



Universitas-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas

ISSN: 1390-3837

ISSN: 1390-8634

revistauniversitas@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana

Cuenca, Ecuador

Arao-Galhardi, Renato de Almeida

De “migrancy” a migrancia: aproximaciones fenomenológicas al proceso social de la experiencia de la migración del campo migratorio México-Estados Unidos

Universitas-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, núm. 40, 2024, Marzo-Agosto, pp. 43-65

Universidad Politécnica Salesiana

Cuenca, Ecuador

DOI: <https://doi.org/10.17163/uni.n40.2024.02>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476176952007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De “migrancy” a migrancia: aproximaciones fenomenológicas al proceso social de la experiencia de la migración del campo migratorio México-Estados Unidos

From migrancy to “migrancia”: phenomenological approaches to the social process of the migration experience of the United States-Mexico migration camp

Renato de Almeida Arao-Galhardi

Universidad Iberoamericana, México

renato.almeida@correo.uia.mx

<https://orcid.org/0000-0002-0448-0844>

Recibido: 12/11/2023 **Revisado:** 20/12/2023 **Aceptado:** 11/01/2024 **Publicado:** 01/03/2024

Resumen

Este artículo trabaja la experiencia de la migración bajo el concepto de migrancia, posibilitando así articular la compleja y difusa categoría de “la experiencia” en los análisis migratorios. Sin un concepto viable en español para referenciar explícitamente el repertorio experiencial de la migración, propongo una nueva interpretación del concepto inglés de “migrancy”, a través de una deconstrucción reflexiva conceptual, revisitada como “migrancia”. Para llegar a esto, discuto grandes argumentos fenomenológicos y las implicaciones de pensar y trabajar desde “la experiencia” en contextos migratorios para así resaltar el papel formativo que tiene las experiencias en los procesos migratorios. Para esto, resalto la importancia de “desmigrantizar” el análisis migratorio y su importancia de articular la experiencia desde una “tercera vía”, es decir, heterofenomenológicamente. A continuación, abordo la importancia de “pensar a través del cuerpo”, desde apuntes epistémicos y metodológicos feministas, para corporeizar el análisis migratorio y así visitar el concreto de “migrancy” para entonces introducir “migrancia”, como un concepto que abarca la fenomenología, corporeizada, de las experiencias migratorias. Tomando como referencia el campo de la migración México-Estados Unidos, marco “migrancia” desde una perspectiva fenomenológica feminista que permite no solamente devolver la agencia a los cuerpos migrantes, sino llevar la fenomenología al análisis migratorio. Por último, argumento que trabajar “migrancia” es fundamental para entender fenómenos migratorios y promete hacer una valiosa contribución al análisis y formas de describir y narrar los procesos migratorios.

Palabras clave

Análisis migratorio, corporeización, desmigrantización, experiencia, fenomenología, México-Estados Unidos, migrancia, *migrancy*.

Cómo citar: Galhardi de Almeida Arao, R. (2024). De “migrancy” a migrancia: aproximaciones fenomenológicas al proceso social de la experiencia de la migración del campo migratorio México-Estados Unidos (2024). *Universitas XXI*, 40, pp. 43-65. <https://doi.org/10.17163/uni.n40.2024.02>

Abstract

This article discusses the experience of migration through the concept of “migrancia”, thus making it possible to articulate the complex and diffuse category of “experience” in migration analysis. Without a viable concept in Spanish to explicitly reference the experiential repertoire of migration, I propose a new interpretation of the English concept of “migrancy”, through a reflexive conceptual deconstruction, revisited as “migrancia”. To arrive at this, I discuss major phenomenological arguments and the implications of thinking and working from “experience” in migratory contexts in order to highlight the formative role of experiences in migratory processes. In this, I highlight the importance of “de-migrantizing” migration analysis and its importance of articulating experience from a “third way”, that is, hetero-phenomenologically. Next, I address the importance of “thinking through the body”, from feminist epistemic and methodological points of view, in order to corporealize the migratory analysis and thus revisit the concrete of “migrancy” and then introduce “migrancy” as a concept that encompasses the phenomenology, embodied, of migratory experiences. Taking the field of Mexico-US migration as a reference, I frame “migrancy” from a feminist phenomenological perspective that allows not only to return agency to migrant bodies, but to bring phenomenology to migration analysis. Finally, I argue that working with “migrancy” is fundamental to understanding migratory phenomena and promises to make a valuable contribution to the analysis and ways of describing and narrating migratory processes.

Keywords

De-migrantization, embodiment, experience, Mexico-United States, migrancia, migrancy, migratory analysis, phenomenology.

Introducción

Las vivencias de las experiencias de la migración de (y desde) migrantes mexicanos, son estructurantes y fundamentales en (re)estructuración sus nociones identitarias, por lo “decisivo” que implican las experiencias —lo traumático, lo “difícil”, lo “emocional”— que supone la translocación entre espacios dominados por ideologías y posiciones políticas.¹ Son experiencias que se vuelven “capítulos” de las narrativas de la vida, de la biografía de uno; son (parte de) “historias de vida” que estructuran y posibilitan (re) configuraciones ontológicas e ideológicas (Bajtín, 2000). Entre “la distancia física o geométrica que existe entre mí y todas las cosas”, escribe Merleau-

1 Ver Gómez (2018).

Ponty (1997), existe “una distancia vivida [que] me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí y las vincula entre sí” (p. 301). Como recuerda Sara Ahmed (2000):

Las experiencias de la migración —de no estar en un lugar que uno vivía como su hogar— se sienten en el nivel de la encarnación, la experiencia vivida de habitar un espacio particular, un espacio que no está ni dentro ni fuera del espacio corporal. (p. 92; traducción mía)

La interacción con las formas de ser en el mundo genera valores que, a su vez, estructuran las formas de la interacción en y con el mundo configurando ontologías, identidades y formas de ser (Bajtín, 2000). Como resaltó Handlin (1973), “la inmigración alteró a Estados Unidos. Pero también alteró a los inmigrantes” (p. 4; traducción mía).

La experiencia vivida de la migración es una experiencia estructurante (ontológicamente hablando). Por lo tanto, ¿cómo podemos incorporar el repertorio vivencial de la experiencia en los análisis migratorios? Una forma de hacerlo es traer, al español, una reconstrucción del viejo concepto inglés “migrancy”. A esto lo llamo “migrancia”.

