acerca de la relación entre interculturalidad y migración, el autor trató en el artículo “Interculturalidad y migración” (*Interkulturalität und Migration*, 2008). La tesis es que la interculturalidad es mucho más que la 'coexistencia' (*Nebeneinander*) y 'el uno junto al otro' (*Miteinander*) de las culturas; la interculturalidad es “‘el uno en el otro’ (*Ineinander*), lo que sobrepasa o infringe los límites existentes en la corriente violenta y creciente de las emigraciones e inmigraciones”²⁹. En consecuencia, ante el fenómeno de la migración, la propuesta de Waldenfels es el 'entrelazamiento' (*Verflechtung*) de culturas, donde exista un grado cambiante entre cercanía y lejanía entre las culturas. Este criterio es relevante, porque busca romper la aparente rigidez de conceptos como 'propio' y 'ajeno', planteando, más bien, que nosotros vivimos en la cultura de los otros, como los otros viven en nuestra cultura. “Nosotros encontramos lo ajeno no primero afuera, sino adentro, en la propia casa, en nuestro propio país y en nuestra propia cultura, con cambiantes grados de ajenidad”³⁰.

Por último, un cuarto elemento, vinculado con el anterior y de gran actualidad, es la reflexión de Waldenfels sobre los refugiados, otra forma de la migración, a quienes considera “huéspedes pro-

²⁹ “(...) es meint ein Ineinander, das in den gewaltig angewachsenen Strömen der Ein- und Auswanderung bestehende Grenze überschreitet oder unterläuft”. Bernhard Waldenfels. “Interkulturalität und Migration”. *Gestalttherapie* Vol. n.º 2 (2008): p. 13. La traducción es mía.

³⁰ “Wir begegnen Fremden nicht erst draussen, sondern schon drinnen, im eigenen Haus, im eigenen Lande und in der eigenen Kultur, und diez mit wechselnden Graden der Fremdheit”. *Ibid.*, p. 15. La traducción es mía.

pios de la urgencia”³¹. Los refugiados son personas que deben salir urgentemente de su país por razones políticas, por catástrofes naturales, por guerras civiles, por hambrunas, etc. Es decir, los refugiados son aquellas personas, que ni más ni menos, buscan cuidar su vida y la de su familia ante una enorme amenaza. Experiencias límites, por cierto, que pueden mostrar su vulnerabilidad y que pueden ser abordadas fenomenológicamente.

CONCLUSIONES

Me parece que lo expuesto evidencia que hay suficientes razones para hablar de una fenomenología de la migración. Ciertamente, era un recurso retórico sostener que la fenomenología era una disciplina 'teórica' o 'abstracta', porque, es posible abordar diversas experiencias o vivencias humanas. ¿Cuál sería la tarea y el significado de una fenomenología de la migración? Los abordajes más usuales del fenómeno de la migración no llegan a su esencia; se quedan en las estadísticas, los números, las legislaciones, los protocolos, etc. Muy distinto es procurar alcanzar la vivencia del cambio de lugar, de cultura, de idioma, de paisaje, de clima, etc. que constituye lo humano. Ahí está, considero, la tarea de la fenomenología de la migración: ahondar en un fenómeno humano. ¿Para qué?, probablemente para ayudar a poner sobre el tapete las complejidades humanas de la migración: la confusión de horizontes, la resignificación de espacios, el autoesclarecimiento, la vulnerabilidad en que nos encontramos, etc.

