

## Moralidades emergentes y ciudadanía

Emerging Moralities and Citizenship

Alcira B. Bonilla<sup>1</sup>

### Resumen

El estudio de la obra de Arturo A. Roig pone en evidencia su carácter de “clásico” de la filosofía “nuestroamericana”. En efecto, el filósofo ha instituido categorías nuevas, redefinido otras más tradicionales, explorado vías para enriquecer el acervo filosófico con saberes provenientes de otras formas discursivas, escritas o populares transmitidas por el lenguaje oral, y formado un discipulado prestigioso. Esta producción en su integridad, aun los estudios sobre la Historia de las Ideas Latinoamericanas, fue concebida por su autor como *ancilla emancipationis*, una “filosofía del concernimiento” en términos de la Filosofía Intercultural. Como homenaje al Maestro Arturo A. Roig se comunica aquí un breve desarrollo teórico que incorpora las categorías de “*a priori* antropológico” y “moralidades emergentes”, así como las redefiniciones de “ciudadanía” y “dignidad humana”, a una investigación filosófica intercultural en curso sobre las “ciudadanías interculturales emergentes”, resultante de las migraciones que constituyen el “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”.

**Palabras clave:** Clásico de la filosofía; filosofía del concernimiento; moralidades emergentes; ciudadanía; migraciones.

### Abstract

The study of Arturo A. Roig's work highlights his character as a “classic” of Our American philosophy. Indeed, the philosopher has instituted new categories, redefined more traditional ones, he has also explored new ways to enrich the philosophical wealth with the knowledge coming from other discursive forms, whether written or popular traditions transmitted orally, and he has built a prestigious discipleship. The totality of his production, even his studies on the History of Latin American Ideas, has been conceived as an *ancilla emancipationis*, “a philosophy of concern”, as Intercultural Philosophy formulates it. Thus, as a homage to the Master Arturo A. Roig this contribution exposes a brief theoretical development incorporating as well the categories

1 Docente e investigadora, Universidad de Buenos Aires / CONICET.

<alcirabeatriz.bonilla@gmail.com>

“anthropological a priori” and “emerging moralities”, as the redefinitions of “citizenship” and “human dignity”, to an actual philosophical enquiry on the “emerging intercultural citizenship” which results from the international migrations (“our time’s greatest bio-political phenomenon”).

**Keywords:** Philosophy’s Classic; Philosophy of Concern; Emerging Moralities; Citizenship; Migrations.

Esta contribución de homenaje al filósofo Prof. Dr. Arturo A. Roig se propone ampliar, recurriendo a categorías filosóficas novedosas y a revisiones de categorías anteriores de la filosofía que se encuentran en los textos del Maestro mendocino, algunos desarrollos teóricos sobre filosofía de la migración y el exilio que la autora ha trabajado en la última década. En un movimiento que parte de la consideración de Roig como “clásico” de la filosofía “nuestroamericana” y lo muestra, además, como filósofo preocupado con la problemática histórico-social contemporánea, se concluye con la explicitación de la potencia de algunas categorías propias de este pensamiento para considerar filosóficamente aspectos políticos del fenómeno contemporáneo de las migraciones internacionales.

Si bien no necesita argumentos que la sustenten, la convicción de que Arturo Roig ha alcanzado la categoría de “clásico” de la filosofía “nuestroamericana” y de que, en consecuencia, sus obras forman parte del acervo insoslayable para el trabajo filosófico a partir de ahora, no está de más revisar este calificativo para comprender plenamente su significación filosófica. Para ello se recurre a la noción de “institución”, desarrollada intensamente por M. Merleau-Ponty con referencia al origen de la filosofía<sup>2</sup>, si bien sorteando el eurocentrismo del pensador francés (Merleau-Ponty, M. 2006; 2012). Heredero de la extensa meditación que E. Husserl realizara

---

2 Merleau-Ponty distingue entre institución de la filosofía y una práctica más discontinua de la misma y considera que sólo el pueblo griego ha logrado instituir la y así la ha dejado en herencia a las y los filósofos contemporáneos: “Otros pueblos se han encontrado con la filosofía o la han tocado azarosamente y por momentos. Los griegos la han instituido; han practicado y definido la actitud central de donde brota todo aquello que después ha sido denominado filosofía” (Merleau Ponty, M. 2012, 121).

sobre las relaciones de “fundación” (*Stiftung*) entre el pensamiento antiguo y el moderno y entre las diversas corrientes de este, así como de su caracterización en los párrafos iniciales de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Husserl, E. 1954, §15) del papel de filósofos decisivos y del trabajo comunitario de la filosofía, Merleau-Ponty reconoce que la existencia de la filosofía como institución, lejos de ser una cristalización de la misma, ha ido reconfigurándose en una diversidad de desarrollos espaciales y temporales. Vale decir que al constituirse una tradición de pensamiento, esta introduce nuevas relaciones de sentido que resignifican y reorganizan la experiencia del pensar y son compartidas dialógicamente incluso a través de varias generaciones. Siguiendo esta argumentación, podría arriesgarse que se ha de denominar clásico a todo filósofo y filósofa que, aun integrando una corriente o escuela vigente, plantee categorías y formas de trabajo innovadoras, y que, además, las comparta y debata productivamente con la comunidad filosófica, siendo acogido y respetado por ella.

Para Roig no hay “fundación” propiamente dicha de la filosofía, sino “recomienzos” históricos y relativos del filosofar. Es más: “toda filosofía que pretenda ser liberadora ha de avanzar hacia una revolución categorial” (Roig, A. 2004, 173). Justamente uno de los rasgos más insistentes de la filosofía de Roig es su constante trabajo de esclarecimiento sobre la función categorial y sus modos de ejercicio, puesto que “categorizar”, según sostiene, resulta inherente a la condición humana:

Estos aspectos, que surgen del más antiguo tratado de las categorías, nos ponen en el camino que quisiéramos señalar: el supuesto antropológico inevitable de todo intento de establecer categorías y la suerte de tal empresa cuando la misma es llevada a cabo desde un nivel que denota de modo muy claro un afirmarse en la experiencia que ofrece el vivir cotidiano por parte de aquellos filósofos que no hicieron de la filosofía un saber depurado de esa inmediatez, como si se tratara de una medida sanitaria (Roig, A. 2011, 28).

