

76

Fecha de presentación: julio, 2022
Fecha de aceptación: octubre, 2022
Fecha de publicación: diciembre, 2022

SOBRE LOS APORTES EPISTÉMICOS DEL LOGOS DEL MIGRANTE A LOS FINES DE SOSLAYAR NUESTRAS RESTRICCIONES HERMENÉUTICAS

ON THE EPISTEMIC CONTRIBUTIONS OF THE MIGRANT LOGOS SO AS TO CIRCUMVENT OUR HERMENEUTIC RESTRICTIONS

Julio Francisco Villarreal¹
E-mail: jvillarreal@continental.edu.pe
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7158-1736>
¹Universidad Continental. Perú

Cita sugerida (APA, séptima edición)

Villarreal, J. F., (2022). Sobre los aportes epistémicos del logos del migrante a los fines de soslayar nuestras restricciones hermenéuticas. *Revista Universidad y Sociedad*, 14(S6), 747-758.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo principal explicar la dinámica sobre la que descansa, para toda sociedad de acogida, la exclusión epistémica de la voz de los migrantes. Un segundo objetivo del presente artículo provee a demostrar la gravedad de los costos de oportunidad que la mentada marginación comportaría para toda sociedad democrática. La validez hermenéutica de tales objetivos se explicaría en función de que los migrantes se encontrarían en una posición mucho más favorable que la de tal sociedad de acogida a los fines de poder dar cuenta del universo de experiencias, perspectivas y representaciones de la realidad que podrían utilizarse a los fines de desarrollar políticas públicas dirigidas a amparar y promover los derechos de tal grupo. En este sentido, el presente trabajo intentará acreditar la hipótesis de conformidad a la cual las comunidades hegemónicas, en la generalidad de los supuestos, adscriben a una exégesis de la realidad intrínsecamente conservadora y solipsista en relación a la posibilidad de considerar el dictum de la alteridad (en el caso, representada por los migrantes). Por ende, la consideración de la voz de aquellos colectivos consuetudinariamente marginados de toda deliberación pública y representativa supondría un imperativo tanto ética como epistémicamente improrrogable.

Palabras clave: Migrantes, injusticia epistémica, supresión cognitiva, otredad, sociedad de acogida, deliberación democrática.

ABSTRACT

This paper attempts to explain the dynamics on which the epistemic suppression of the migrants' voice rests for the host society. In this sense, we will inquire into the opportunity costs that such suppression would entail for such society. In such a vein, migrants are in a much more favorable position than the host society itself so as to account for the universe of experiences, perspectives and representations of reality that could be used to develop public policies aimed at protecting and promoting the rights of such a group. In this sense, this paper embraces the premise according to which hegemonic communities, in most cases, adhere to an inherently conservative and solipsistic exegesis of reality in relation to the possibility of considering the otherness dictum (in this case, represented by migrants), a reason that explains why the participation of those groups that are customarily marginalized from any debate or public deliberation represents, in itself, an imperative that is not only democratic but also epistemically dire.

Keywords: migrants, epistemic injustice, cognitive suppression, otherness, host society, democratic deliberation.

INTRODUCCIÓN

El estudio relativo a la identidad de los migrantes constituye una materia respecto a la cual, dudosamente, no pueda sostenerse que no exista, actualmente, una extensa producción académica. Sin embargo, tal afirmación no revestiría idéntica validez en tanto se analizará la cuantía de tal producción en relación al estudio de la recepción, por parte de las sociedades de acogida, que el contenido de las representaciones de la realidad que tal identidad supone. El examen de tal materia revestiría aún mayor relevancia heurística en la medida de que se considere el hecho de que, ciertamente, el migrante es, ha sido y posiblemente siga siendo, objeto de severos prejuicios ideológicos en lo relativo al provecho o utilidad social y política que la comunidad de acogida podría obtener al escuchar la voz de un tal grupo.

Ahora bien: dado que en toda empresa cognitiva, como en cualquier otra instancia o estadio de la vida del hombre, todo individuo posee una natural propensión a entender como verosímil un determinado sistema de representación de la realidad en la medida de que éste le resulte tributario a su propia experiencia personal (Harding, 1991), aquellas regularidades culturales que puedan representársenos como ontológicamente distantes o -peor aún- ajenas a esta última, habrán forzosamente de enfrentar una eminente presunción en su contra a la hora de poder meritarse como testimonialmente admisibles. De alguna manera, la relación de causalidad existente entre los mentados valores culturales que una tal experiencia dentro de sí llevase inscrita y la ubicación del sujeto reflexivo en relación a sus posibilidades de escuchar a la otredad podría sugerir que la imputación de cierto valor epistémico a todo sistema de representación de la realidad dependería, al menos para la convicción del primero, de su propia posición frente a la azarosa pluralidad fáctica y axiológica que determinara el contenido de la voz de un tercero. Evidentemente, la suscrita correspondencia evoca la persistente inquietud que se susurra permanentemente en el Menón de Platón (1983): ¿Bajo qué condiciones el conocimiento podría ser entendido como ónticamente trascendente a la mera creencia?

La referencia al pensamiento de Platón no es, ciertamente, fortuita: el ateniense referirá, a lo largo de su obra, que el legado del saber y la experiencia constituyen materias íntimamente dissociadas entre sí. En efecto, según desliza Platón (2006) en los diálogos de *Teeteto*, es plausible que cualquier individuo crea, merced a una determinada sensación, poder conocer una materia determinada cuando, en última instancia, una tal impresión no proveniría sino del artificioso ascendente de sus memorias:

Nos estábamos preguntando, en efecto, si puede darse el caso de que una persona haya aprendido algo y que cuando lo recuerde no lo sepa; cuando demostramos que quien vio, al cerrar sus ojos, recuerda, pero no ve, demostramos que no sabe y que, al mismo tiempo, recuerda. Esto, sin embargo, es imposible; es así como pereció el relato de Protágoras y, a la vez, el tuyo [en este punto Sócrates se refiere al de Teeteto], según el cual saber y sensación son lo mismo. (p. 129-130)

El mentado cisma entre el influjo de la experiencia y la bóveda de adscripciones susceptible de darse en llamar un “saber” verdadero ha dado lugar, a lo largo de la historia, a un legado sugestivamente profundo y tal vez, insondable. Naturalmente que el presente trabajo no provee a practicar una relación heurística de la inmanente complejidad de un tal intrincado decurso. Aun así, aquello que pareciera ser seguro es que, dado todo tiempo y todo lugar, siempre existirá una distribución de competencias epistémicas en virtud de la cual determinados grupos habrán de encontrarse mejor posicionados que terceros otros respecto a la posibilidad de poder representar sus propias experiencias cual la legítima sinonimia de un conocimiento verdadero o, en todo caso, necesario (y, en cuanto tal, merecedor de ser socialmente considerado). Al examen de tales consideraciones en función de la experiencia migrante se abocará el presente trabajo.