³¹ Bernhard Waldenfels. “Flüchtlinge als Gäste in Not”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Vol. 65, n.º 1 (2017): p. 89.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós, 2017.
- BONILLA, Alcira. "Ética, mundo de la vida, migración", en *Sociedad y mundo de la vida, a la luz del pensamiento fenomenológico actual*, Ricardo Salas (editor). Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007.
- CORTINA, Adela. *Aporofobia*. Barcelona: Paidós, 2017.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. "La inmigración en contexto de globalización como diálogo intercultural", en *Migration und Interkulturalität*, R. Fornet-Betancourt (editor). Mainz: Wissenschaft Verlag, 2004.
- KEARNEY, Richard. *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*. New York: Fordham University Press, 2011.
- HAN, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.
- HELD, Klaus. "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", en *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1991.
- HUSSERL, Edmund. „Grundlegenden Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. M. Farber (ed.). Harvard: Harvard University Press, 1940.
- _____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana xv. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana vi. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- OIM. *Glosario sobre migración*. Ginebra, 2006.
- _____. *Informe sobre migraciones en el mundo*. Ginebra, 2013.
- _____. *Informe migratorio sudamericano*. Buenos Aires, 2017.
- ONU. *Global Compact for Migration*, 2018.
- PAREDES-MARÍN, María del Carmen. "La atención: una mirada desde la fenomenología responsiva". *Ética & Política* Vol. XIII, n.º 1 (2011): 206-216.

- RALÓN, Graciela (sf.) *La lógica práctica y la noción de hábito*. (Inédito)
- SANTOS, José. *Conflicto de las representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Chile: FCE, 2010.
- STAITI, Andrea. "Das Eigene, das Fremde und das Husserlsche Einstimmigkeitstheorem", en *Geist, Person, Gemeinschaft. Beiträge zur Aktualität Husserls*. Würzburg: Ergon, 2010.
- STEINBOCK, Anthony. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- TIJOUX, María Emilia. *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Santiago: Editorial Universitaria, 2016.
- WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- WALDENFELS, Bernhard. "Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl". *Ideas y Valores* Vol. n.º 116 (2001): 119-131.
- _____. "Interkulturalität und Migration". *Gestalttherapie* Vol. n.º 2 (2008): 13-20.
- _____. *Grundmotive einer phänomenologie des Fremdes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- _____. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos, 2015.
- _____. "Flüchtlinge als Gäste in Not". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Vol. 65, n.º 1 (2017): 89-105.

LA MIGRACIÓN Y EL ÉXODO VENEZOLANO
—UNA PRIMERA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA¹—

GERMÁN VARGAS GUILLÉN²

Con un interés exclusivamente teórico presento una descripción en primera y tercera persona de las posibilidades de una *fenomenología de la migración*, a partir de la vivencia de un fenómeno cercano: el éxodo venezolano hacia Colombia. Tematizo algunas perspectivas de investigación, de acuerdo con categorías canónicas, que en torno a este tema autores como Levinas, Arendt, Schütz y Waldenfels han realizado. Mi propuesta en el artículo es que si bien poseemos una comprensión socioeconómica —e incluso sociológica— de la migración, nos hace falta avanzar en la comprensión de tal vivencia. El migrante en calidad de extranjero no sólo experimenta la incertidumbre; ésta, a su vez, lo hace vulnerable. Se convierte en coto de caza para la explotación (de la mano de obra, sexual, simbólica). A menudo, los derechos de los extranjeros son violados, además, cambia por composición etaria; desde luego, no es lo mismo migrar como mujer, niño, adolescente, adulto o anciano. Finalmente, abordo algunas preguntas: ¿cómo educar en y frente a la migración?, ¿cómo abrir la escuela y, en general, la educación para el otro?, ¿nos podemos comportar indolentemente ante él? O, antes bien, ¿qué pasaría si estuviéramos en su lugar? En mi propia

¹ Artículo de investigación del proyecto *Ética fenomenológica y formación* (DED-469-18), Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá – Colombia. Bogotá, 28 de julio de 2018.

² Profesor titular Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, Colombia. Correo electrónico: gevargas@pedagogica.edu.co

esfera de acción: ¿qué puedo hacer, o dejar de hacer, para que el extraño empiece a ser visto como próximo?