En una relectura actual del pensamiento aristotélico, Roig establece la existencia de sistemas categoriales “espontáneos”, cuyo estudio conduce a analizar formas discursivas con cierto nivel de cientificidad cercano al “saber cotidiano”, y la de sistemas categoriales netamente “científicos”,

ambos importantes. Con K. Popper, señala el papel decisivo de Hegel para la intelección de las categorías como productos históricos que, con esta calidad, ponen en crisis constantemente la “a-prioridad” del mundo categorial concebida como absoluta, subrayando igualmente la contribución diltheyana de las “categorías materiales” o categorías de la vida. Más allá de los avatares históricos de los sistemas categoriales, a Roig interesa el meollo del método aristotélico, que caracteriza como “una sistematización de la estructura referencial de una palabra-concepto” (*ibid.*, 33): se parte de lo concreto representado, se pasa a una universalidad (la categoría concreta) y se regresa a las determinaciones de esta, vale decir, a la organización de la experiencia. Sin embargo, no se trata solamente de encontrar categorías que ordenen los campos semánticos de la realidad, sino también de hallar otras que estén referidas a la praxis social, muchas veces universales ideológicos propiamente dichos, siendo su ejemplo preferido el de las categorías de “civilización” y “barbarie”. Esto le permitirá una distinción entre “categorías de predicamentación” y “categorías sociales” (*ibid.*, 58) u “ordenadores categoriales” (*ibid.*, 71), entre las que el filósofo debe aprender a discernir las “categorías autóctonas” y “autoctonizadas” (*ibid.*, 69).

Aunque buen conocedor de la historia de la filosofía y de la historia de las ideas, Roig no ha practicado la filosofía académica de manera burocrática, como ejercicio erudito de hermenéutica textual o *filodoxia*, ya denunciada por Kant; por el contrario, sin renegar de la institución filosófica académica y acogiendo la lección de José Martí, ha pretendido un pensar auroral “nuestroamericano” que declare el fin de las crepusculares “filosofías del búho”. En la búsqueda de este objetivo mayor Roig ha realizado un trabajo epistemológico y metodológico meticuloso, explorando nuevas vías para enriquecer el acervo filosófico “nuestroamericano” con saberes que provienen de otras formas discursivas escritas o de las experiencias populares transmitidas por el lenguaje oral. Esto lo ha conducido a enriquecer su pensamiento filosófico con nuevas categorías y a instituir las en la filosofía del presente. Valgan como ejemplos los de “*a priori* antropológico”, “sujetividad”, “moralidades emergentes”. Igualmente ha redefinido otras categorías más tradicionales, como las de “ciudadanía” y “dignidad humana”.

La caracterización de Arturo A. Roig como “clásico” de la filosofía “nuestroamericana” se completa con la referencia a su labor como fundador y jefe de una escuela de pensamiento que irradia su influencia hacia otras universidades del país y del extranjero desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales de Mendoza (CCT-Mendoza, CONICET). Allí nucleó y formó un círculo amplio de investigadores y docentes con quienes entabló un diálogo filosófico generoso, promoviendo sus investigaciones originales y de calidad<sup>3</sup> y fundando la revista *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, de la que fue director-editor responsable.

No resulta fácil responder a la pregunta por el “lugar” filosófico en el que podría situarse la filosofía del “clásico” Arturo A. Roig, sobre todo porque sus preocupaciones teóricas han oscilado entre estudios de historia de la filosofía e historia de las ideas latinoamericanas y trabajos sistemáticos sobre categorías y desarrollos fundamentales de filosofía ético-política. Sin embargo, lejos de todo ánimo clasificatorio, y quizá introduciendo una polémica entre sus conocedores más eruditos, no parece del todo alejado de las intenciones del propio Roig el mostrar la vecindad de su pensamiento con el campo de la Filosofía Intercultural contemporánea, en su variante “nuestroamericana”<sup>4</sup>, *locus enuntiationis* de la última parte de este artículo.

---

3 Por falta de espacio no se menciona en el texto el trabajo realizado por Roig durante el exilio en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Quito, Ecuador, ni la lista de las tesis y las publicaciones dirigidas.

4 Como la autora de este capítulo ha señalado en otro trabajo reciente, la Filosofía Intercultural contemporánea puede ser considerada como un desarrollo epocal de líneas básicas de la Filosofía de la Liberación (Bonilla, A. 2015, 40-42). Hacia 1991 se constituyó un grupo internacional de pensadoras y pensadores provenientes de la filosofía y de otras disciplinas en torno al filósofo de origen cubano Raúl Fernet-Betancourt, director de la revista *Concordia*, que se dedicaron a la investigación y la difusión de un modelo de pensamiento intercultural. Desde la celebración del primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en México (1995), se fueron incorporando pensadores latinoamericanos y caribeños a esta corriente, reforzando los rasgos interdisciplinarios y dialógicos de este modelo de filosofar intercultural e imprimiéndoles un sesgo

En defensa de la hipótesis débil adelantada arriba, en este trabajo se emplea la estrategia de mostrar la coincidencia de posiciones sobre el origen y función de la Filosofía que pueden reconstruirse tanto desde los textos de la Filosofía Intercultural como desde los textos de Roig. Para la primera, el origen del pensamiento filosófico no se encuentra en la actitud o talante del “asombro” o “admiración” (θαυμάζειν), raíz de la “contemplación”, tal como lo ha transmitido una tradición que se basa en afirmaciones ampliamente conocidas de Platón (*Teeteto*155d) y Aristóteles (*Metafísica* A 2 982b) (Fornet-Betancourt, R. 2002, 16), o en su proyección hegeliana como representación conceptual de la figura del mundo que se ha cumplido en lo real de cada época. Ampliando este punto de vista, igualmente podrían rechazarse en calidad de “orígenes” del filosofar la “duda” cartesiana y la “violencia” que acompaña a la admiración (Platón, según M. Zambrano<sup>5</sup>), reveladoras, ambas, de la matriz violenta del pensar y de la vida europeas (Zambrano, M., 1945). En la huella de la Filosofía de la Liberación, se considera otra posibilidad del pensar filosófico que toma su origen en la “vida dañada”, en expresión de T. Adorno; es decir, en la capacidad que tienen los seres humanos de sentirse afectados por las experiencias negativas propias y ajenas de la esclavitud, el racismo, la opresión, la represión, la inferiorización,

---

latinoamericanista, vinculado con desarrollos previos de la Filosofía de la Liberación, así como con el intercambio, no siempre fluido, con los representantes de los estudios post- y descoloniales. También se han dado diálogos fructíferos con los autores nucleados en torno a propuestas latinoamericanas de pensamiento crítico (Insausti, X. y J. Vergara, 2012) y la filosofía y los estudios de género, tanto en sus desarrollos latinoamericanos como asiáticos y africanos (Fornet-Betancourt, R. 2008).