Para que lleguemos a esto, hago una revisión específica de la literatura que abarca la experiencia migratoria, entrelazado con estudios que emplean y usan “migrancy”, para así, revelar su sentido, y, desde esto, recuperar su esencia, depositado en un término que aún no existe en español, que propongo como “migrancia.” Empiezo por plantear los principios de la fenomenología, para dar algunas respuestas a la pregunta de ¿cómo opera la experiencia en el análisis migratorio? Más aún, ¿qué significa una fenomenología de la migración? Aquí me apoyo en las discusiones que empiezan con las discusiones filosóficas de Martin Heidegger para demostrar la construcción social de la realidad. Desde esto, articulo la necesidad de, entonces, recurrir a otras formas de pensar el análisis migratorio, idea que encuentra aliento con Janine Dahinden y su llamado a “desmigrantizar” el análisis migratorio. En seguida, abordo las formas de ver lo que vemos, desde las ideas del filósofo Daniel Dennett, quien resalta que la interpretación de la percepción -como el sustento de la labor del análisis científico y propio de los estudios migratorios, se da a través de una percepción de percibido, es decir, desde una “tercera vía”, a lo que él llama heterofenomenología. En seguido, llevo estas discusiones al cuerpo, como el recinto desde donde emane la percepción, las sensaciones, y las construcciones de las experiencias. Argumento que corporeizar la fe-

nomenología de la migración permite no solamente recuperar la agencia del migrante y poner en relieve su cuerpo, pero también identificar que la experiencia es parte de narrativas biográficas construidas a través de cuerpos situados, historias, recordados y percibidos. Posteriormente, ubico esta discusión desde el territorio situado -la historia, recuperando el concepto de Jacques Derrida de ontología. Sobre estas discusiones, construyo una unidad conceptual que busca recuperar y referirse a la fenomenología de la experiencia migratoria. A esto lo llamo, y defino, como migrancia. Por último, culmino con algunas reflexiones sobre las formas de pensar el análisis migratorio, y la importancia de articular las experiencias en el análisis migratorio, específicamente, la importancia de trabajar la migrancia en los análisis migratorios.

La fenomenología de la experiencia de la migración

La experiencia, sostiene Heidegger (1927/1997) es “estar-en-el-mundo” (*being-in-the-world*). *Estar-en-el-mundo* es estar *entre espacios* —un espacio *entre* otro espacio— en el cual la experiencia es mediada por la subjetividad del cuerpo —la corporalidad— y la perspectiva —la particularidad. La experiencia, en este sentido, está enmarcada por la dialéctica de la otredad, relacional y situada dentro de un proceso inacabado de constante construcción. La experiencia de *estar-en-el-mundo* es mediada en relación con el otro —el “no-Yo”. La “experiencia vivida” es producto de la dialéctica entre la “experiencia” (*Erfahrung*) y la “vivencia” (*Erlebnis*). Así, las adscripciones hermenéuticas a la experiencia se encuentran dentro de narrativas históricamente forjadas y contextualizadas y, por supuesto, subjetivada (Føllesdal, 1991). La experiencia de la migración es una experiencia vivida, depositada y atravesada en y por el cuerpo —simbólico, ontológico, social— del migrante. La experiencia de una experiencia vivida se activa mediante el proceso de la memoria y su rememora. Abril Trigo (2012) reitera que la construcción de la memoria, como posicionamiento ontológico de las formas de estar en las temporalidades (biográficas) desde el presente (el *aquí-ahora*), es lo que permite “el encuentro del *presente del ahora* [*Jetztzeit*] con el pasado de la *experiencia acumulada* [*Erfahrung*] donde se produce la *experiencia vivida* [*Erlebnis*] como *duración*” (pp. 26-27; itálicas originales). En las palabras de Merleau-Ponty (1997), “para que percibamos las cosas, es necesario que las vivamos” (p. 339).

La vivencia de la experiencia surge de la relación con la duración “de la memoria cultural-performativa”, es decir, la memoria producida y producto de la confluencia con los horizontes de actuación social (Trigo, 2012). Es desde una relación dialéctica entre el individuo (como primer punto de oscilación de la subjetividad) y los horizontes sensibles de los territorios —tanto físicos como simbólicos (los demás puntos de oscilación de la subjetividad)— que posibilita la producción, circulación y el “recuerdo” la memoria (Jelin, 2012). En otras palabras, las fuentes de la memoria, como también son las fuentes de las experiencias vividas, son, están y emanen desde lo social (Trigo, 2012). Así, la expresión “hacer memoria” tiene sentido, porque la memoria no existe por sí sola, sino que la memoria “se hace”. La memoria es un producto y un proceso social.

Concomitantemente, la experiencia vivida está configurada por la relación entre el espacio (como territorio) y el tiempo (como historia) que, consecuentemente, moldea la experiencia como un proceso histórico atribuido a la territorialización del espacio como espacio “habitado” y político (Harvey, 2000). Este contorno semiótico y cibernético, entre el individuo y sus interacciones, son constitutivo en enmarcar las conceptualizaciones de las connotaciones y significados de los espacio-tiempos que este ocupa, transita y utiliza. El espacio ocupado y habitado es, por lo tanto, la ‘fuente primaria’ de la dieta de la memoria y construye las propiedades que nutre las narrativas de la experiencia, como propiedades propias del “espacio biográfico” (Arfuch, 2007).

Leonor Arfuch (2007) argumenta que el espacio biográfico abarca “la narración de historias y experiencias, la captación de vivencias y recuerdos” (p. 84), por lo tanto, el espacio biográfico son las narrativas que denotan un sentido al individuo que, a su vez, estructura la agencia, las expectativas, las ideaciones y, consecuentemente, la memoria y rememoración. Considerando el mexicano deportado en una zona fronteriza como Tijuana, el espacio biográfico está en constante negociación con la biopolítica de la frontera, y forma parte de la ‘metáfora biopolítica’. El migrante, como todo individuo, está situado a través de su historia, su biografía y de su “mundo” (Schutz, 1982).

Considerando todo lo anterior, una forma de poder llevar a cabo la operacionalización metodológica de la fenomenología de la experiencia reside en rescatar conceptos “dominados” y realizar una labor de desmigrantizar el análisis de la migración. Uno de estos conceptos es el concepto inglés de “migrancy”, que es erróneamente equiparado como “migración” en español, pero su denotación se extendió mucho más allá de simplemente referirse a

algo tan ofusco como “migración”. A simple vista, su uso contemporáneo parece indicar que “migrancy” está relacionado con la movilidad en el proceso migratorio, pero esto es un efecto de haber sido arrastrado irreflexivamente a través de la historia (Smith, 2004). Es necesario, como argumenta Janine Dahinden (2016), desmigrantizar el análisis migratorio. Una de las preguntas, aún no resuelta, que atraviesa toda esta discusión es ¿cómo podemos instrumentalizar, analíticamente, la experiencia fenomenológicamente expresada de la migración? Una forma de salir de este callejón epistémico metodológico es abordar esta pregunta desde la “tercera vía” y pensarla heterofenomenológicamente.