DESARROLLO

Podría sugerirse la hipótesis de que la discrecionalidad con la que cuentan las comunidades epistémicas (particularmente aquellas de carácter hegemónico, tal y como se debatirá en lo sucesivo) a los efectos de imponer sus plasmaciones y adscripciones ideológicas, culturales y políticas bajo el manto legitimante de una retórica pretendidamente aséptica representa una condición inmanente en la praxis especulativa humana. En virtud de esta última, merced a una suerte de naturalización de la identidad cultural, un conjunto de valores y regularidades socialmente instituidas terminarían representándose como histórica y políticamente universales. Sin embargo, las razones por las que se manifestaría una tal “naturalización” podrían, incluso, ser más complejas, pero, paradójicamente, más preclaras o evidentes en tanto normativamente explícitas. Refiere la filósofa Sandra Harding (1991):

La búsqueda de fundamentos claros y ciertos [para el conocimiento] ha sido una de las causas últimas de la agenda de filósofos como Platón y Aristóteles, así como también de John Locke, George Berkeley, David Hume, Immanuel Kant, Bertrand Russell, A. J. Ayer y Roderick Chisholm. La razonabilidad de tales agendas se instituyó en función de asumir que únicamente las creencias falsas podían ser explicadas en términos de

causas sociales. Mientras se asumiera que las creencias verdaderas –o, al menos, las creencias que aún no se sabe que son falsas– no tuvieran causas sociales, existiría un margen conceptual en virtud del cual los filósofos convencionales habrían de definir una dinámica de trabajo que no requeriría de los aportes de la historia o de la sociología. La epistemología convencional puede definir un programa de trabajo prescindente de los aportes de la sociología. Pero este programa se manifestará, a fin de cuentas, como intrínsecamente frágil e inconsistente, ya que un conjunto cada vez mayor de sociólogos sostiene que nuestras «mejores creencias» también poseen causas sociales. (p. 165-166)

Es en este punto en el que resulta conducente examinar las adscripciones socio-políticas del migrante en cuanto alteridad. En efecto, al margen del inmanente valor epistémico que tal examen supone, el presente trabajo suscribirá la tesis conforme la cual el permitir el análisis de aquellas perspectivas, demandas y pretensiones migrantes que eran antaño censuradas supondría un necesario presupuesto a los fines de denunciar los privilegios epistémicos de terceros otros paradigmas que, precedentemente, obstaban a la cognoscibilidad de estas últimas. En concreto, ciertos sistemas de representación de la realidad socio-políticamente dominantes podrían revelarse, por sus propios títulos, como ideales a los efectos de poder dar cuenta de los modos en los que opera la exclusión de terceros otros esquemas como el mentado. Ello desde que, al decir de Harding (1991),

la perspectiva inconsciente [prevalente] que afirma la universalidad [de su modo de ver y entender el mundo] es, de hecho, no solo parcial sino también distorsiva en formas que van más allá de su parcialidad. La supuesta perspectiva universal es de hecho local, histórica y subjetiva: solo a los miembros de los grupos hegemónicos se les permite presentar las perspectivas de sus vidas como las únicas legítimas. (p. 273)

En este sentido, la capacidad de observación de todo individuo, en tanto tributario el mismo al *logos* de una determinada comunidad de sentido hegemónica dependería de las propias condiciones estructurales que, en cuanto tales, podrían vedar la condición de posibilidad de examinar terceras otras representaciones, o bien incómodas o bien eminentemente contestatarias a aquellas de un tal sujeto. Un tal proceder, en términos concretos, importaría que

La posición [privilegiada de aquellos que se benefician de la misma...] los aísla del sufrimiento de los oprimidos, [por lo cual] es probable que muchos miembros del grupo dominante se convenzan de los méritos de su propia ideología; o no perciban el sufrimiento de los oprimidos, o crean que tal sufrimiento es libremente

elegido, merecido o inevitable. [Los individuos que se encuentran en una situación epistémicamente privilegiada] experimentan la organización actual de la sociedad como básicamente satisfactoria y, por lo tanto, aceptan la interpretación de la realidad que justifica tal sistema de organización. Encuentran escasos elementos en su vida diaria que entren en conflicto con tal interpretación. (Jaggar, 1983, p. 370)

Tal posición privilegiada, en tanto condiciona o mutila las posibilidades fácticas de que terceras tesis o paradigmas puedan ser heterónomamente examinados importaría, *per se*, la exteriorización de las consecuencias, sobre la alteridad, que un sistema de jerarquías epistémicas cerrado supone. Si bien la mentada consideración puede resultar redundante, en este punto debe puntualizarse en el hecho de que la noción de *episteme* que aquí se articula no se estructuraría como dependiente de una bóveda de representaciones exclusivamente científica o técnica. Por el contrario, tal noción requiere considerar a toda producción cognitiva como tributaria a un determinado conjunto de relaciones culturales e ideológicas de poder. Estas últimas, al incidir sobre la capacidad de un individuo o un grupo para restringir el conjunto de opciones comunicativas disponibles para un tercer colectivo podría obstar a que este último diese cuenta de sus representaciones socio-políticas de la realidad, mutilando la evidencia relevante que tal testimonio, de suyo, supondría.