5 A entender de la filósofa española, el fragmento de la “alegoría de la caverna” del libro VII de *República*, pone en evidencia que la admiración va acompañada de violencia, rasgo característico del pensamiento occidental. En la figura del prisionero liberado de sus cadenas con violencia y obligado a ir hacia la luz solar se muestra la violencia con la que la voluntad filosófica se arranca del pasmo extático ante las cosas y se lanza al ascetismo de la inquisición por el ser. Como razón que capta el ser, la unidad, la filosofía ha creído posible acceder a la posesión total, a adueñarse del ser y de la palabra (Zambrano, M. 1996, 15-16).

los múltiples conflictos entre las exigencias humanas legítimas y el orden político sancionado legalmente, etc. El *θαυμάζειν* crea las condiciones de posibilidad para líneas de trabajo teórico-contemplativas (cuya pretensión de permanecer totalmente ajenas a las necesidades de la realidad social hoy podrían ser señaladas como “ideológicas”). Inversamente, la conciencia de estas experiencias negativas redundando en preguntas ético-políticas que desembocan en la institución de “filosofías del concernimiento”, responsivas, críticas y emancipadoras (en el sentido de la “segunda emancipación” de Roig), cuyo rastro Fernet-Betancourt –en la obra citada en este párrafo– ha investigado en la historia de la filosofía europea como recurso para señalar el carácter a la vez contextual y universal de tal origen.

En abono de la hipótesis formulada antes, en estos párrafos se esboza una revisión de la idea de la filosofía que puede reconstruirse a partir de varios trabajos de Roig, incluida su respuesta a Fernet-Betancourt “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana” (Roig, A. 2004). Un estudio exhaustivo de los diversos usos que Roig ha dado al término interculturalidad, de la existencia de un “giro intercultural” de su posición filosófica hacia 1997 (Fernet-Betancourt, R. 2004, 36-37) y de sus juicios e intercambios polémicos con diversos representantes de la Filosofía Intercultural y de la Filosofía de la Liberación, sería excelente motivo para una investigación de largo aliento.

El intenso trabajo de Roig con la historia de las ideas latinoamericanas y su preocupación básicamente ético-política resultan constitutivas de su peculiar idea de la filosofía. Para Roig, la filosofía es una “función de la vida” y un saber crítico. La primera afirmación coloca la filosofía en el plano de un hecho social; la filosofía consiste en un quehacer social crítico que surge de la sospecha ante las formas representativas del lenguaje. Con aguda visión de historiador de las ideas señala que, como saber, la filosofía nace con la crítica, apareciendo como una toma de posición radical respecto de una racionalidad anterior, aun en ausencia de un filosofar expreso reconocido por su forma discursiva:

... toda filosofía es por lo menos intencionalmente, una respuesta racional ante una determinada realidad a la que, en más de un

caso, se la define como 'la realidad'; y que, en segundo lugar, es una toma de posición frente a una racionalidad vigente que le es anterior y de la cual surge, ya sea para confirmarla y enriquecerla teóricamente, ya sea para señalar sus puntos de partida insuficientes, es decir, para hacer su 'crítica' (Roig, A. 2011, 107).

La distinción entre “significado” (textura teórica o significativa) y “sentido” conduce a Roig a pensar la historia de la filosofía no como una serie de teorías o de núcleos teóricos, sino como el lugar de aparición de tomas de posición de los seres humanos insertos en cada sociedad y sujetos al régimen de contradicciones de la misma (*a priori* antropológico). El gran reto de la filosofía resulta así no “el mundo del sentido” sino “el sentido del mundo”; mundo que por su externalidad, contingencia, facticidad y contextualidad se convierte en desafío permanente a la filosofía y a sus textos y anima una y otra vez la aparición de formas emergentes de racionalidad que habilitan el ejercicio de una crítica que es social antes que epistemológica. Todo esto supone que para Roig la filosofía también tiene su raíz en el “concernimiento”, pudiendo reescribirse la íntegra historia de la filosofía latinoamericana en este registro. En efecto, sobre la base del *a priori* antropológico, Roig sostiene la necesidad de un desarrollo crítico sobre todo para la filosofía latinoamericana que ha de ser realizado por un sujeto capaz de una triple mirada: “ectópica” o descentrada, que habilita para reformular un proyecto identitario con una abierta actitud dialéctica; “utópica”, vale decir orientada hacia “modos posibles y deseables de convivencia humana”, y, por último “neotópica” (“politópica”) que tiene que ver con un hacer lugar a las lenguas y saberes que pueblan “Nuestra América” cuyo potencial filosófico ha sido en general minusvalorado en los ámbitos académicos (*ibid.*, 240-243)<sup>6</sup>.

---

6 Para un desarrollo más amplio y actualizado del posicionamiento filosófico de Arturo Roig consultar los trabajos de B. Bruce, A. Arpini y M. L. Rubinelli publicados por ésta en un homenaje reciente (Rubinelli, M. L. 2013, 37-43, 87-109 y 111-125). Aquí no se hace referencia a la tesis polémica de Luis Gonzalo Ferreyra, en razón de que la autora no ha podido aún leerla atentamente (Ferreyra, L. 2014).