“Viendo” la experiencia migratoria: la heterofenomenología y la “tercera vía”

Reconociendo que la comunicación se interpreta, doblemente, como parte de un “círculo hermenéutico” donde se realiza una evaluación de una observación sobre lo observado, es útil considerar el enfoque heterofenomenológico de Daniel Dennett. Recordando las discusiones de la fenomenología feminista, Dennett (1991) identifica que una observación de una observación requiere adoptar una posición reflexiva haciendo eco de las discusiones epistemológicas feministas de Donna Haraway (1988) sobre los “conocimientos situados”.

A este respecto, Daniel Dennett (1991, 2003; 2007) argumenta que las formas en que los seres humanos construyen narrativas sobre quiénes son —narrativas biográficas que nutren y estructuran su *Yo*— se dan a través de discursos autorreferenciados en relación con el “no-Yo”, es decir, con todo aquello externo al individuo comunalmente identificando como parte de la “otredad”. Todo individuo, por lo tanto, desarrolla narrativas dialécticamente posicionadas con la experiencia de la otredad, lo cual fomenta propiedades narrativas que construyen el “cuerpo” de la identidad, el territorio biográfico del individuo; el espacio biográfico. Este cuerpo-como-territorio narrativo es parte de lo que Leonor Arfuch ha llamado el espacio biográfico, lo cual nutre una cartografía identitaria que guía, sustenta, valida y da sentido a las acciones humanas. Por lo tanto, la fenomenología es parte de este espacio biográfico, de esta narrativa identitaria y de esta cartografía corporal que define el tipo y forma de experimentar la realidad social. La fenomenología de la experiencia, en consecuencia, no es solamente una expresión y propiedad

subjetiva, sino que es un producto y proceso social. Desde estas argumentaciones, Daniel Dennett (2003) propone articular un “método heterofenomenológico”, para reconocer la pluralidad de la experiencia y permitir abordar subjetividades como “verdades” situadas que, a su vez, permite tratarlas analíticamente como fuentes válidas. En este sentido, las narrativas biográficas deben ser abordadas como conocimiento situado, desde una explicación de la posicionalidad del observador sobre lo observado y considerar lo dicho como un hecho social (Atkinson, 1997).

Trabajar un método heterofenomenológico implica adoptar una postura intencionada, situada y reflexiva en la que se observa a un sujeto epistémico, con conocimiento situado, investido de agencia, creencias y racionalidad, y se interpretan como hechos sociales sus acciones y las narrativas que rememora sobre sus experiencias como parte de un cuerpo-como-territorio de su espacio biográfico. Como nos recuerda Abril Trigo (2012), “una adecuada negociación y reconversión de la subjetividad implica necesariamente procesar las memorias como instancias imbricadas dialécticamente al presente en duración, como experiencias vividas en la práctica” (p. 28).²

La fenomenología, como aquello que trata los “fenómenos” de la realidad, nutre la esencia de las identidades que todo individuo asume. En este sentido, el ‘Yo’, argumenta Dennet, es el resultado de diversas narrativas que se inscriben sobre el cuerpo y estructura la forma que el cuerpo se posiciona y se sitúa en una orden social (McCarthy, 2007). La incorporación de narrativas biográficas que forman parte de una unidad identitaria, autorreferenciado, y desde lo cual se interpreta, percibe e interactúa con el mundo —el Yo— pasa, nos dice Dennet (2003), por cuatro articulaciones que se interponen en el binomio del Yo-no-Yo:

- i. las experiencias conscientes en sí mismas;
- ii. las creencias sobre estas experiencias;
- iii. los “juicios verbales” que expresan esas creencias; y
- iv. expresiones de uno u otro tipo. (Dennet, 2003, p. 21; traducción mía).

La postura heterofenomenológica sostiene plenamente que la realidad es una construcción social.³ Como bien dice Thompson (2000), “el mundo hete-

2 Traducción propia.

3 Ver “Dennett and Constitution” en Thompson, 2007 (pp. 214-217).

rofenomenológico es, al fin y al cabo, el mundo en el que vivimos” (p. 214; traducción mía).

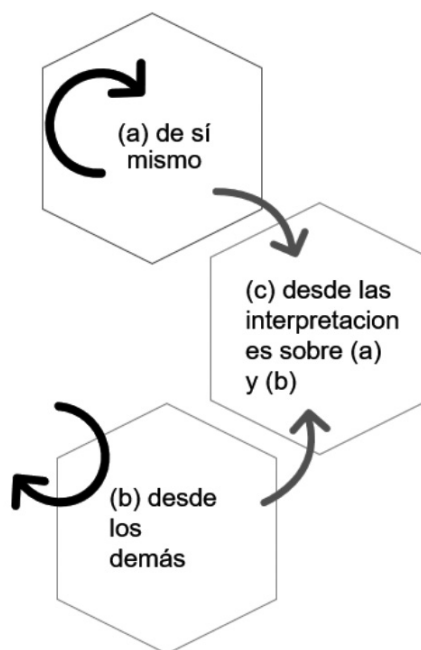
El acto heterofenomenológicamente expresado de “ser en el mundo” (Vattimo, 1987) se presenta en las narrativas que describen, expresan, sienten y ocupan los espacios de la construcción social de la realidad (Thompson, 2000). Los elementos destacados en las narrativas demuestran una priorización de los que más sobresalen en su incidencia en el espacio biográfico: son relatos narrativos que participan y se presentan en la “historia de vida” que contamos sobre nosotros, a nosotros mismos y “al mundo” (Sanford, 2006). Estos elementos percibidos son constitutivos de una noción identitaria que condiciona las formas de experimentar el mundo —como actuaciones y percepciones de y en lo que Berger y Luckmann (2001) han descrito como “universos simbólicos” definidos aquellos “cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica” (p. 124). De forma sucinta, podemos entender los universos simbólicos como el campo referencial socialmente mediado e históricamente producido que forma parte de lo que Dennet describe como “centros de gravedad narrativos”. Por ejemplo, Avtar Brah (2005) recuerda que tanto la identidad como la experiencia vivida, es producto de la dialéctica hermenéutica y fenomenológica entre el individuo y lo social, entre lo privado y lo público, entre y desde las narrativas que se yerguen en la malla social de la experiencia (p. 172).