Es justamente la imposibilidad de poder accederse a tal “evidencia relevante” (como consecuencia de la hegemonía de terceras cosmovisiones en virtud de cuyos títulos se hiciera posible restringir el acceso a la primera) aquello que constituiría el costo de oportunidad que un sistema de jerarquías epistémico verticalista como el mentado supondría. Un tal supuesto se manifestaría en su plenitud en aquellos casos en los cuales la cognoscibilidad de las pretensiones, demandas e identidades del colectivo migrante se viera radicalmente mutilada por una determinada comunidad de acogida. En efecto, en supuestos como el de referencia, el propio sistema axiológico-referencial del migrante podría verse categóricamente desacreditado (Carver, 2019), lo que permitiría, a su vez, que éste fuese reemplazado por un conjunto de relatos tributarios a la construcción de la figura de tal alteridad como intrínsecamente amenazante, peligrosa o, en definitiva, extraña a la que tal sociedad de acogida concibiera para concebirse a si misma.

De este modo, en función de la indiferencia radical relativa al universo referencial del migrante, se operarían ciertas prácticas que segregarían, excluirían y estigmatizarían al mentado grupo en función de consideraciones tan arbitrarias como su origen nacional, raza, etnicidad

o religión. En casos extremos, tales prácticas se articularían como un subsistema de control sobre tal colectividad, subsistema que en tales supuestos sería promovido, directamente, por la propia institucionalidad del Estado (Carver, 2019). En este sentido, la propia regulación del flujo migrante no supondría sino una posibilidad más de la potestad, en cabeza de un tal Leviathan y, por extensión, de la comunidad de destino, de poder reglamentar aspectos tan dispares de la vida y experiencia del migrante como las condiciones de legalidad de su movilidad, ciudadanía, trabajo, etc. Tal y como se explicará en el presente trabajo, tal facultad se filiaría en función del exclusivo dominio de una *hegemónica episteme* que permitiría caracterizar a tal migrante, en cuanto tal, como intrínsecamente deseable o indeseable, provechoso o prescindible, inofensivo o peligroso, etc. Una tal operatoria semiótica aseguraría la “reproducción del sistema del Estado-nación” (Carver, 2019, p. 154) no solo en los confines de la soberanía territorial de este último, sino, merced a la universalización de las prácticas de referencia, “como una realidad global” (Carver, 2019, p. 154), susceptible de ser entendida como la exteriorización de una identidad cultural determinada [cuya propia subjetividad con relación al migrante en cuanto alteridad devendría en] particularmente importante cuando se trata de estudiar hechos que tienen que ver con los círculos intelectuales e instituciones donde se crea y reproduce el conocimiento. (Bartolucci, 2017, p. 16)

En efecto, en la medida de que el Estado y las sociedades de acogida, en tanto corporaciones epistémicas eminentemente verticalistas se representen el *ethos* del migrante de un modo ajeno al cual tal sujeto eventualmente lo estructuraría para sí, no existiría margen alguno para conocer, por parte de los primeros, el sistema de representación de la realidad que este último esbozaría. En un tal sentido, el presente trabajo sostiene que, en cualquier caso, aquello que podría dar cuenta del carácter verdaderamente relevante en términos epistémicos de la voz de los migrantes se explicaría, justamente, en función de las implicancias que tal régimen de marginación, en tanto disvalioso tratamiento hacia la otredad comunitaria y estatalmente instituido, supondría. Sucede que, en definitiva, comprender la operatoria del régimen de referencia permitiría poder advertir, antes que su propia dialéctica y dinámica de funcionamiento, la dimensión de aquello que, en virtud de la segregación de una tal voz, nos privaríamos de conocer.

Sociedades de acogida en tanto comunidades hegemónicas: sobre la marginación epistémica al migrante.

El acto de examinar el proceso en función del cual se produce la mutilación testimonial del migrante supondría

ser una condición de posibilidad a los efectos de denunciar la dialéctica de jerarquización (y eventual posterior marginación y supresión) discursiva que se extiende entre aquellas comunidades epistémicas hegemónicas y aquellas marginadas. Ello desde que el analizar un tal proceder permitiría correr los velos a aquel proceso en virtud del cual, en tanto sociedad, somos pensados por la comunidad y el Estado que creemos pensar (Sayad, 1999). En este sentido, podrían darse, al menos en principio, dos conjuntos de razones en virtud de los cuales identificar como evidencia epistémicamente relevante, en cuanto alteridad, el universo de representaciones del propio migrante:

(i) En primer lugar, el hecho de que la misma fuese ignota o extraña al paradigma socio-político hasta entonces imperante, lo cual parece suponer una consideración lo suficientemente sugerente como para poder predicar que su mero análisis importaría, por sus propios términos, cierto valor epistémico. Tal y como sostiene Bachelard (1976), todo ejercicio reflexivo debe entenderse como la conciencia de un espíritu que se funda trabajando sobre lo desconocido, buscando en lo real aquello que contradice conocimientos anteriores... la experiencia nueva se revela contra la anterior: sin tal acto no puede sostenerse, en verdad, que [la primera] se trate de una experiencia nueva. Mas tal condena a la experiencia anterior nunca es definitiva para un espíritu que sabe dialectizar sus principios, determinar nuevos tipos de evidencias y enriquecer su corpus explicativo sin extender ninguna suerte de privilegio a una heurística natural susceptible de dar cuenta de cualquier tipo de fenómeno. (p. 58)

La posibilidad de “determinar nuevos tipos de evidencias” por un lado, y la de poder “enriquecer” el “corpus explicativo” del conocimiento “sin extender ninguna suerte de privilegio a una heurística natural susceptible de dar cuenta de cualquier tipo de fenómeno”, por el otro, estructuran, entre sí, una relación de estricta causalidad. En efecto, en la medida de que todo sistema cognitivo se constituya en torno a la carencia o interdicción de aquellas restricciones hermenéuticas (verbigracia, los “privilegios” epistémicos) ajenas a su propio *telos*, el dar con tales “nuevos tipos de evidencia” resultará ser un cometido por demás practicable y alcanzable. De este modo, el propio *dictum* de los migrantes podría realizar relevantes aportes a la sociedad de acogida al permitir la cognoscibilidad, por parte de esta última, de las demandas, pretensiones, y, en general, perspectivas políticas que definen a los primeros en tanto actor social.