Análogamente a lo sostenido por varios representantes de la Filosofía Intercultural (Bonilla, A. 2003; Fornet-Betancourt, R. 2003 y Esterman, J. 2006), para una filosofía con vocación social resulta así indispensable prestar atención a la cuestión del lenguaje, sobre todo a aquellas voces y lenguas, en general de resistencia, que han sido acalladas por el dominador de turno. Desde la década de 1970 el filósofo trabajó en un proyecto de “ampliación metodológica” para romper con la vigencia occidentalista del concepto; es decir de su consideración como la única herramienta válida para el pensamiento filosófico en desmedro de otras formas de pensamiento:

Debemos decir ahora que aquellas ‘voces’ tienen contextura conceptual, pero también simbólica. De ahí la importancia que le hemos dado a la construcción (o tal vez reconstrucción) de una simbólica latinoamericana, por lo mismo que los símbolos son formas de expresión que pertenecen, así como las metáforas, a los recursos de una filosofía que no quiere, en absoluto, distanciarse del acto comunicativo y que pretende no renunciar a un grado de performatividad (Roig, A. 2004, 164).

Este rasgo radical de su labor, que resulta muy fértil para el hallazgo de categorías filosóficas emergentes a través de una fenomenología y una hermenéutica de diversas manifestaciones culturales, lo emparenta a Roig con filósofos interculturales densamente comprometidos con saberes no occidentales, como es el caso de J. Estermann (2006), R. Panikkar (2004), M. L. Rubinelli (2011) y R. Salas Astrain (2015).

A partir del año 2003 la autora de esta contribución comenzó a publicar en revistas, libros y actas de congresos los avances de sus investigaciones sobre cuestiones de filosofía de la migración, área temática poco frecuentada en el ámbito académico filosófico<sup>7</sup>. Históricamente, se trataba

---

7 Estas investigaciones estuvieron precedidas por trabajos sobre la filosofía del exilio en la obra de María Zambrano, que proveyeron a la autora de algunas herramientas conceptuales para la indagación posterior (Bonilla, A. 2002); más reciente, un artículo

del final de un momento propicio para estos estudios: hacía una década que el tema atraía a investigadores de casi todas las ciencias sociales y humanísticas, incluida la filosofía, se preguntaba por la posibilidad de un trabajo interdisciplinario y en la República Argentina, después de veinte años de discusiones en las que intervinieron estudiosos, representantes de sectores sociales concernidos por el tema y políticos, se sancionó y promulgó la Ley Nacional de Migraciones N° 25.871, que instituye el derecho humano a migrar.

Los cuatro ejes del trabajo realizado en estos años pueden sintetizarse en las siguientes acciones: 1) elaboración de un enfoque filosófico intercultural adecuado para investigar el “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo”<sup>8</sup> y para determinar la función y método de la filosofía en los enfoques interdisciplinarios sobre la cuestión migratoria internacional (Bonilla, A. 2005, 2007); 2) señalamiento de algunos aspectos subjetivos (o de construcción de “sujetividad”), sobre todo los vinculados con la vulnerabilidad y autonomía de las y los migrantes (Bonilla, A. 2008, 2009, 2010b); 3) discusión de formas políticas mostrencas de entender el ejercicio de derechos y la participación política de las y los migrantes (Bonilla, A. 2015b) y 4) redefinición de la noción de ciudadanía (Bonilla, A. 2013, Bonilla, A. y Vior, E. 2009) con la introducción de la categoría “ciudadanías interculturales emergentes”.

Si bien los temas pertinentes a cada uno de esos ejes podrían ser revisados de modo provechoso a la luz de los trabajos de Roig, en los párrafos que siguen se insistirá sobre todo en la cuestión de la participación política de las y los migrantes y en la redefinición de ciudadanía.

La cuestión de la participación política de las y los migrantes aparece en los discursos sobre lo político de los últimos treinta años en razón de que se da en ellos un giro desde las teorías liberales y socialistas de la homogeneización modernizadora al planteo de un lugar teórico para

---

sobre la temática del exilio en los textos del pensador hispano-uruguayo Fernando Aínsa (Bonilla, A. 2010a).

<sup>8</sup> Esta expresión resulta de la combinación de una caracterización de É. Balibar de las migraciones internacionales y su consideración biopolítica (Bonilla, A. 2012).

las minorías de origen étnico, migrante y otras (Colom, F. 1998, 58-59). La categoría de “multiculturalismo”, cuyo uso se vuelve frecuente en este tipo de trabajos, en general pasa de ser mero operador descriptivo a convertirse en una categoría normativa teórica y de la praxis política, que facilita institucionalizaciones aparentemente más pluralistas de la heterogeneidad cultural (*ibid.*, 11-12), incluidas las leyes y políticas migratorias (Mármora, L. 2004, 27). Como es sabido, a partir de C. Taylor, con su defensa de la *recognition* (1992), y de W. Kymlicka, que propugna un *liberal culturalism* (Kymlicka, W. 2003), la noción de ciudadanía queda vinculada con las de cultura e “identidad cultural”. No hay que olvidar el carácter poderosamente contextualizado de la aparición de estas teorías y de las polémicas desatadas por ellas, no resultando un dato menor la sanción y promulgación en Canadá de la *Multiculturalism Act* en 1988. El estudio pormenorizado de las mismas, como se sintetiza a continuación, arroja resultados poco alentadores respecto de una ampliación efectiva de la noción de ciudadanía.

El primero de estos autores, estudioso de la filosofía hegeliana, encuentra una herramienta teórica valiosa en la categoría de “reconocimiento” (*Anerkennung*) planteada en la primera ética de Hegel (Honneth, A. 2003, 11-105), poniéndola al servicio de las luchas de los grupos francófonos en Quebec. Formula el derecho a la identidad cultural y moral de estos grupos como “*survivance*”, entendida como supervivencia cultural a través de las generaciones. Esta categoría no carece de dificultades, ya que se presta a interpretaciones esencialistas; a ello se añade que la necesidad del reconocimiento es planteada por Taylor como una acción dialógica de “fusión de horizontes”, empleando la expresión de H. Gadamer. Tampoco se explicitan las formas de mediación que pueden llegar a darse en las interacciones dialógicas y los cambios que ellas producen necesariamente en los sujetos y grupos implicados que siempre afectan de un modo u otro sus identificaciones con las identidades culturales de origen (origen que se remonta a la victoria de los invasores británicos sobre los conquistadores franceses de esos territorios). A esto se suma que la atención preferencial del autor por la carencia de “reconocimiento” que afectó secularmente a la minoría francófona del Canadá, redundando en cierta oscuridad sobre las cuestiones de reconocimiento que afectan a las poblaciones originarias y a

las y los migrantes de diversos orígenes, así como sobre el estatuto que se les ha de otorgar en una democracia moderna. Estas dificultades se vuelven más evidentes en el Informe de 2008, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, texto oficial del Gobierno de Quebec, redactado por Taylor en colaboración con el historiador G. Bouchard, donde la discusión se plantea en términos de una “interculturalidad” débil o sesgada, calco de un modelo fixista del contacto cultural deudor de modelos de integración que ignoran la riqueza, el dinamismo cultural de los intercambios, cruces y mestizajes, en suma, del potencial innovador del “otro”.