Si por algo se caracteriza la fenomenología es porque ve la intencionalidad como responsabilidad³, porque pone en el centro al otro y la constitución intersubjetiva de mundo⁴, del sentido. Tal vez no se puede, en rigor, hacer fenomenología sin un intento radical de mirar al otro y que en este reconocernos uno al lado de los otros⁵ no venga consigo la educación de la sensibilidad moral⁶. Ciertamente, la sensibilidad moral tiene a la base al menos tres sentimientos: el resentimiento, la indignación y la culpa⁷. Cuando apreciamos la migración como fenómeno, *eo ipso*, se abre el campo de la sensibilidad moral: ¿qué actitud tenemos ante el otro?, ¿nos podemos comportar indolentemente ante él? O, antes bien, ¿qué pasaría si estuviéramos en su lugar? En mi propia esfera de acción: ¿qué puedo hacer, o dejar de hacer, para que el extraño empiece a ser visto como próximo?

La fenomenología en Colombia ha estado signada por una motivación relacionada con la ética. Pero ésta siempre trae consigo las demandas de un mundo de la vida cambiante. Pasamos de ser, principalmente, migrantes hacia otros países, a ser lugar de destino para migrantes. Unas fueron las exigencias éticas con respecto a la migración, en el pasado; hoy son otras las demandas. De lo que se trata, fenomenológicamente, es de *comprender*. Una acción que no esté precedida de la reflexión, si se quiere, de *estados mentales de primer orden* —torrentes de vivencias que se vienen encima y que, prácticamente, nos toman por asalto— a *estados mentales de segundo orden* —comprensión de sentidos y horizontes que permiten dar éticamente curso a la acción autorresponsable⁸—.

³ Guillermo Hoyos Vásquez. *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1967, *passim*.

⁴ Daniel Herrera Restrepo. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002, p. 239.

⁵ Julia V. Iribarne 1987, 1988, 2004, 2007.

⁶ Guillermo Hoyos Vásquez y Germán Vargas Guillén. *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá: Icfes-Ascun, 2002, *passim*.

⁷ Peter F. Strawson. *Libertad y Resentimiento*. Barcelona: Paidós, 1995, *passim*.

⁸ Nenon, 1996; Gamboa, 2010; Arbeláez & Vargas, 2015.

De este modo, *comprender* es, si se quiere, condición de posibilidad de la ética, de la actuación con sentido responsable; no es sólo un acontecimiento teórico —aunque también lo es—. Incluso, principios fenomenológicos del método fenomenológico, como el de la corregibilidad⁹, tienen que ver con esta dirección ética. Si bien fue Levinas el que habló por vez primera de la ética como *filosofía primera*, es preciso enfatizar el hecho de que la fenomenología es, de cabo a rabo, una ética de forma tal que la sentencia levinasiana es, fundamentalmente, una deducción —esto no niega la originalidad de muchas de las tesis y desarrollos del autor, en materia de la filosofía de la alteridad—.

I

El colega chileno Enrique Muñoz presentó en Lima la ponencia *Posibilidad de una fenomenología de la migración* en el marco del Taller Fenomenológico Interamericano, In Memoriam Lester Embree: Métodos y problemas, perspectivas e investigaciones fenomenológicas actuales (julio 5 al 7 de 2018). Desde luego, la voz 'extranjero' (*Fremde*) aparece una y otra vez en la obra de E. Husserl (casos notables: los volúmenes sobre la intersubjetividad, de los tomos de Hua. XIII, XIV y XV; en la V *Meditación cartesiana* o Hua. I). Autores contemporáneos como B. Waldenfels (2006, 2007) han puesto su acento en la temática, no sólo al amparo de la tradición husserliana, sino, en especial, del legado de E. Levinas¹⁰ —como se sabe, una de las figuras emblemáticas en el estudio del otro, en las personas de la viuda y del huérfano, es el extranjero—.

Se echó de menos la presencia de más temas del mundo de la vida en el Taller de Lima. Pongamos, por caso, la fenomenología del género, la de la interculturalidad (en algún sentido la del migrante también es parte de ésta), la de lo político, la de la salud y el cuidado —temas todos consentidos y explorados por L. Em-

⁹ Germán Vargas Guillén. "El análisis reflexivo y el método fenomenológico. Contribución a la detranscendentalización de la fenomenología". *Investigaciones fenomenológicas* Vol. Monográfico n.º 7 (2012): pp. 237-255.