A contrario sensu, la prevalencia de ciertas “prácticas discursivas de las instituciones dominantes y sus élites” (Van Dijk, 2005, p. 18) dirigidas a tipificar al *logos*

del migrante cual el de una alteridad radical constituirá una limitante hermenéutica a la hora de poder conocer el contenido epistémico que la voz de tal grupo de suyo supone. En este sentido, si “reflexionar sobre la migración supone reflexionar sobre el Estado” (Sayad, 1999, p. 6), la condición de posibilidad de la marginación de un conjunto de testimonios en función de la legitimación de ciertos privilegios cognitivos podría explicar no solo la pacífica aceptación de la excluyente tecnología de ciudadanía (Sayad, 1999) en virtud de la cual el migrante no suele poder ejercer derechos plesbiscitarios sino también, en última instancia, la propia expulsión o deportación del mismo desde el así llamado “pensamiento de Estado” (Sayad, 1999). De este modo, la forzosa mutilación de determinados sistemas de representación de la realidad por parte de un tal apócrifamente imparcial Estado confirmaría, en definitiva, que, al decir de Bourdieu (2013),

las estructuras objetivas son también, y en ese mismo impulso, una exploración de las estructuras cognitivas que los agentes involucran en su conocimiento práctico de los mundos sociales así estructurados: existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social –especialmente en dominantes y dominados dentro de los diferentes campos– y los principios de visión y de división que los agentes les aplican. (p. 13)

En concreto, el hecho de que la mentada exclusión plesbiscitaria o incluso física (deportación mediante) del migrante suponga de modo causalmente inmediato severas dificultades por parte de un tal grupo a los fines de poder objetar el conjunto de regularidades sociales, políticas o económicas que le resultasen a este último intrínsecamente cuestionables demostraría que las sociedades de acogida han históricamente entendido a la evidencia susceptible de ser al proceso democrático aportada por el migrante, lisa y llanamente, como un problema. De este modo, la consuetudinaria correspondencia entre las mentadas estructuras mentales y sociales dirigidas a cercenar toda posibilidad de cognición de tal evidencia relevante explicaría, justamente, la razón de ser de que tales sociedades de acogida no solo no habrían deseado otorgarle al testimonio del migrante un valor epistémicamente inmanente, sino que, peor aún, habrían identificado a un tal testimonio como un vicio, indicio o estigma de una necesariamente punible ilegalidad.

(ii) Dado (i), la segunda razón que da cuenta de la condición de “relevante” de tal “evidencia” habría de explicarse a partir del hecho de que la misma resultaría ser ontológicamente contestataria o –al menos– crítica respecto a la bóveda de relaciones culturales y de poder

epistémica y socio-políticamente instituidas. En efecto, en la medida de que el acto de considerar tal “nueva evidencia” permita denunciar el conjunto de privilegios que previamente hubieran obstado a la cognoscibilidad de las pretensiones, demandas y reivindicaciones de los migrantes, a partir de la evidencia de referencia podría estructurarse el germen de la supresión de las mentadas prebendas.

Una tal evidencia supondría, de este modo, la condición de posibilidad de poder lograrse (participación ciudadana efectiva de los otrora grupos marginados mediante) un mayor grado de legitimidad democrática, brindándosele a la administración de turno razones antaño ignotas a los fines de incorporar determinadas voces y discursos previamente censurados. En el punto no pareciera ser materia difícil o compleja dar con tales razones. Piénsese, verbigracia, en las consideraciones tributarias a la reivindicación del intrínseco valor epistémico que la perspectiva de aquellos consuetudinariamente marginados podría suponer para cualquier sistema político que comulgara con el *telos* (al menos declarativo o aspiracional) de suprimir las diferencias socio-políticas imperantes. Ello desde que, en definitiva, y al margen de su propia composición,

Los grupos oprimidos... adolecen directamente del sistema que los oprime. La omnipresencia, la intensidad y la fidelidad de su sufrimiento conminan constantemente a éstos a darse cuenta de que el orden social imperante es abyecto. Su dolor les proporciona una motivación para descubrir aquello que es objetable, criticar las interpretaciones aceptadas de la realidad y desarrollar formas nuevas y menos distorsionadas de entender el mundo. Estos nuevos sistemas de conceptualización reflejarán los intereses y valores de los grupos oprimidos y, por lo tanto, constituyen una representación de la realidad desde una alternativa al punto de vista dominante. (Jaggar, 1983, p. 370)

Antes de proseguir tal vez resulte conducente realizar, en el punto, una breve consideración. De conformidad a la misma podría sostenerse que el hecho de que ciertos grupos definan una perspectiva del mundo a partir de una (más objetable o, por el contrario, más imparcial) *episteme* socio-política preexistente no debería, al menos intuitivamente, invitar a reconsiderar la necesidad de una reelaboración discursiva y cognitiva de nuestra cosmovisión. Ello desde que una tal regularidad resultaría ser intrínseca a toda producción cognitiva, y en general, de todo acto de representación de la realidad (Bourdieu, 2013), condición incluso predicable para aquellas descripciones del mundo que reivindican, para sí, una naturaleza eminentemente científica (Bourdieu, 2013). Acaece que, en definitiva, y consistentemente con lo precedentemente suscrito por Bourdieu (2013), nuestros saberes

constituyen, en tanto inferencia histórica y culturalmente situada de la praxis técnica, una implicancia forzosa de las regularidades que determinan nuestras adscripciones, legatarias éstas tanto del *logos* técnico científico como del no científico. El mentado se trata del expreso reconocimiento de que aún el pretendidamente más prístino o neutro sistema de representación de la realidad habrá de depender de aquellas condiciones sociales y culturales sobre las que se estructura su alegada virtud, provecho o utilidad epistémica.

Ahora bien: a fin de cuentas, podría sostenerse que el debate que suscitan tales consideraciones es, en cierto sentido, irrelevante o, incluso, inconducente. Es cierto que existe la tentación, tal y como sostiene Sanchez Durá en la introducción a “Los usos de la diversidad” de Geertz (1996):

de saber si es plausible abordar el estudio y la comprensión de las diferencias culturales bajo el supuesto de que nosotros «poseemos un conocimiento que está más allá de la cultura y la moralidad» y aún más, que la «existencia de un conocimiento amoral y transcultural es el hecho de nuestras vidas» (p. 17-18).

Sin embargo, forzoso es reconocerlo, tal supuesto únicamente podría ser imparcialmente concluyente a partir de la puesta en práctica de criterios que, forzosamente, habrían de trascender a ambos vértices hermenéuticos: tanto el propio como el de la otredad.