El modelo del *liberal culturalism* pretende hacerse cargo de la falta de respuesta del igualitarismo político liberal ante la realidad pluralista y fragmentada de los Estados democráticos liberales reales que deben gestionar la diversidad y asumir las demandas por derechos de las minorías (Kymlicka, W. 2003, 14). Concebida la ciudadanía como un “ideal normativo democrático” de participación plena e igualitaria de todos los individuos en los procesos políticos, el autor intenta habilitar un modelo de “ciudadanía diferenciada”, ideado por I. M. Young, capaz de integrar a los miembros de los grupos marginados en la comunidad política a partir de la pertenencia grupal. Como en la sociedad hay grupos que demandan derechos como modo de alcanzar mayor inclusión y participación (pobres, mujeres, minorías raciales e inmigrantes) y verdaderas minorías nacionales, que comparten un territorio, una lengua y una historia, y exigen el derecho a gobernarse autónomamente, señala Kymlicka que el ejercicio de la ciudadanía multicultural ha de pensarse ligado a derechos grupales específicos: 1) derechos de autogobierno para las minorías nacionales como integrantes de una federación multinacional (*ibid.*, 166); 2) derechos poliétnicos para las comunidades de inmigrantes; y 3) los derechos especiales de representación para los grupos que han sido minorizados respecto de la participación política. La discusión de modalidades alternativas de representación por grupo resulta dificultosa en su obra y, en suma, permanece abierta. También resulta poco consistente su propuesta de una cultura nacional como criterio y reaseguro de la igualdad entre los grupos y de la libertad y la igualdad individual en el seno de los mismos y para que las diferencias puedan “gestionarse” en forma pacífica y justa dentro del estado nacional

(Kymlicka, W. 1996, 266). Algunos límites de esta teoría de la ciudadanía multicultural fueron enunciados por F. Colom a partir de su consideración del inmigrante como caso testigo privilegiado, en este caso dado el lugar secundario que ocupa en este modelo de sociedad política multicultural. Retomando y ampliando estas críticas puede señalarse: 1) en su liberalismo Kymlicka parece desconocer que numerosos migrantes no eligieron migrar sino que fueron compelidos a ello; 2) si bien Kymlicka considera que la cultura del grupo de pertenencia (por origen o identificación) es condición de posibilidad de toda vida buena, concede a la adscripción cultural un valor secundario respecto de la libertad moral individual; 3) desde su óptica antropológica funcionalista, que considera la equivalencia de los recursos que cada cultura proporciona para la realización de sus miembros, Kymlicka no considera perjudicial la asimilación paulatina a una cultura ajena, por consiguiente olvida que si la pérdida de pertenencia cultural lo es de pertenencia concreta, y sus consecuencias más graves, la caída en la anomia y la imposibilidad del ejercicio de la autonomía, el ejercicio real de la ciudadanía se vería imposibilitado; 4) la distinción entre “minorías nacionales” y meros “grupos etnoculturales” generados por los flujos migratorios estaría confinando a estos últimos en una especie de limbo ciudadano o se los destinaría a una asimilación voluntaria pero, en definitiva, fatal; 5) al sostener que la migración es resultado de una decisión voluntaria, Kymlicka está restringiendo la legitimidad de los colectivos de inmigrantes para reclamar derechos, dejándolos fuera del juego democrático y necesitados de protección estatal especial si fueran víctimas de acciones discriminatorias. En síntesis, estas formas de pensar los derechos de las y los migrantes que ambos autores desarrollan conduce a reforzar un *statu quo* que establece zonas de exclusión social y política bajo una apariencia democrática más o menos teñida de liberalismo multiculturalista (casi un oxímoron).

Resulta por lo menos contrastante observar que si a partir del 11 de setiembre de 2001 (el atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York) las leyes migratorias se volvieron mucho más restrictivas en casi todo el mundo, a excepción de lo que aconteció en la región (leyes migratorias de la Argentina y Uruguay y tratados bilaterales y regionales), que las políticas migratorias, en consecuencia, también se endurecieron (salvo casos como

la implementación del “Patria Grande” en nuestro país) y que el interés por los estudios migratorios disminuyó sensiblemente, no por ello disminuyeron los contingentes masivos de migrantes pobres, en su mayoría internacionales, en el mundo. En este sentido, aquí se sigue sosteniendo la conclusión a la que la autora arribó algunos años atrás reformulando el conocido *diktum* de Étienne Balibar sobre el fenómeno migratorio internacional a partir de consideraciones biopolíticas pertinentes y señalando que este es “el fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo” (Bonilla, A. 2012). En efecto, los movimientos migratorios actuales se ven regulados por las políticas de población, salud, educación y trabajo de los estados nacionales contemporáneos, los cuales, total o parcialmente sometidos a las diversas dinámicas y estrategias de la globalización económica y comunicacional, son igualmente los responsables de la aplicación de estas políticas y de la normativa vigente (a veces adecuada a lineamientos regionales, como en la Unión Europea y el Mercosur). Un dato no menor a tomar en cuenta cuando se tratan cuestiones de participación política y ampliación de ciudadanía es el papel decisivo que juega el imaginario social o la ideología existente en cada contexto respecto de los grupos migrantes tanto para el establecimiento de leyes y de políticas migratorias, como en el tratamiento que la población nativa otorga a las y los migrantes, pero también respecto de la formación de subjetividad y empoderamiento de tales migrantes (Mármora, L. 2004, 25).