Los centros de gravedad narrativos son aquellos hechos y relatos que encuentran afinidad con el espacio biográfico individual; son historias, eventos, experiencias e ideas que “gravitan” hacia la idea de la identidad de todo individuo, siendo atraído por su esencia en expresar componentes relevantes a la “historia del individuo”. En otras palabras, los centros de gravedad narrativos son aquellos elementos de la realidad social que cobran importancia a la hora de dar sentido a la historia de lo que somos. Así, los centros de gravedad se vuelven fuentes para nuestro Yo, expresado en discursos y narrativas que buscan explicar nuestras formas de ser y estar en el mundo. Los centros de gravedad son expresiones de un “reflejo” de una posición asumida en el mundo, fruto de una internalización discursiva situada que nos permite acceder a “modelos” de actuación, interacción y formas de ser, y formas del Yo (Dennet, 1991). Son los discursos que nos “define”; es una expresión del *habitus*, diría Bourdieu.

Asimismo, todo individuo es una composición narrativa. El espacio biográfico, por lo tanto, se establece a partir de las historias que se hacen: (a) de sí mismo, (b) desde los demás; y (c) desde las interpretaciones sobre (a) y (b) (ver ilustración 1). Estos centros de gravedad narrativos son configurados en la doble hermenéutica de la relación dialógica y dinámica entre el individuo con “el mundo”. Es la mirada, desde y hacia el individuo, cargada de valores, sentidos, intenciones e “historia” que influye en la composición de la “historia de vida” —que se hila desde y a través del individuo— de su ‘ser’ y su ‘estar’. La mirada como sustento y sustrato de la narrativa biográfica es un “espacio” político. Como bien recuerda Le Breton (2006), “la mirada que se deposita en el otro nunca es indiferente” (p. 60).

Ilustración 1

Los tres principales centros de gravedad narrativos del Yo, según Daniel Dennet



Nota. Elaboración propia basada en McCarthy (2007).

El significado, por lo tanto, atribuido a una experiencia vivida es algo corporal, porque atraviesa el cuerpo y es “parte” del cuerpo (Ahmed, 2015). El cuerpo, así, es la cartografía de las razones por la composición semiótica de la experiencia vivida (Ahmed, 2015) y se vuelve “un lugar” de la memoria (Nora, 2008). En su obra maestra sobre la cultura, Le Breton (2006) sostiene que el ser humano experimenta el mundo “atravesado y permanentemente cambiado por él” (p. 11), por lo que el cuerpo se vuelve una extensión propia del “mundo” —volviéndose un *cuerpo-mundo*— donde el cuerpo siente y experimenta el “mundo”. Le Breton (2006) enfatiza que lo que condiciona la forma de sentir el mundo no es el cuerpo, biológicamente constituido, sino el cuerpo como matizado culturalmente: el cuerpo como social, como sociedad.

“Corporeizando” la experiencia migratoria: de *migrancy* a migrancia

Desde su introducción a principios de los años sesenta, el término *migrancy* —sin equivalente conceptual en español— se ha utilizado para describir algo relacionado con el proceso de migración, tratándose de un concepto bastante turbio por su ausencia de especificación conceptual. ¿Qué, realmente, significa “migrancy”?

“Migrancy” es un término que se diferencia de “migración” a pesar de que su traducción al español suele equiparar ambos términos como sinónimos. Una revisión crítica de sus usos demuestra que “migrancy” no es solo una variación mimética para aludir a la “migración” sino que algo más.

Uno de los primeros usos del término ‘migrancy’ apareció en la publicación de los resultados de la investigación de Philip Mayer de 1962, quien presentó resultados de su investigación sobre la migración de miembros de la tribu xhosa de la ciudad sudafricana East London durante la primera mitad del siglo XX. Los xhosas son una tribu con tradición migratoria situada principalmente en el Cabo Oriental de la región sureste del continente africano. A lo largo del siglo XX, los xhosa se fueron incorporando progresivamente a entornos cada vez más urbanos, ingresando a nuevos contextos y modos de vida. En búsqueda de comprender qué transcurre cuando los xhosa llegan a una ciudad, con una lógica tiempo-espacial, cultural, político, económica y socialmente diferenciada, Philip Mayer empieza a describir las diferencias empezando por identificar la existencia de un doble desplazamiento en este

movimiento: (i) uno referente al espacio físico y geográficamente constituido, y (ii) referente a las referencias semióticas que dan sentido y significado al mundo.

Para lograr sobresalir en la lógica de una ciudad, Mayer (1962) observa que los xhosas desarrollan diversas estrategias para dar “sentido” a cómo, dónde y de qué forma ocupan los espacios de la ciudad. Los xhosas en East London pasan por una reterritorialización de sus identidades —una reterritorialización de sus espacios biográficos— que busca moverse en una arquitectura y organización social urbana que insiste en posicionar una lógica “local” —urbana, capitalista y “moderna”— sobre lo foráneo —lo extraño, la otredad, lo rural, lo “tradicional”. En las palabras de Stephen Cairns (2003), “la figura del “migrante” (...) sufre una “reterritorialización” tras una desterritorialización periódica” (p. 1; traducción mía).

Son estos mecanismos y expresiones de narrativas espacio-temporales de la membresía social de los migrantes —ubicado en y entre la localidad de origen y la localidad de destino— que emane “migrancy”. Mayer (1962) es claro en enmarcar “migrancy” como referente a las particularidades subjetivadas de enfrentarse a la interacción en la plurilocalidad, tomado como heterofenomenológico, es decir, como una “una posición teórica estable e intersubjetivamente confiable” (Dennet, 1991; p. 81; traducción mía). Migrancy, entonces, representa el proceso de re- y desterritorialización de la posicionalidad y reflexividad atribuida a “eventos de creación de lugares” (Jacobs, 2002). Entrar en campos semióticos diferenciados, los xhosas experimentan una forma de “choque de culturas” donde se pone en relieve lo que Philip Mayer (1962) alude a un “campo de ‘migrancy’”. Migrancy, en el contexto de los xhosas, alude a las relaciones y lazos “extraurbanos” que mantienen y persiguen los migrantes que ahora se encuentran en entornos urbanos.

Recentrar el concepto de “migrancy” dentro del enfoque de la fenomenología de la experiencia de la migración es importante porque recupera, conceptualmente, las formas fenomenológicas de la experiencia migratoria. Sin un equivalente claro y definido en español, propongo utilizar el término “migrancia” como su equivalente, y no similitud.