Vale decir: puede practicarse un relativismo cultural en virtud del cual no pudiesen establecerse esquemas o estándares a partir de los cuales concluir qué tipo de manifestaciones resultarían ser ontológicamente superadoras respecto a terceras otras. Mas tal relativismo no sería susceptible de extenderse a los presupuestos que diversas comunidades de sentido articularían a la hora de evaluar la validez epistémica de sus propias representaciones de la realidad. En efecto, si el desarrollo cognitivo, a diferencia del cultural, forzosamente requiriese de una transacción dialógica con la alteridad (piénsese, por ejemplo, en el falsacionismo de Popper), existiría una relación de inversa proporcionalidad entre la solidez veritativa de un conjunto de postulados para una determinada corporación y la plausibilidad de su examen por parte de terceras otras. Tal relación de inversa proporcionalidad no necesariamente habría de manifestarse, en cuanto tal, en el dominio cultural de referencia. Ello desde que, en definitiva, podría suscribirse la tesis conforme la cual el relativismo epistémico implica el relativismo cultural, mas no al contrario.

En efecto, podría sostenerse, sin inconveniente alguno, que dos pueblos poseen un elevado nivel de desarrollo

cultural (merced a sus plasmaciones artísticas, literarias, musicales, etc.) sin que exista una relación adversarial entre ambos extremos; supuesto insusceptible de predicarse para aquellos casos en los cuales dos o más representaciones de la realidad debieran, bajo un determinado procedimiento reglado, interpelarse mutuamente. Piénsese no solo en el acontecer y desarrollo científico (innecesario es citar aquí, nuevamente, la figura del falsacionismo de Popper), sino también en la adjudicación judicial (para la cual existiría una sola decisión correcta, exclusiva y excluyentemente en relación a terceras otras), o en un debate parlamentario (en el cual un determinado proyecto de ley habrá de imponerse por sobre terceros otros, pudiendo los legisladores cambiar sus ideas y votos en función de su deliberación). En estos supuestos, el examen de las ideas, métodos, hallazgos, perspectivas y procedimientos veritativos de la alteridad en relación a los propios determinaría (positiva o negativamente) la corrección de aquellas adscripciones desde las cuales se partiese en un principio. El fundamento de la democracia radicaría, por lo tanto, en asegurar, por medio de la máxima concurrencia posible de voces al debate, un criterio de imparcialidad determinado que de suyo obstaría a que, dado todo tiempo y todo lugar, dos o más opiniones, tesis o ideologías no pudiesen someterse a un tal ejercicio. Ahora bien: en casos como el presente, en los cuales, bajo la hegemonía de determinados privilegios testimoniales como los mentados, “Lo real no es jamás «lo que podría creerse», sino siempre lo que debería haberse pensado” (Bachelard, 2000, p. 15), todo anhelo de desear justificar epistémicamente la democracia nos arrastraría

muy pronto a la convicción de que hay que plantear el problema del conocimiento en términos de obstáculos. No se trata de considerar los obstáculos externos, como la complejidad o la fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar a la debilidad de los sentidos o del espíritu humano: es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso, es ahí donde discerniremos causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos. (Bachelard, 2000, p. 15)

Es en este punto en el cual resulta conducente volver sobre las epistemologías migrantes. En efecto, aventurarse en toda empresa pretendidamente inquisitiva en la cual las representaciones sociales, políticas e ideológicas de ciertos grupos consuetudinariamente desfavorecidos como el mentado sean discrecionalmente susceptibles de ser acalladas, supondría un oxímoron. Sería justamente la posibilidad de sustraerse a actos de una tal censura

cognitiva como los mentados aquella que, en definitiva, le extendería su validez inmanente a todo ejercicio democrático como presupuesto para el diseño de políticas públicas en mayor medida consensuadas y, consecuentemente, más justas e imparciales.

En efecto, un tal ejercicio, en la medida de que revista ciertas credenciales como la neutralización de los ya mentados “privilegios”, permitiría legitimar un determinado diseño de políticas públicas a partir de la planificación de estas últimas en función del apelar, en palabras de Craig, a aquellas fuentes de información procedimentalmente confiables (Craig, 1990). Tales fuentes de información, sostiene Craig, serían aquellas susceptibles de comunicar saberes de modo no sesgado o parcialmente condicionado por un conjunto de prejuicios, arbitrariedades o aprensiones hacia determinados sujetos o colectivos (Craig, 1990). Evidentemente, la necesidad de dar cuenta de la razón de ser de toda sinonimia entre tales fuentes de información y el *dictum* de los migrantes resultaría, debido a lo ya mentado, redundante.

Previamente a avanzar, tal vez resulte conveniente indagar más profundamente respecto a la consideración conforme la cual la voz de los migrantes supondría ser, en tanto condición de posibilidad para la emergencia de nuevos saberes, inherentemente superadora de aquella que representarían las comunidades epistémicas hegemónicas (en el caso la referencia es, claro está, a la sociedad de acogida). Un tal supuesto se agravaría, a su vez, en función del hecho de que, en la generalidad de los casos, tales comunidades no satisfacerían un presupuesto de contrastación de sus fuentes cognitivas mínimo, al no considerar, siquiera tangencialmente, el conjunto de representaciones de la realidad que abrazarían los migrantes en cuanto alteridad.

En tal orden de ideas, el mentado déficit epistémico permitiría explicar el hecho de que la disvaliosa construcción socialmente hegemónica del *ethos* del migrante en cuanto otredad no haya sido, en la generalidad de los regímenes pretendidamente democráticos, severamente cuestionada por la ciudadanía. En un tal sentido, no resultaría azaroso recordar que, como consecuencia de que el Estado supone ser, antes que una organización burocrática-administrativa, una estructura mental, el propio testimonio del migrante podría tipificarse, para las propias instituciones de éste, como inmanentemente prescindible en tanto réprobo. En efecto, en la medida de que la persona del migrante y no eventualmente una actividad desarrollada por el mismo sea universalmente e *in abstracto* susceptible de ser caracterizada como ilegal, cualquier defensa o alegato que tal sujeto (entendido individual o colectivamente) en relación con la mentada

determinación pudiera articular a su favor, devendría en radicalmente desfavorable o, incluso, contraproducente para sus propios intereses. En efecto, tal y como sostiene Sabarots (2002),

la construcción simbólica de la ilegalidad de los migrantes... conlleva implícita una presunción de culpabilidad del mismo respecto a su propia situación. Adjudicar la categoría de ilegal a los individuos obsta a la posibilidad de discutir la responsabilidad de la administración, ocultando el mecanismo subyacente, donde la víctima de la política migratoria discriminatoria aparece como moralmente responsable de su propia ilegalidad. En síntesis, el adjetivo «ilegal» constituye una atribución, una construcción externa de una identidad social determinada que esencializa a determinado colectivo social, más allá de las diferencias objetivas. El poder político no sólo contribuye a producir la ilegalidad de los inmigrantes, sino que, acto seguido, culpa a éstos del mismo hecho. (p. 104)