Ante la imposibilidad de trabajar con la cuestión de las migraciones contemporáneas en su totalidad, parece útil a los fines de este capítulo prestar atención al contexto nacional argentino, que presenta una tipicidad especial. Por una parte, a partir del último tercio del siglo pasado la población de origen migrante proviene principalmente de países limítrofes o cercanos (también hay contingentes más recientes de asiáticos y africanos) y, a diferencia de lo que acontecía antes, se radica en las ciudades. La aparición urbana de estos grupos con características fenotípicas propias de los pueblos originarios, así como la implementación de las políticas neoliberales de ajuste, destrucción de industrias y falta de empleo, derivó en episodios de xenofobia y racismo que los tuvieron por objeto sobre todo

en la década de los 90<sup>9</sup>. Las políticas migratorias, restrictivas y selectivas de la época se atenían a la “Ley Videla” de 1981 basada en el principio de la seguridad nacional. Con el retorno de la democracia a fines de 1983, comenzaron también los debates de varios agrupamientos de la sociedad (asociaciones de inmigrantes, investigadores, iglesias, partidos políticos de diverso signo, ONG, etc.), en parte influenciados por las teorías multiculturalistas del “reconocimiento”<sup>10</sup>, para dar término a esta situación injusta y anticonstitucional. Para estudiar estos años de argumentaciones cruzadas e igualmente de prolongados silencios, habrá que espigar de manera activa los trabajos de Arturo Roig para reconstruir su doctrina acerca del papel de la denominada “sociedad civil” en su emergencia, en su vínculo con los poderes del Estado y, en algunos casos, en sus vínculos con otros poderes fácticos, poniéndolos además en relación con los estudios sobre la misma que se produjeron entonces en el país, sobre todo por parte de los teóricos de la democracia formal y del neoliberalismo. Veinte años demoró la sanción de la Ley N° 25.871, vigente desde comienzos de 2004, y diez años más, el decreto reglamentario de la misma; tres décadas en las que se produjeron cambios en el imaginario social de la sociedad nativa respecto de las y los migrantes que, indudablemente merecen atención de los equipos de investigación antropológica, política y social.

En este trabajo ya se ha señalado la casi perenne existencia de conflictos entre las necesidades humanas legítimas, que se traducen en demandas, y los órdenes legales, experiencia que José Martí tradujo en la frase empleada por Roig como epígrafe a su artículo “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza” (Roig, A. 2002, 7-53). También es un hecho de la experiencia compartida que las mejores leyes no son garantía de mejores políticas ni de conductas públicas honestas. Sin embargo, la promulgación y sanción de la Ley de Migraciones, resultante del esfuerzo de la sociedad, constituyó un logro democrático relevante. En efecto, su Art.

---

9 Se nombra el texto de A. Grimson y E. Jelin (2006), como parte de una extensa literatura.

10 Las contribuciones publicadas en *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones N° 25.871* dan testimonio de estos debates preliminares (Giustiniani, R. et al., 2004).

4º establece el derecho humano a migrar. Como señalan estudios bastante recientes, desde el punto de vista jurídico este derecho puede ser considerado un desarrollo del derecho humano a la libre circulación: si emigración e inmigración están inextricablemente vinculadas entre sí, la Declaración de los Derechos Humanos y los Estados se han quedado a medio camino (lógico y político) en su reconocimiento del derecho a la libre circulación (Pécoud, A. y Guchtenaire, P. de, 2008, 23). Un logro similar fue la Ley 18.250 de la República Oriental del Uruguay en 2008, que también establece el derecho a la migración como derecho humano. En ambas leyes se supera la antinomia “legal-ilegal”, estigmatizante y generadora de vulnerabilidad, y se reconoce el derecho a la migración como derecho inalienable de las personas. Arturo Roig podría haber celebrado la aparición de estas leyes como un ejercicio de libertad ciudadana y, por consiguiente, un logro del Estado de derecho consistente en la capacidad de pasar de una “juricidad formal” a una “juricidad concreta” (¿o, simplemente, justa?) (Roig, A. 2002, 253).

G. Chausovsky, eminente estudioso del derecho migratorio que intervino eficazmente en la redacción de la ley argentina, interpretó ambas normativas nacionales en todo su alcance democrático. Si, por una parte, en ellas se reconoce al Estado un rol garantista; por otra, ponen de manifiesto que los derechos humanos son superiores al Estado mismo. Así, de modo novedoso, se amplía la ciudadanía y se pone en jaque la idea tradicional de que el Estado nacional es el que da o reconoce la ciudadanía, como parte de su ejercicio soberano:

... ya no es el Estado quien da y quien quita, el Estado ahora es quien reconoce y quien debe garantizar la eficacia del ejercicio de los derechos, es quien debe dotar al sistema de las herramientas necesarias para la defensa y protección de los derechos afectados, el rol del Estado es otro y, si se sigue coherentemente, su resultado es decididamente favorable a la persona humana (Chausovsky, G. 2011, 122).

En este contexto fáctico y legal novedoso, que no solo habilitó para las y los migrantes mayores posibilidades de presentar sus demandas



por derechos y el ejercicio de la casi totalidad de los derechos sociales, económicos y culturales, sino también el de los derechos sociales y, aun parcialmente, los políticos, y que fue otorgando en el imaginario social un lugar de mayor respeto a estos grupos, fue concebida la idea de ampliar la noción habitual de ciudadanía como “ciudadanía intercultural emergente”.

En principio se comenzó investigando la noción de “ciudadanía cultural”, desarrollada eficazmente por la filósofa brasileña Marilena Chauí, quien refuerza filosóficamente con argumentos de raíz gramsciana la idea de que la cultura ha de ser entendida como derecho ciudadano, indivisible de los demás derechos, y de que el Estado debe garantizar y promover para todos los habitantes de su territorio el derecho de acceso a las obras ya existentes, el derecho a la creación (incluida la producción de la memoria social) y el derecho a participar en las decisiones sobre políticas culturales (Chauí, M. 2006). La exploración mayor de la idea de relaciones interculturales como “negociación” y “traducción”, ya presente en algunos textos de filosofía intercultural, llevó a un análisis de los autores clásicos de los estudios postcoloniales, en particular de Homi Bhabha, y de la obra de Umberto Eco, quien investiga de modo teórico y práctico las posibilidades de entender la traducción como “negociación” (Eco, U. 2008).