La migrancia concentra el valor semántico de las propiedades del proceso social de la migración y las expresiones que emana de y entre los migrantes desde la experiencia de la migración. El análisis de Philip Mayer sugiere que la migrancia es un aspecto y propiedad indivisible del proceso y experiencia de la migración. Desde los estudios de Mayer a principios de 1960, los

estudios sobre la migración han utilizado de forma intermitente el término “migrancy” —especialmente en las investigaciones sobre la migración africana— pero normalmente de forma no-reflexiva y poco definida, pareciendo ser apenas una equivalencia creativa para referirse a la migración. Sería en el marco del “giro de la movilidad” (Glick Schiller y Salazar, 2013), casi tres décadas después, que surge un renovado interés en considerar, seriamente, las implicaciones, significados y propiedades de la migrancia, destacando el trabajo de Iain Chambers (1994).

En su discusión sobre la implicación y significado del concepto de “migrancy” publicado a principios de 1990 Iain Chambers atraviesa el concepto de *migrancia* por el canon reflexivo de las teorías feministas, posmodernas, y poscoloniales y deconstruccionistas al considerar la migración como un desplazamiento ontológico de quien “está perpetuamente obligado a acomodarse en una discusión interminable entre una herencia histórica dispersa y un presente heterogéneo” (p. 6; traducción mía). Con la migración, la estructura biopolítica de las relaciones de poder se hace visible a nivel individual (pertenencia étnica, valores culturales, prácticas de género, etc.), a nivel meso (instituciones) y a nivel macro (el Estado y otros actores supranacionales), haciendo explícita la enredada relación que afecta y construye la experiencia migratoria (Harney y Baldassar, 2007).

La migrancia, en consecuencia, busca recuperar el sujeto migrante del encierro macroanalítico y estructural, haciendo énfasis en la hermenéutica de la fenomenología migratoria subjetiva al abordar la “complejidad necesaria” de una experiencia vivida atravesada por un cuerpo socialmente definido (Carter, 1992). Andrew Smith (2004) argumenta que, actualmente, ‘migrancia’ aparece como un concepto *sui generis* para describir la condición del ser humano contemporáneo, ya que “todo el mundo parece ser migrante en cierto sentido” (p. 257; traducción mía). La migrancia se vuelve un aspecto omnipresente de la realidad social contemporánea, refiriéndose “no al hecho, sino a la condición de la vida humana” (Smith, 2004, p. 257).

Hablar de migrancia es hablar de un proceso ambulante que reformula los sentidos de conceptos subjetivos como “casa”, “hogar” y estructura las formas de percibir e imaginar el mundo, en “paisajes” estructurantes que configura la perspectiva social sobre sí mismo y el “mundo”. La postura crítica y reflexiva sobre la migrancia destaca y revela la significancia del rol de la fenomenología de la migración en las estructuras de agencia, referencia y marcos de posicionamiento ontológico. La migrancia, por lo tanto, parece ser tan importante como otros factores estructurantes de la realidad social como

son, por ejemplo, el género, la etnia y la clase social. La socióloga finlandesa, Lena Näre (2013), sostiene esta afirmación al decir que:

Aunque los límites de la migración son fluidos y contingentes, como categoría social tiene efectos muy reales en la vida de las personas. De hecho, puede afirmarse que la migración se ha convertido en una categoría social tan importante como las clásicas de la era moderna: género, clase social, “raza” y nacionalidad. (p. 605; traducción mía)

La migrancia es parte de una mirada heterofenomenológica de la migración, ya que es la incorporación de “lo que ese sujeto cree que es verdad sobre sus propias experiencias conscientes y el mundo tal como lo experimenta ese sujeto —el mundo heterofenomenológico o subjetivo, es decir, no el mundo real” (Drummond, 2006, p. 57; traducción mía). Por lo tanto, ¿cómo se define la migrancia? Para definirla, aún es necesario discutir un aspecto adicional: su constitución ontopológica.

“Situando” la experiencia migratoria: La ontopolología de la migrancia

Retomando la preocupación feminista de recentrar el cuerpo como fuente epistémica, como territorio, como política, tecnología, protesta y discurso, Donna Haraway plantea una discusión acerca del cuerpo como cuerpo encarnado mediante la metáfora de la prótesis, como proceso que interviene el cuerpo, haciendo que el cuerpo, por lo tanto, se reviste de nuevos significados y permite salirse del enjaulamiento semiótico que ha dominado el cuerpo a lo largo de una historia de las ciencias sociales masculinizada, heteronormativa e imperialista (Mignolo, 2010; 2015).

Al buscar un posicionamiento político y epistemológico del cuerpo como “siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurado y estructurador” en contraposición a “la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simplicidad”, Haraway aboga por la consideración necesaria de la complejidad del sujeto —de su cuerpo— como de sus atributos de género. Aboga por una consideración de la propiedad *ontopológica* de la migración.

Una “ontopolología”, escribe Derrida (1998), es “una axiomática que vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente (*on*) a su *situación*, a la determinación estable y presentable de una localidad (el *topos* del

territorio, del suelo, de la ciudad, del cuerpo en general)” (p. 96; itálicas del texto original.). Por lo tanto, la experiencia vivida es una experiencia situada que adquiere el carácter ontopológico. Podemos pensar que el espacio biográfico de la migrancia es uno mediado por un campo ontopológico.

Tomando en cuenta las premisas epistémicas y metodológicas hasta aquí presentado, y buscando instrumentalizar el concepto de migrancia, propongo definirla como: *el producto social (inacabado) del proceso social de la experiencia de la migración, heterofenomenológicamente expresada y ontopológicamente situada.*

La migrancia, así, busca recuperar el sujeto migrante del encierro del análisis macroanalítico y estructural, poniendo énfasis en la hermenéutica de la fenomenología migratoria subjetiva y relacional. La migrancia es uno de los aspectos heterofenomenológico más sobresalientes del proceso social de la migración, posibilitando el reconocimiento de la agencia de migrantes, visibilizando sus estrategias, negociaciones, ideaciones e interpretaciones que enmarcan los contextos migratorios. Añadir un enfoque de migrancia al análisis de fenómenos de la migración ayuda a romper la brecha entre los diferentes niveles escalares de análisis y añade una dimensión necesaria a la comprensión de la migración. Consecuentemente, la migrancia es un buen concepto para rescatar y hacer referencia a los factores interseccionales que, en su conjunto, conforman parte de la esencia de la experiencia migratoria y “camina” con el migrante. Es un concepto, recordando a Gilles Deleuze (1995), esencialmente móvil.⁴

Buscando la migrancia: entre lo ontopológico y heterofenomenológico

La memoria es un proceso social ontopológicamente situado y esencialmente heterofenomenológico. Por lo tanto, las memorias son múltiples y plurales —son, esencialmente, expresiones heterofenomenológicas—, porque las narrativas acerca de las experiencias se fomentan en la disyuntiva de la percepción, socialmente compuesta y ordenada, que se asientan en función de la situada mirada. La experiencia está investida de múltiples memorias que compiten por la narrativa dominante, atravesado por la pluralidad de la

4 En sus propias palabras, Gilles Deleuze argumenta que “it’s not enough simply to say concepts possess movement; you also have to construct intellectually mobile concepts” (p. 122).

historia, alimentando el espacio biográfico y moviéndose a través de centros de gravedad narrativos.