Merced a la supresión del contenido testimonial del sistema de representación del migrante en cuanto alteridad, las comunidades de sentido hegemónicas que adoptarían el mentado sesgo social e institucionalmente excluyente apelarían a un decálogo de trato al primero filiado, únicamente, en la nuda invocación de sus propios títulos en cuanto grupo políticamente dominante. Resulta evidente, por lo tanto, que en la medida de que se asuma “que el proceso de la producción y reproducción de conocimiento, opiniones e ideologías se debería definir principalmente en términos de las prácticas discursivas de las instituciones dominantes y sus élites” (Van Dijk, 2005, p. 18), la complicidad óptica entre el Estado y las comunidades socio-políticas hegemónicas al interior de éste (Sayad, 1999) promovería un constructo ideológico inmanente desfavorable al migrante. Resulta así evidente que en la medida de que se cercene la toda condición de posibilidad deliberativa entre la comunidad de destino y la del migrante devendría en imposible cimentar toda práctica epistémica y hermenéutica que permitiese un eventual reconocimiento mutuo entre ambas identidades.

La institucionalización de una tal distancia radical entre ambos colectivos sería aquella que permitiría, justamente, que la mentada construcción disvaliosa de la figura del migrante sea, en cuanto tal, percibida o bien como autoevidente o bien como una inferencia del sentido común. De este modo, una tal caracterización del recién llegado permitiría soslayar ostensiblemente cualquier consideración tributaria al derecho a la autonomía identitaria del mismo en cuanto alteridad. En efecto, el precedentemente mentado cercenamiento dialógico allanaría la posibilidad de que las agencias migratorias de un Estado (ejemplo por antonomasia de las mentadas “instituciones

dominantes” de Van Dijk) arbitrariamente determinasen la condición de indeseables de tales migrantes (Sayad, 1999) por medio de toda suerte de prácticas que, de suyo, llevarían grabada la matriz que tal disvaliosa tipificación supone. Aquí tal proceder no daría lugar únicamente a una construcción semióticamente réproba de la alteridad. Para peor, en la medida de que tal operatoria sea instrumentada por parte de las instituciones socio-políticas dominantes, representadas por un tal Estado (Van Dijk, 2005), se consolidaría, de suyo, la legalidad de la puesta en práctica de toda suerte de controles biométricos, deportaciones e incluso respuestas punitivas en contra de un tal grupo. Cual exteriorización radical de un tal caso podría mencionarse a aquellos

que no tienen medios para encajar en el orden mundial vigente. Estas personas pueden no ser reconocidas, reclamadas y no deseadas por ningún Estado: la referencia es, claro está, a los refugiados y apátridas. Otros, y a menudo tales categorías se superponen, pueden pertenecer a un Estado cuyos migrantes son nominalmente catalogados como «sospechosos», siendo que la posición en el orden mundial de tales Estados es tan dudosa que la autorización de entrada para tales migrantes habitualmente es rechazada. En definitiva, en la frontera, algunos cuerpos generan más desconfianza que otros: el sexo, el género, la edad, la religión, el fenotipo, el nombre, el color y la clase social se entrecruzan para disminuir o aumentar las suspicacias. (Carver, 2019, p. 159)

La construcción de la alteridad como ontológicamente sospechosa se explicaría a partir de la legitimación que las mentadas marcas le otorgarían a una matriz de posiciones ideológicas, las cuales imprimirían un universo de sentido a las propias prácticas excluyentes desarrolladas por parte de las instituciones del Estado. El recurso, por lo tanto, a la marca del “sexo, el género, la edad, la religión” no podría predicarse, en cuanto tal, como fortuito, accidental, o contingente con relación a las necesidades semióticas de un tal Estado. Muy por el contrario, en tanto este último y la comunidad de pertenencia sobre la que tal Leviatán descansa requieran de una narrativa que, de suyo, exteriorice las “luchas de hacer ver y de hacer creer, de hacer conocer y hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social” (Bourdieu, 1982, p. 475), la figura del migrante, en tanto forzoso portador de tales marcas, resultaría imprescindible para tal comunidad y tal Estado.

Acaece que, en la medida de que, tal y como sostuviera Bachelard, nada respecto a tal Estado puede predicarse como espontáneo (Bachelard, 2000), puesto que todo lo relativo al mismo deba entenderse como construido (Bachelard, 2000), aquellos contenidos semánticos

únicamente susceptibles (como ya se mentara) de ser recibidos en lugar de leídos permitirían estructurar el campo referencial del migrante, en cuanto alteridad, a partir del cual poder definir, por oposición y exclusión, la propia subjetividad. El migrante, de este modo, no sería sino un mero recurso simbólico necesario para el desarrollo de un ejercicio dialéctico que, en tanto “construcción de la identidad” de la comunidad hegemónica, forzosamente requeriría de su *ethos* a los fines de operarse “la imposición de percepciones y de categorías de percepción” (Bourdieu, 1982, p. 478) destinadas a segregarlo. Es por ello que el sentido “construido” que la mentada praxis ideológica supone -en tanto provea de suyo a “producir abuso de poder y dominación” (Van Dijk, 1998, p. 130)- únicamente sería susceptible de explicarse en función del provecho semiótico e identitario que el Estado y la propia sociedad de acogida pudiesen obtener del mismo.