La valiosa noción de “ciudadanía cultural”, empero, no habilita la comprensión de realidades más complejas como las resultantes de los procesos de migración externa e interna que se dan en las grandes ciudades del Continente y en otros espacios determinados por condiciones particulares de localización o actividades productivas. Por ello, se recurrió a la noción de “ciudadanía intercultural” que plantean algunos autores, enmarcándola en los contextos de los procesos políticos y sociales de los últimos treinta años en América Latina, obviamente revisados a la luz de los procesos de mundialización y globalización, y que guardan analogías diversas con lo acontecido en la Argentina. Por ejemplo, Á. Bello Maldonado sostiene que la interculturalidad en los contextos de globalización adquiere una dimensión central para las relaciones políticas, económicas y sociales y que “[...] la comprensión conceptual de la ciudadanía intercultural pasa por el reconocimiento de las transformaciones de la ciudadanía como vínculo con una comunidad” (Bello Maldonado, Á. 2008, 30).

Asumiendo estos desarrollos pareció oportuno emplear la categoría de “ciudadanías interculturales emergentes” para proveer a esta temática de un rótulo distintivo y técnico a la vez. La consulta de diccionarios de la lengua castellana (RAE 2002, 802) y de la lengua latina (Ernout, A. y Meillet, A. 1959, 399) remite a dos acepciones principales de “emergencia”: la más habitual, que subraya la aparición de algo nuevo, más o menos novedoso o diferente, aunque pueda surgir como cambio de algo anterior; y una segunda, que señala la necesidad de la acción inmediata para aportar solución a una situación de peligro. El calificativo de “emergentes”, por tanto, permite comprender la aparición de nuevas maneras de manifestación ciudadana, sobre todo el pasaje de acciones sociales a otras propiamente políticas (constitutivo para el surgimiento de nuevas ciudadanías) y las resistencias y rebeliones en reclamo de derechos, así como investigar las actitudes y políticas de dominación que impiden la plena expansión de la misma y son conculcatorias de derechos. Igualmente orienta la búsqueda de formas más justas, dialógicas e inclusivas de pensar y practicar la ciudadanía.

Por consiguiente, la expresión “ciudadanías interculturales emergentes” apela a ambas acepciones: 1) nuevas formas de entender la ciudadanía, nuevas formas de entender este ejercicio pleno de los derechos y de participar y de ser representado o de representar; pero, 2) si “emergencia” significa una situación de extremo peligro o conflicto, con el adjetivo “emergentes” se indica justamente que lo puesto en jaque, lo asediado, lo que peligra es justamente esta ciudadanía intercultural que viene brotando con fuerza en nuestras sociedades complejas y plurales. En este sentido puede señalarse la continuidad de esta propuesta con la de la “moral de la emergencia” como quiebra de totalidades opresivas que A. Roig destaca como propia de las tradiciones liberadoras de América Latina, al menos, desde el siglo XVIII hasta hoy (Roig, A. 2002, 107-125) y se reclama una investigación, tanto metodológica como histórico-conceptual, que vincule las diversas moralidades de la emergencia surgidas en “Nuestra América”, siempre vigentes y renovadas, con el giro ético-político que ha significado la aparición de las “ciudadanías interculturales emergentes” actuales.

## Referencias

- Aristóteles. 1970. *Metafísica de Aristóteles*. Vol. I y II. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Arpini, Adriana. 2013. La filosofía latinoamericana como saber de vida y sus formas de saber histórico en textos de Arturo Andrés Roig. En *Nosotros los Latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*, compilado por María Luisa Rubinelli 87-109. San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. **Traducción de César Aira**. Buenos Aires: Manantial.
- Bello Maldonado, Álvaro. 2008. Ciudadanía Intercultural en América Latina: la búsqueda de un marco conceptual. En *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*, compilado por Santiago Alfaro, Juan Ansión y Fidel Tubino 25-48. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Berisso, Daniel. 2011. Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana: de una ética de la liberación a una praxis intercultural. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Bonilla, Alcira B. 2002. Escritura y pensamiento del exilio en María Zambrano. En *Primeras Jornadas Teatro-cine-narrativa: ¿imágenes del nuevo milenio?*, compilado por Marta Lena Paz 63-70. Buenos Aires: Nueva Generación.
- Bonilla, Alcira B. 2003. Filosofía y utopía en América Latina / Philosophy and Utopia in Latin America. En *La resignificación de la ética, la ciudadanía y los derechos humanos en el siglo XXI*, compilado por Marcelo Lobosco 177-190 / 409-422. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bonilla, Alcira B. 2005. El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como “traducción” en la ‘Escuela de Aachen’”, en *1º Congreso Latinoamericano de Antropología (Actas)* 29-47. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Bonilla, Alcira B. 2007. Esbozos para un campo interdisciplinario. Filosofía intercultural y estudios migratorios, en *Evolución de las ideas filosóficas*

- 1980-2005 – XIII Jornadas de Pensamiento Filosófico (Actas) compilado por Celina Lértora Mendoza CD-Rom. Buenos Aires, FEPAI.
- Bonilla, Alcira B. 2008. El 'Otro': el migrante, en *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, compilado por Raúl Fornet-Betancourt 366- 375. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- Bonilla, Alcira B. 2009. La insuficiencia teórica del “derecho de fuga” en XIV Jornadas de Pensamiento Filosófico – Actualidad filosófica en el Cono Sur, compiladas por Celina Lértora Mendoza CD-Rom. Buenos Aires: FEPAI.
- Bonilla, Alcira B. y Eduardo J. Vior. 2009. El derecho humano a la migración y las ciudadanías interculturales emergentes: el caso de la minoría de origen boliviano en la Ciudad de Buenos Aires. En *Dinámicas Interculturales en Contextos (Trans)andinos*, compilado por Koen de Munter, M. Lara Barrientos y M. Quisbert 173-208. Oruro/Bruselas: Centro de Ecología y Pueblos Andinos-CEPA.
- Bonilla, Alcira B. 2010a. Filosofía y violencia. *Cuadernos. Violencia: Sentidos, Modelos y Prácticas* (San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales) 38: 15-40.
- Bonilla, Alcira B. 2010b. Poética, antropología y política del exilio en la obra de Fernando Aínsa. En *El escritor y el intelectual entre dos mundos. Lugares y figuras del desplazamiento*, compilado por Cécile Chantraine-Braillon, Nora Giraldi Dei Cas y Fatiha Idmhand 349-361. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.
- Bonilla, Alcira B. 2010c. Vulnerabilidade vs. Autonomia. **Conflitos de Migrações Contemporâneas**. *Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* (Río de Janeiro) 2, 4: 4-38.
- Bonilla, Alcira B. 2012. Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el Derecho Humano a migrar. En *Bios y Sociedad I. Actas de las I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica*, compilado por Eduardo Assalone y Paula Bedin 113-122. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bonilla, Alcira B. 2013. Ciudadanías interculturales emergentes. En *La ciudadanía en jaque II. Ciudadanía, alteridad y migración*, compilado por Carlos A. Cullen y Alcira B. Bonilla 7-38. Buenos Aires: La Crujía.
- Bonilla, Alcira B. 2015a. Hacia una filosofía intercultural de la educación:

- enseñar derechos humanos en contextos (neo)coloniales. En *Voces de la Educación*, compilado por Irazema E. Ramírez Fernández 39-74. México: Ediciones del Lirio.
- Bonilla, Alcira B. 2015b. Superación del multiculturalismo y ciudadanías interculturales emergentes. En *Estudios Latinoamericanos. Diálogos interdisciplinarios sobre sociedad, historia, cultura, frontera y territorio*, compilado por María Laura Giliy y Graciana Pérez Zavala 71-81. Buenos Aires: Secretaría de Políticas Universitarias / Universidad Nacional de Villa María / Editorial ASPHA.
- Bruce, Beatriz. 2013. Arturo Andrés Roig, filósofo. En *Nosotros los Latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*, compilado por María Luisa Rubinelli 37-43. San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Bouchard, Gérard y Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir Le temps de la conciliation. Rapport*. Québec, Gouvernement du Québec: Bibliothèque et Archives Nationales du Québec (Versión en PDF disponible *on line*).
- Chauí, Marilena. 2006. *Cidadania cultural. O direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Chausovsky, Gabriel. 2011. Soberanía y derechos humanos: tensiones y asperezas. En *Sulamérica. Comunidade imaginada: emancipação e integração*, compilado por Gisálio Cerqueira Filho 119-127. Niterói: EdUFF.
- Colom, Francisco. 1998. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos.
- Dreidemie, Patricia y Eduardo J. Vior. 2009. Condiciones de la participación ciudadana de las comunidades de origen inmigrante en Río Negro (Argentina): indagación teórico-metodológica para acceder al campo, en *Actas. VII Encontro FOMERCO. "Frontera, Universidad y Crisis Internacional"*. *Foz de Iguazu 09 a 11-09-2009*. CD-Rom.
- Eco, Umberto. 2008. *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*. Trad. de Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen.
- Ernout, Alfred y Antoine Meillet. 1959. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. 4ème éd. Paris: Klincksieck.
- Estermann, Josep. 2006. *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT.
- Ferreya, Luis G. 2014. *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*.

- Vers une philosophie de la libération latino-américaine (1945-1975)*. Paris: L'Harmattan.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2002. *Modellebefreiender Theorie in der europäischen Philosophie geschichte. Ein Lehrbuch*. Frankfurt am Mein / London: Iko-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2003. *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2004. I Críticas, diálogo y perspectivas. En *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, compilado por Raúl Fornet-Betancourt 11-120. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2008. *Mulher e filosofia no pensamento ibero-americano*. São Leopoldo: Oikos / Nova Harmonia.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2009. *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2011. La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Conferencia inaugural de la cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco / Intercultural Philosophy and the Dynamyc of Recognition. Inaugural Address of the Fray Bartolomé de Las Casas Chair of Universidad Católica de Temuco. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Giustiniani, Rubén *et al.* 2004. *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones N° 25.871*. Buenos Aires: Prometeo.
- Grimson, Alejandro y Elizabeth Jelin (comp.). 2006. *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Honneth, Axel. 2003. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Insausti, Xavier y Jorge Vergara (eds.). 2012. *Diálogos de pensamiento crítico*. Santiago, Chile: Universidad del País Vasco / Universidad de Chile.
- Kymlicka, Will. 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Buenos aires: Paidós.

- Kymlicka, Will. 2003. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Trad. de T. Fernández y B. Eguibar. Barcelona: Paidós.
- Mármora, Lelio. 2004. *Las políticas de migraciones internacionales*. Buenos Aires: O.I.M.-Paidós.
- Martí, José. 2008. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Merleau-Ponty, Maurice (director). 2006. *Les philosophes de l'Antiquité au XXe. siècle. Histoire & portraits*. Nouvelle édition révisée et augmentée sous la direction de Jean-François Balaudé. Paris: Librairie Générale Française.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *La institución. La pasividad. I: La institución en la historia personal y pública. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Prefacio de C. Lefort. Presentación, traducción y edición de Mariana Larison. Barcelona: Anthropos.
- Panikkar, Raimundo. 2004. Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad. En *Interculturality, Gender and Education*, compilado por Raúl Fornet-Betancourt 27-44. Frankfurt a. M. / London: IKO Verlag.
- Pécoud, Alfred y Pierre de Guchtenaire. 2008. *Migración sin fronteras. Ensayos sobre la libre circulación de las personas*. París: UNESCO.
- Platón. 1988. *Diálogos*. Vol. V. Madrid: Gredos.
- Real Academia Española. 2002. *Diccionario de la lengua española*. 21ª ed. Madrid: Espasa Calpe.
- Roig, Arturo A. 2002. Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo A. 2004. Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, compilado por Raúl Fornet-Betancourt 161-176. Madrid: Trotta.
- Roig, Arturo A. 2011. *Rostro y filosofía de nuestra América*. 2ª ed. Buenos Aires: Una Ventana.
- Rubinelli, María L. 2011. *Los relatos populares andinos: expresión de conflictos*. Río Cuarto: Ediciones del ICALE.
- Rubinelli, María L. 2013. Arturo Roig: la tarea de la filosofía en América Latina. En *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*, compilado por María Luisa Rubinelli 111-125. San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Salas Astrain, Ricardo y Fabien Le Bonniec. 2015. *Les mapuche à la mode*.

*Modes d'existende et de résistance au Chili, en Argentine et au-delà.* Paris: L'Harmattan.

Taylor, Charles et al. 1994. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.

Zambrano, María. 1945. *La agonía de Europa*. Buenos Aires: Sudamericana.

Zambrano, María. 1996. *Filosofía y poesía*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.