Las memorias fomentan grados de percepciones —como tonos y acentos puestos a narrativas rememoradas— que alimentan las percepciones de sí mismo ante sí mismo y el sí mismo frente a la otredad. La memoria de las experiencias de la migración es, en consecuencia, siempre memorias que encuentran sus expresiones en las relaciones e interacciones sociales —en el “mundo”⁵— y, por lo tanto, se estructuran como *hechos sociales*. La experiencia nutre y es nutrida por el aspecto ontopológico —es decir, un *topos* situado⁶— de la memoria, en una expresión dialógica hermenéutica, que reside, fundamentalmente, en la fenomenología de la experiencia vivida (del “estar-en-el-mundo”). La memoria, entonces, es un elemento constitutivo e intrínsecamente social, pero la memoria también reside en un individuo, por lo tanto, la memoria también es individual.

El filósofo y sociólogo francés Maurice Halbwachs (1925/2004) sostiene que son los marcos sociales que engendran los vínculos que hacen posible la arquitectura de la memoria, como arquitectura social mnemónica. La memoria, así como es la migrancia, es un producto social vuelto hecho social.⁷ Para sustentar estas afirmaciones, Halbwachs demuestra como el marco social engendra la formación de la memoria, presentando el contexto como entorno semiótico que define la experiencia y las formas de rememorar. Así, la memoria individual está compuesta (y consiguientemente) limitada por las experiencias (y alcance) del individuo, como parte de las extensiones de los espacios (y tiempos) que el individuo ocupa en el tiempo y espacio. Por otro lado, la memoria colectiva es limitada por el conjunto de referencias recordadas de los puntos de interacción y se articula por las vías de las interacciones sociales que están depositadas en un objeto de mayor comunalidad (afuera del individuo) y parte de las referencias narrativas de la identidad del grupo social (Traverso, 2011). Las memorias colectivas se crean como productos de un proceso de unificación de “historias” sobre experiencias vividas con

5 Entendiendo el “mundo” en términos fenomenológicos. Heidegger (1925/1997) argumenta que: describir fenomenológicamente el “mundo” significará: mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser den entre que está-ahí dentro del mundo. Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas “dotas de valor”. [...] El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que funda todo lo demás, es la sustancialidad. Capítulo Tercero, 63 (p. 91).

6 Para un breve recorrido sobre la constitución del concepto “topos”, recomiendo Portillo Fernández, J. (2016). *Topoi y espacios mentales. Tonos digital*, 32(0).

7 Ver Durkheim (1997, pp. 51-52).

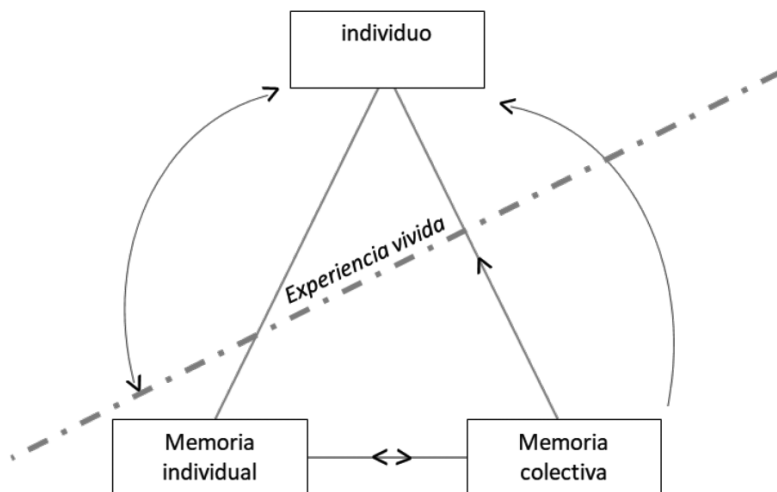
base en una “idea” de lo sucedido que se hila en una “tela unificada”. Jelin (2012) enfatiza este aspecto al escribir que:

Las memorias son procesos subjetivos e intersubjetivos, anclados en experiencias, en “marcas” materiales y simbólicas y en marcos institucionales. Esto implica necesariamente entrar en el análisis de la dialéctica entre individuo/subjetividad y sociedad/pertenencia a colectivos culturales e institucionales. (p. 25)

La memoria colectiva, así, representa una imagen generalizada, ideada y politizada de la “historia” (Halbwachs, 1925/2004, pp. 54-55). Hablar de memoria, entonces, es siempre hablar de memorias —tanto individuales como colectivas— todas en coexistencia en planos tiempo-espaciales de referencia y relación social diferenciados. La ilustración 2 recupera el proceso de la construcción social de la memoria, fomentando memorias individuales que son estructuradas con relación a tres referentes: (i) lo colectivo, (ii) desde lo colectivo y (iii) con el colectivo.

Ilustración 2

La construcción de la memoria situada - la memoria individual y la memoria colectiva



Nota. Adaptación de Halbwachs (1925/2004).

El proceso social de la memoria recupera, necesariamente, el grado emotivo que acentúa la memoria. Las emociones que atraviesan y son parte de las experiencias vividas regulan la presencia y penetración de las memorias. Cuando más emotivo, más inflado se vuelve el evento rememorado, agrandado por su carácter emocional. Estas son las memorias, habitualmente, asociadas con eventos estructurantes de la biografía narrativa de los individuos —son los “capítulos” de la vida, como suelen ser los eventos de pérdida, trauma, gran alegría o alivio (Halbwachs, 1925/2004). Estos eventos estructurantes en la biografía rememorada de todo individuo se mueven en narrativas cargadas de sentimientos. Son narrativas emocionales. La memoria, por lo tanto, se *apega* a lo emocional (Ahmed, 2015). La memoria, como toda experiencia y su vivencia y percepción de ella, es situada en un tiempo-espacio. Es sobre esta premisa que Jean Duvignaud (2004) asienta que el análisis de la memoria es, en el fondo, un análisis del tiempo —de una forma de estructurar y articular el tiempo (Halbwachs, 1925/2004, p. 11). El tiempo posibilita la experiencia y enmarca la experiencia en un contexto, en una relación con una historia social. Son los marcos sociales que posibilitan la articulación discursiva de una historia social, ontopológicamente situadas. Los marcos sociales, en consecuencia, permiten la expresión del recuerdo —situado, afectivo, histórico y biográfico— como recinto simbólico de la interacción social y simbólica experimentada e internalizada.