¹⁰ Germán Vargas Guillén. *Individuación y anarquía*. Bogotá: Aula de Humanidades, 2014.

bree¹¹ —. En cambio hizo presencia: la fenomenología de los sueños, la del mundo social (según el enfoque de Schütz) —esta última especialmente cultivada por Embree—.

Nos proponemos impulsar la fenomenología de la migración mediante el estudio del método para que pueda ser llevada a cabo. Para comenzar, nos preguntamos cómo acceder a la descripción desde el punto de vista de la *primera* y de la *tercera persona*. Por un lado, quien describe la experiencia del migrante no es necesariamente, aquí y ahora, un migrante; entonces, ¿qué validez puede llegar a tener una descripción desde el punto de vista de la tercera persona? Por otro lado, ¿es lo mismo ser mujer que varón migrante?

El principal punto de referencia que tenemos hoy los colombianos para pensar la migración es la situación, incesante, del éxodo de los venezolanos, no sólo hacia Colombia, también hacia el mundo entero. Antes sólo mirábamos al *desplazamiento forzado*. Ahora ha sobrevenido esta nueva y demandante situación.

Teniendo presente lo anterior se realizó un taller sobre *Fenomenología de la migración*¹², cuyo objetivo fue compartir las vivencias sobre la migración. Lo anterior se logró teniendo presente la siguiente pregunta: ¿cómo viven la migración? De igual manera, los participantes desarrollaron una *descripción* —que se encaminó en la senda— *fenomenológica*. Entregaron una primera versión en el taller. Luego la ajustaron, en el curso de las siguientes 36 horas, tras leer los ensayos: *El forastero* y *La vuelta al hogar* de Alfred Schütz (2012); y la entrevista de Hannah Arendt “¿Qué queda? Queda la lengua materna” (2010). Además de la síntesis “En torno a la fenomenología de la fenomenología: La pregunta por el método”¹³, en la cual se establecen unos criterios epistemológicos de desarrollo de la investigación fenomenológica.

¹¹ Germán Vargas Guillén. “El análisis reflexivo y el método fenomenológico. Contribución a la detranscendentalización de la fenomenología”. *Op. cit.*, pp. 237-255.

¹² Taller: *Método fenomenológico en Investigación Educativa*. Barquisimeto, Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL) – Instituto Pedagógico de Barquisimeto (IPB), Subdirección de Investigación y Posgrado, Doctorado en Ciencias de la Motricidad Humana, 26 al 28 de julio de 2018.

¹³ Germán Vargas Guillén. “El análisis reflexivo y el método fenomenológico. Contribución a la detranscendentalización de la fenomenología”. *Ibid.*, pp. 237-255.

La versión de este artículo toma como base las *descripciones* que ofrecieron los participantes. Añade un intento de caracterización eidética de la migración e integra puntos de referencia, de la vivencia en *primera persona* del autor, para establecer el sentido de la misma en el horizonte de la experiencia de quien escribe.

II

Viajamos¹⁴ a menudo, dentro de la ciudad, en el país, a veces fuera de las fronteras del país, en el propio o hacia otros continentes. Muchos de nuestros viajes cuentan con la certeza del regreso; también en muchos de ellos es predecible: qué se encontrará, a quiénes se verá, cómo se harán los trayectos; incluso qué costos se tendrán y cómo se financiarán éstos. No a todos los viajes se les puede llamar migración. Desde el punto de vista jurídico, migrar es salir (emigración) o entrar a un país (inmigración); pero desde el punto de vista experiencial o vivencial, al menos en el comienzo, la migración es una partida cierta con consecuencias o resultados inciertos.