A partir de lo suscrito precedentemente, devendría en heurísticamente conducente revisar aquello que pareciera revelarse como una estricta relación de causalidad entre el “provecho susceptible de obtenerse del migrante” y la supresión de este último como sujeto epistémicamente relevante, vale decir, como actor susceptible de brindar representaciones socio-políticas de la realidad que lo constituye pero que, a su vez, lo ignora y segrega. Sucede que, en definitiva, tal y como suscribe Bachelard “La opinión piensa mal; no piensa; [pues] traduce necesidades en conocimientos. Al designar a los objetos por su utilidad, ella se prohíbe el conocerlos” (Bachelard, 2000, p. 16).

Evidentemente, la institucionalización de un trato oficial hacia el migrante, merced al cual tiene lugar la mentada sanción legal de la ilegalidad respecto al mismo requiere, por lo tanto, de un vacío epistémico que justifique, legitimándola, la mentada prerrogativa ideológica en virtud de la cual podría suprimirse, sin necesidad de justificación ulterior, toda posibilidad de inclusión de la identidad de tal alteridad. La comunión entre el contenido de una tal ideología radicalmente totalitaria en tanto chauvinistamente excluyente y las propias prácticas del Estado exteriorizarían, de este modo, la consolidación de un acuerdo perfecto entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas (Bourdieu, 2015).

En este sentido, la posibilidad de denunciar la retórica en función de la cual se opera el efectivo reemplazo del sistema de representación de la realidad del migrante por la arbitraria e injustificada opinión concebida por “una suerte de «comunidad ilusoria» -en expresión de Marx a propósito del Estado- que es la comunidad de pertenencia a una comunidad que se llamará nación o Estado” (Bourdieu, 2015, p. 26), debería interpelarnos a redefinir

nuestras jerarquías y, principalmente, fuentes epistémicas. En otras palabras, en la medida de que se parta de la premisa de que los testimonios a los que socialmente se le otorga valor son, justamente, aquellos que estructuran su prevalencia en función de la supresión del *dictum* de la alteridad, la definición de tales jerarquías y fuentes epistémicas debería partir de la premisa, al decir del propio Rorty, citado por García-Lorente (2012) conforme la cual “El conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad” (p. 179).

Por lo tanto, y en la medida de que se reconozca al tratamiento que consuetudinariamente los migrantes reciben cual una manifestación más del hecho de que

Las estructuras sociales y cognitivas están vinculadas recurrente y estructuralmente y la correspondencia que prevalece entre ellas proporciona uno de los pilares más sólidos de la dominación [... desde que las] clases y otros colectivos sociales antagónicos están continuamente comprometidos en una lucha por imponer la definición de mundo que resulta más congruente con sus intereses particulares (Bourdieu & Wacquant, 2012, p. 39),

debería concluirse que la identidad del migrante habría de examinarse a partir de las propias representaciones que el mismo podría, a su favor, otorgar. De este modo, prescindir de aquellos constructos simbólicos que a este último le sean heteronormativamente impuestos por aquellas comunidades hegemónicas permitiría, justamente, conocer a la alteridad a partir del mentado “uso pragmático de la ideología” en lugar de la ya mentada “semántica de la verdad” (Van Dijk, 1998, p. 130).

Se hace necesario, por lo tanto, una breve recapitulación. Ciertamente, una epistemología contextualista como la de Craig, conforme la cual los saberes, en cuanto tales, “no constituyen un fenómeno universal, sino que se ven delineados y contruidos por medio de conceptos que creamos a los efectos de darle respuesta a ciertas necesidades o bien perseguir ciertos ideales” (Craig, 1990, p. 3) no resultaría ser la más adecuada a los efectos de definir nuestras ya mentadas jerarquías y fuentes epistémicas. Ello desde que, bajo una tal epistemología, el carácter objetivamente conducente en términos cognitivos de atender al *dictum* del migrante en cuanto otredad resultaría irrelevante en la medida de que a una determinada comunidad hegemónica no le resultara necesario o provechoso a un determinado fin escuchar aquello que ésta tuviese para decir. Por lo tanto, nuestras propias adscripciones deberían ser sometidas a un severo examen reflexivo, desde que, en definitiva, aquello que consideramos conducente a los efectos de legitimar nuestras

representaciones de la realidad, independientemente de la validez normativa que a éstas les asignemos, se encontrarían, irremediamente, socio-culturalmente situadas.

Ello desde que, en definitiva, y tal y como sostiene Bloor (1991), incluso si se partiese de la hipótesis de trabajo conforme la cual el “verdadero” conocimiento supondría aquello que las personas consideraran, en cuanto tal, “conocimiento”, vale decir, el universo de creencias que las personas sostienen y perciben con confianza como tal, sería epistémicamente necesario realizar una distinción entre ambas entidades (p. 5). Un tal cisma analítico únicamente podría lograrse, sostiene Bloor (1991), por medio de reservar la palabra “conocimiento” exclusivamente para aquello que se respalda colectivamente, de modo tal de que lo individual y lo idiosincrático solo cuente como mera opinión (p. 5). En el punto, la conclusión o necesaria inferencia a las palabras de Bloor resulta por demás categórica en tanto lógicamente inevitable. Incluso si nos encontráramos fatalmente convencidos de la verosimilitud de nuestras propias intuiciones, ideas y reflexiones, no podría soslayarse la necesidad de articular ciertos estándares o presupuestos hermenéuticos mínimos a la hora de determinar qué conjuntos de proposiciones habrían de resultar intrínsecamente valiosas o, por el contrario, prescindibles en tales términos cognitivos. En efecto, aun cuando Bloor determinara que es plausible bosquejar una fenomenología del “conocimiento” en virtud de una categorización tan ostensiblemente laxa como la precedentemente mentada, el voluntarismo redentista de aquellas fórmulas que estipularan qué entender por este último hallaría, más temprano que tarde, límites normativamente insoslayables.

De hecho, pocos párrafos luego de referir la plausibilidad de tipificar el “conocimiento” en virtud de tal voluntarismo, Bloor (1991) habría de reconocer, en definitiva, que la *praxis* de la propia disciplina (la sociología del conocimiento) en virtud de la cual se elaborara la primera tipología debería, de todos modos, “ser imparcial con respecto a la verdad y la falsedad, la racionalidad o la irracionalidad, el éxito o el fracaso” (p. 7). Resulta ostensible, por ende, que los modos de dictar las condiciones de posibilidad de una heurística taxativamente permisiva a la hora de determinar las fronteras de la verosimilitud de nuestros saberes (como aquellas sobre las que se instituye el propio voluntarismo colectivo al que Bloor refiere) requerirán, en tanto ellas mismas también sean a su vez entendidas como un desarrollo cognitivo (de lo contrario no podría hablarse de una “sociología del conocimiento”), de presupuestos veritativos intersubjetivos mínimos.