Buscando reflexionar sobre los “lugares” de la memoria, Pierre Nora (2008) concibe la memoria como la “vida encarnada” en cuerpos sociales que deambulan entre el recuerdo y la amnesia. La memoria es, en el lenguaje de Maurice Halbwachs, expresiones desde marcos sociales. Articulado sobre la premisa de la “aceleración de la historia”, Pierre Nora argumenta que la composición plural de la memoria (multisituada, emocional y reflexiva) construye una necesidad (desde el Estado o ‘La Historia’) de posicionar la memoria ontopológicamente, en espacios sociales que posibilitan su continuidad (como recuerdo).

La memoria, como producto social de marcos sociales, es parte de la estructura material social adscrito a la arquitectura de la organización social. Los “lugares de la memoria” más emblemáticos y reconocibles son los monumentos, las estatuas y otros objetos que buscan, mediante su presencia, no solamente traer el pasado al presente, sino mantener una perspectiva del pasando en el presente. Así, Nora argumenta que las memorias “tienen raíces” —son parte de un territorio (espacio-temporal)— y, consiguientemente, las memorias habitan un espacio (Nora, 2008).

La larga relación migratoria entre México y Estados Unidos ha construido un campo migratorio histórico supranacional conformando un sin número de “lugares de memoria”. Un migrante indocumentado en Estados Unidos está, constantemente, navegando lugares de la memoria, como parte de la topografía social semiótica de la identidad. Su condición de indocumentación hace que convive bajo ciertas limitaciones que, a su vez, amplifica la reflexividad de la membresía depositada en prácticas de rememorar que constituye formas, también, de hacer comunidad.

Estos factores construyen experiencias que encuentran raíces en los espacios de su rememoración, como expresión heterofenomenológicas, siendo una de sus expresiones más emblemáticas la presencia, imagen y percepción de “La Frontera”. Las experiencias “traumáticas” de migrar, en forma no autorizado a EE. UU., atraviesan el campo migratorio binacional como un hecho social que tiene el efecto, entre otros, de “teñir” la memoria construyendo un “lugar” social de memorias. La migrancia, por tanto, es una expresión ontopológica.

Los espacios y lugares de la memoria de la migración mexicana indocumentada se encuentran en las extensiones de los puntos de contacto de las biografías sociales de los migrantes que “escapan a la historia” (Nora, 2008, pp. 38-39). Son los murales chicanos de San Diego, los grafitis de Los Ángeles, las Casas de Migrantes en Tijuana, los barrios de Nueva York, entre tantas otras “edificaciones” de la memoria como extensiones del recuerdo histórico de ser y recordarse. Estas expresiones son representaciones ontopológicas de la migrancia y de la experiencia de la memoria de “ser” un tipo de migrante. Los lugares de la memoria no solamente residen en los espacios de la dialéctica de lo subjetivo y objetivo, sino que encuentran aliento, también, en y entre las expresiones topográficas “simples y ambiguo”, como en sus articulaciones “naturales y artificiales”.

Por ejemplo, Leo Chavez (1992) es claro en demostrar cómo migrantes indocumentados que trabajan en el sector agrícola del sur de California, se encuentran en un “entre espacio” de significancia por habitar dos espacios mutuamente excluyentes: (i) uno relativo a la esfera del campo laboral y otro (ii) relativo al campo social no laboral. Así, Leo Chavez observa como, por un lado, cuando estos trabajadores mexicanos migrantes indocumentados están en el campo laboral, ellos suelen ser tratados con valoración y aprecio. No obstante, cuando se dislocan al campo social no-laboral, las experiencias son más diversas y dispersas y ellos suelen ser el objeto de valoraciones ne-

gativas. El antropólogo americano resalta que, en el campo social no-laboral suelen aparecer las percepciones de que son “temidos, hasta despreciados” y, en ciertos ámbitos, vistos como “sucios, plagados de enfermedades, amoraes y capaces de cualquier acto desesperado o repugnante” (Chavez, 1992, p. viii; traducción mía). La separación de estos “espacios” por una frontera simbólica del oficio, separa las emociones y las percepciones de campos sociales. Los espacios se vuelven *significativos* (Halbwachs, 1925/2004) y *lugares de la memoria* (Nora, 2008).

Reflexiones finales

Teorizar sobre epistemología y metodología del análisis migratorio no es apenas un asunto caprichoso, sino que resulta esencial para mantener una vigilancia epistémica e interpelar la realidad desde nuestras diversas posturas. Los conceptos, como el concepto de “migrancia” que propongo aquí, busca reconocer las historias vivenciales de experimentar la migración. Busca poner en primer plano las formas de sentir la migración, alejándose de matices que describen el migrante como un producto de circunstancias, apenas reaccionando a su estructura, sin cuerpo, ni nombre, ni deseos, ni sueños. Tomando en serio la llamada de Janine Dahinden de “desmigrantizar” el análisis migratorio, se vuelve importante, como he buscado demostrar aquí, recuperar voces desde otras disciplinas, que permiten “ver” de otras formas. Esta labor es, a la vez, un producto de incorporar una sensibilidad ontopológica, como también una reflexividad heterofenomenológico.

Las condiciones derivadas de las confluencias de factores como: (a) ser migrante, (b) indocumentado, (c) mexicano, (d) hombre y (e) adulto —características prevalecientes del grupo de estudio de Chavez (1992)— se posicionan como las valencias de ser y pertenecer al campo social configurando la esencia de la *migrancia* de estos migrantes. “Sus objetivos” —de estos migrantes indocumentados en Estados Unidos— describe Chavez, “es sobrevivir, no hacerse ricos o feliz” (Chavez, 1992, p. ix). La memoria que reside en el cuerpo edifica la identidad de la misma forma que la identidad conforma la memoria.

Las experiencias —*vividas*— de la migración son depositadas en una arquitectura memorial que alimenta las narrativas biográficas, culturales, políticas y sociales del sujeto y estructuran las formas de ser en el mundo: *ser*

en el mundo es recordarse en el mundo. La experiencia vivida es parte de la performatividad de la interacción y parte de “estar en el mundo” e incorporada como propiedad indivisible de cualquier individuo. De cierto modo, *somos por nuestras experiencias.* Por lo tanto, la experiencia vivida no puede analizarse como una parte aislada, sino que es parte de una configuración interrelacionada de un todo. Es solamente mediante el todo que se puede descubrir el “impacto” de la experiencia vivida. El significado atribuido a una experiencia vivida es algo corporal; que atraviesa el cuerpo y, es “parte” del cuerpo. Como expresión ontopológica, la migrancia —como experiencia de la migración— se ubica “con raíces” en el espacio del cuerpo; en su expresión de “cuerpo-mundo”.