Desde luego, se hacen viajes de turismo, de estudios, de negocios¹⁵. Y cada uno de éstos incluye variedades. Se hace turismo en pareja —son muy conocidos los viajes de bodas—, en familia, con amigos, etc. Se viaja a otra ciudad o al exterior a estudiar; son viajes de corta (simposios, congresos; intercambios; estancias de investigación, pasantías; etc.) o larga duración (grado, postgrado). Se viaja de negocios para encontrar nuevos mercados, para establecer nuevas sucursales, para revisar los estados de cuentas, para hacer cobros, etc. También hay viajes para conocer a las personas, como es el caso de los que cambian de ciudad o de país por motivos sentimentales o amorosos: olvidar una relación, establecer una relación, vivir una relación.

¹⁴ Quizá *viajar* es una de las expresiones que Husserl llamó *instinto de curiosidad*, instinto que, según él, está a la base de todos los instintos.

¹⁵ Simmel (2012) describe sociológicamente unos tipos. Éstos son de enorme utilidad para esta investigación. De igual modo, sobre el extranjero se cuenta con una larga tradición de descripción: Schütz (2012), acaso de los más notables; pero hay descripciones y teorizaciones sobre esta vivencia en la obra de Levinas, en los relatos de Arendt (2010), de Kaufmann, entre otros fenomenólogos.

Una cosa sí debemos tomar en consideración: aunque se tenga estampado el sello en el pasaporte 'Migración' (así ocurre con los colombianos, sea para entrar o para salir del país), no todo viaje puede caracterizarse como tal. Por lo pronto, dejemos fuera de ésta los viajes que hacemos dentro de la propia ciudad, así impliquen un cambio de residencia; también dejemos fuera de ella los que tienen regreso seguro y resultados (no sólo de éxito) predecibles. En cambio, asumamos que la migración ocurre cuando no se sabe a dónde se llegará o, mejor, dónde se residirá; cómo se financiará la estancia; qué red de relaciones se podrán tener como soporte de la vida cotidiana; en fin, cuando el margen de *incertidumbre* es absoluto o muy amplio.

Entre los colombianos la expresión 'desplazamiento forzado', tal vez, pueda ser caracterizada como un tipo de migración. Lo que fuerza el desplazamiento en muchas ocasiones es la presencia de las armas, del conflicto armado; pero también contribuyen al mismo: la violencia económica, la violencia simbólica, la violencia política. De hecho, parece existir una categoría que une migración y desplazamiento forzado: *refugiado*. Hay, aún más, otra categoría que se enlaza con la anterior: *exiliado*.

Se sabe de comunidades transeúntes, nómadas. En éstas hay una cultura, modos no sólo de vínculo social, sino de producción, de organización social y política. Son comunidades que cuentan con su propia historia. En su transitar, uno a uno los miembros de una comunidad nómada, con respecto a ella, no son ni refugiados, ni exiliados. El conjunto de la comunidad, y, por supuesto, cada uno de los miembros son o pueden ser extranjeros, extraños, migrantes en el suelo que pisan.

Ahora podemos verlo, el desplazamiento forzado poco a poco se ha convertido en una categoría más bien sociológica y económica, en medio de las agencias de cooperación e incluso de políticas públicas (tipo Naciones Unidas), pero si se quita esa carga: hay migración cuando se cambia de lugar, de residencia por motivos y razones de fuerza (de 'fuerza mayor', incluso): no hay dónde continuar los estudios en el propio entorno, no hay medios de subsistencia (alimenticia, de vestido, de salud, de transporte, etc.),

no hay seguridad, no se pueden ejercer plenamente los derechos ciudadanos o políticos, en fin, no hay reconocimiento. Si por algo se caracteriza la situación del migrante (emigrante/inmigrante) es que se ha vuelto otro —con respecto a los del suelo natal, con respecto al suelo extraño que lo alberga—.

Tres variables parecen, entonces, ser intrínsecas y convergentes —en este sentido, *esenciales* o *eidéticas*— en la migración: *violencia*, esto es, actuar (es difícil llamar a esta situación: 'decidir') por razones o motivos de fuerza, e incluso de fuerza mayor; *alteridad*: sentirse y ser otro dentro o fuera del terruño propio; e, *incertidumbre*: no poder predecir qué se encontrará, cómo se va a vivir, si se puede o no retornar.