El cuerpo, por tanto, es parte de la cartografía de las expresiones que estructuran y orientan la experiencia vivida. Como punto sustantivo, Russell Ferguson (1990) afirmó, hace más de tres décadas, que “ya no se puede tomar la blancura, la masculinidad o la heterosexualidad como el paradigma omnipresente, simultáneamente centro y límite” (p. 10; traducción mía) en las ciencias sociales y esto aplica a los estudios de la migración. Hay que recordar, reflexiva, crítica y analíticamente, que las narrativas no están ausentes de valores; toda narrativa es política (de Fina, 2017). En consecuencia, el cuerpo también es político, por lo tanto, lo que decimos importa y, cómo lo decimos, quizás aún más.

Por lo tanto, el análisis de la migrancia se hace factible y viable siempre que se adopte una perspectiva interseccional desde la fenomenología feminista, que posibilita articular la experiencia de la migración a través de, al menos, tres grandes dimensiones sociales: etnia, clase y género, todos componentes estructurantes de las formas de experimentar la realidad y en consecuencia, incisivos en indagar las formas en que los migrantes viven la experiencia de la migración. La migrancia, entendida como “el producto social (inacabado) del proceso social de la experiencia migratoria, heterofenomenológicamente expresada y ontopológicamente situada” recupera el sujeto, visibiliza el cuerpo y devuelve agencia al migrante. Sus experiencias importan; cómo contamos estas experiencias importan. La migrancia importa.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. Routledge.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arfuch, L. (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Atkinson, P. (1997). Narrative Turn or Blind Alley? *Qualitative Health Research*, 7(3), 325-344. <https://doi.org/10.1177/104973239700700302>
- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy: (fragmentos sobre el otro)* (T. Bubnova, Trans.). Taurus.
- Brah, A. (2005). *Cartographies of diaspora: Contesting identities*. Routledge.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Cairns, S. (ed.). (2003). *Drifting-Architecture and Migrancy*. Routledge.
- Carter, P. (1992). *Living in a new country. History, travelling and language*. En I. Chambers (1994), *Migrancy, culture, identity*. Routledge.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, culture, identity*. Routledge.
- Chavez, L. R. (1992). *Shadowed lives: undocumented immigrants in American society*. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Dahinden, J. (2016). A plea for the 'de-migranticization' of research on migration and integration. *Ethnic and Racial Studies*, 39(13), 2207-2225. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>
- Ferguson, R. (1990). Introduction: invisible center. En *Out there: marginalization and contemporary Cultures*, 4. MIT Press.
- de Fina, A. (2017). Narrative analysis. En *The Routledge handbook of Language and Politics*, 233-246. <https://doi.org/10.4324/9781315183718-18>
- Deleuze, G. (1995). *Negotiations, 1972-1990*. Columbia University Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*. Back Bay Books/Little, Brown and Company.
- Dennett, D. (2003). Who's on first? Heterophenomenology explained. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), 19-30. <https://bit.ly/46zHq7j>
- Dennett, D. C. (2007). Heterophenomenology reconsidered. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(1), 247-270. <https://doi.org/10.1007/s11097-006-9044-9>
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Simancas Ediciones.

- Drummond, J. J. (2006). Phenomenology: Neither auto- nor hetero- be. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(1-2), 57-74. <https://doi.org/10.1007/s11097-006-9037-8>
- Durkheim, E. (1997). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.
- Duvignaud, J. (2004). “Prefacio” de Halbwachs, M. (1925/2004). *La memoria colectiva*. Prensas de la Universidad de Zaragoza. pp. 7-15.
- Føllesdal, D. (1991). El concepto de Lebenswelt en Husserl. *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, 4, 49-78.
- Glick Schiller, N. y Salazar, N. B. (2013). Regimes of mobility across the globe. *Journal of ethnic and migration studies*, 39(2), 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>
- Gómez, R. (2018). Ni aquí ni allá: Nociones de hogar y sentido de pertenencia en el contexto de la migración. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social “Disertaciones”*, 11(1), 169-194. <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.4897>
- Halbwachs, M. (1925/2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropolos.
- Handlin, O. (1973). *The uprooted: The epic story of the great migrations that made the American people*. University of Pennsylvania Press.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harney, N. D. y Baldassar, L. (2007). Tracking transnationalism: Migrancy and its futures. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(2), 189-198. <https://doi.org/10.1080/13691830601154088>
- Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope*. Edinburgh University Press.
- Heidegger, M. (1925/1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Jacobs, J. M. (2002). *Edge of empire: Postcolonialism and the city*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203430903>
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Le Breton, D. (2006). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Nueva Visión.
- Mayer, P. (1962). Migrancy and the study of africans in towns. *American Anthropologist*, 64(3), 576-592. <https://doi.org/10.1525/aa.1962.64.3.02a00070>
- McCarthy, J. (2007). *Dennett and Ricoeur on the narrative self*. Humanity Books.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad*. Ediciones del Signo.

- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Cidob y UACJ.
- Näre, L. (2013). Migrancy, gender and social class in domestic labour and social care in Italy: An intersectional analysis of demand. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(4), 601-623. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.745238>
- Nora, P. (2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Ediciones Trilce.
- Thompson, D. L. (2000). Phenomenology and heterophenomenology: Husserl and Dennett on reality and science. En D. Ross, A. Brook y D. Thompson (eds.), *Dennett's philosophy: a comprehensive assessment* (pp. 201-218). MIT Press.
- Traverso, E. (2011). *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria política*. Prometeo Libros.
- Trigo, A. (2012). Sobre las diversas maneras del migrar/On the different ways of migrating. *Revista Liminales. Escritos sobre Psicología y Sociedad*, 1(01), 13-30. <https://doi.org/10.54255/lim.vol1.num01.214>
- Sanford, V. (2006). Excavations of the heart: Reflections on Truth, Memory, and Structures of Understanding. En V. Sanford y A. Angel-Ajani (eds), *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy, and Activism* (pp. 19-41). Rutgers University Press.
- Schutz, A. (1982). *Collected papers I. The problem of social reality*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Smith, A. (2004). Migrancy, hybridity, and postcolonial literary studies. En N. Lazarus y L. Neil (eds.), *The Cambridge companion to postcolonial literary studies* (pp. 241-261). Cambridge University Press.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad*. Gedisha.