Es claro que en la fenomenología de la migración se incluye o es un aspecto relevante la situación, vivencia o experiencia de 'extranjero'. La migración trae como una de sus consecuencias, en muchos casos, ser extranjero; pero extranjero es quien toma la partida y sale de su lugar de residencia. La emigración implica tanto a los que se van como a los que se quedan; no sólo partir y llegar a ser extranjero.

La emigración tiene la experiencia vivida del valor de la ausencia: la viven tanto quienes se van como quienes se quedan. La ausencia es una suerte de espacio vacío. Es la *espera*: de la voz, de la presencia corporal, de la respuesta del otro, de su compañía. Es el cambio de *estar juntos*, de *andar juntos*; al hecho incontestable de que *cada quien va por su lado*; y no hay certeza del retorno.

En la migración está implicada la vida personal y colectiva. Quien 'decide' partir puede hacerlo consulta y negociadamente con su grupo de referencia (pareja, familia, amigos, comunidad, escuela, trabajo, iglesia, partido, etc.). O 'puede' partir por un impulso, en solitario, sin previo aviso. Y esta partida *rompe* la comunidad, afecta las formas de interacción: sea que se parta negociada o inconsultamente. Así, la emigración es, en su estructura, una *fractura*. Ahora bien, ¿está implicada y, hasta dónde, la *voluntad* en el despliegue de esta ruptura? Claro que se puede moralizar y sancionar cualquier toma de posición. Pero, ¿qué implica que la migración esté impulsada por motivos o razones de fuerza, e

incluso de fuerza mayor? Ahora bien, ¿cuándo se puede calificar 'un motivo o una razón' como 'de fuerza' y, aún más, 'de fuerza mayor'?

Hay un límite más allá del cual *uno no puede tolerar*: la falta de medios de subsistencia, de seguridad, de reconocimiento. Ese límite puede tener, incluso estadísticamente —económica o sociológica o psicológicamente—, una medida de tendencia central. Pero la experiencia propia lo asume y lo vive con variantes: un padre o una madre que antes podían responder por la nutrición, por la salud, por la educación, por la recreación, por el vestido, etc., de los hijos, está en la encrucijada de mantener el nivel de vida de la prole y romper la cotidianidad de la convivencia o mantenerse 'en casa', mientras se desmoronan. Un joven profesional que ha invertido un significativo trayecto de su vida en su educación, además de los recursos económicos de diversas fuentes, está frente a la desilusión de su proyecto de vida o el ir en pro de unas posibilidades vagamente probables. El límite de la violencia tolerable sólo se puede estimar (de hecho, más es lo que se *valiceptúa* que lo que se valora¹⁶) desde la experiencia propia.

El hecho es que la partida o la permanencia en el fenómeno de la migración genera un *extrañamiento*: cada quien se siente *otro* en la situación, y, por contera, ve al próximo o prójimo como *extraño*, como otro: ahora es un hijo, un sobrino o un amigo en la distancia. Ahora el otro lo ve, lo contempla, como alguien que 'está allá', que 'permanece allá'. Uno pregunta: '¿Cuándo regresas?' y, a su turno, otro interpela: '¿Cuándo te vienes?'.

El niño en la escuela pasa de ser el hijo de fulano y fulana de tal, a ser el hijo de otro migrante; a ser otro niño sin padre en casa. Y todos en el mundo escolar se habían preparado para educar con unas condiciones —de familia, de estructura socioeconómica, de expectativas, de formas de interacción—, pero ahora esta escuela es *otra*, estos niños son *otros*. El propio futuro se ha vuelto *extraño*, *otro*. Entonces la emigración no altera sólo uno de los polos: el que se va,

¹⁶ Mary J. Guerrero C. "Detrascentalización de la ética en la valicepción. Un estudio de *Ideas II* de Edmund Husserl". Tesis de pregrado. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2016.