En efecto, inclusive si se entendiera al “conocimiento” no en función de una tipología de carácter nominalista o

esencialista en materia conceptualista sino, por el contrario, en términos pragmatistas, en virtud de los cuales se extendiera la posibilidad de la por Bloor mentada discrecionalidad epistémica a una o un conjunto de proposiciones a los efectos de ser entendidas como “saberes” merced a un “respaldo colectivo” en tal sentido, existirían, de todos modos, ciertos presupuestos que serían preexistentes a los términos de un tal acuerdo. El presente trabajo ha acreditado que las condiciones de referencia constituirían el conjunto de normas reguladoras de la producción cognitiva que, en tanto provean a asegurar un estándar de verdad determinado requerirían, tal y como se sostuviera precedentemente, de una normatividad ajena al *dictum* de las comunidades socio-políticas hegemónicas.

Por tanto, tal y como se refiriera repetidamente a lo largo de los acápites precedentes, la propia “imparcialidad” sobre la que Bloor (1991) instituye un conjunto de propiedades inmanentes a toda empresa cognitiva (“la verdad y la falsedad, la racionalidad o la irracionalidad, el éxito o el fracaso”) no puede ser, en cuanto tal, garantizada por las corporaciones de sentido dominantes. En tal inteligencia, a los efectos de la producción de un conjunto de ideas, observaciones o representaciones de la realidad que puedan ser “respalda[da]s colectivamente, dejando que lo individual y lo idiosincrático cuenten como mera creencia” se requeriría de la referida normatividad, la cual permitiría (en virtud de compeler a las comunidades hegemónicas a abandonar el insularismo y conservadurismo hermenéutico que las constituye) poder considerar las razones de la alteridad.

El presente trabajo demostró, por lo tanto, que inclusive de comulgarse con una lectura explícitamente contextualista como aquella que Bloor (1991) o Craig (1990) abrazaran, el considerar el valor epistémicamente intrínseco del sistema de representación de la realidad del migrante en cuanto otredad no solo provee al desarrollo cognitivo de las representaciones socio-políticas de una comunidad de sentido dada de modo más consistente que aquel al cual el insularismo de las comunidades de referencia podría invitar, sino que también permite determinar, a partir de una tal operatoria, una salida lógica a la fundamentación circular del conocimiento de cada una de tales comunidades.

CONCLUSIONES.

En tanto el Estado suponga ser, antes que una organización burocrática-administrativa, una estructura mental, devendría en conducente preguntarse, en tanto tarea de la sociología del conocimiento, cómo entender el hecho de que ciertas adscripciones subjetivas que explican la

supresión epistémica del contenido del sistema de representación de la realidad de los migrantes acaben transformándose en facticidades objetivas que legitimen tal deletéreo, juego de palabras mediante, estado de situación. Evidentemente, en tanto el pensamiento de estado sea susceptible de mutilar cualquier sistema epistémico de representación de la realidad contestatario a su propio *logos*, dado el tamaño ascendente que la retórica estatal de suyo supone, podría resultar heurísticamente complejo, sino impracticable, determinar bajo qué práctica semiótica podría asignársele la condición de relevante al testimonio de aquellas voces por tal Leviatan consuetudinariamente mutiladas o censuradas.

A la luz de tal consideración el presente trabajo intentó explicar la dinámica sobre la que descansa, para toda sociedad de acogida, la exclusión epistémica de la voz de los migrantes. En un tal sentido, en este artículo se debatió *in extenso* sobre la tesis conforme la cual la supresión de la voz del colectivo migrante revestiría un carácter paradigmático a los efectos de poder dar cuenta de las preferencias y privilegios hermenéuticos que perviven en el seno de tales sociedades, las cuales incluso ignorarían los pervasivos efectos de tales hábitos sobre la identidad de la otredad.

En este sentido, a los efectos de que el sujeto cognoscente situado en una posición dominante sea susceptible de apelar a los recursos epistémicos desarrollados a partir de las experiencias de aquellos individuos marginados, aquí se sugirió que debería evitarse cualquier recurso a una mera etnografía o estudio mediado del sistema de representación de los migrantes. Por el contrario, y a un tal fin, debería adoptarse una praxeología que le permita a estos últimos poder exponer, sin intermediación alguna, su propia cosmovisión política y cultural. En tal inteligencia, podría concluirse que, en última instancia, y trascendentemente a toda eventual volición del mentado sujeto cognoscente, la posibilidad de denunciar la bóveda de significaciones inherentes a toda lectura hegemónica de la realidad requeriría de escuchar, incondicionalmente, a la otredad. Es por ello que es razonable concluir que la propia potencialidad ideológica que los movimientos de liberación social llevarían inscrita en sus propias reivindicaciones permitiría poder cuestionar (en tanto históricamente contestatarios al universo de lo socio-políticamente instituido) aquella hermenéutica de la realidad jerárquica y conservadora a la que, como se mentara, tanto el Estado como las propias sociedades de acogida habitualmente suscriben.

En efecto, el análisis de las demandas de los migrantes, en tanto movimientos de liberación social que encarnan las pretensiones de tales comunidades históricamente

ignoradas permite reconsiderar cuáles habrían de ser aquellas limitaciones cognitivas inherentes a las tecnologías semióticas a las que apelamos para determinar la construcción de nuestro universo de significaciones socio-políticas. En este sentido, el desarrollo de las mentadas tecnologías semióticas debe entenderse como un producto de la propia dialéctica que funcionalmente habría de explicarlas en tanto recurso de legitimación ideológica de aquellos grupos que, al articularlas, cercenarían el *dictum* de terceros otros. Ello desde que lo epistémicamente abyecto del ejercicio de tales tecnologías no pareciera ser, únicamente, el conjunto de operaciones discursivas que éstas habilitan (tributarias a cercenar la cognoscibilidad de los sistemas de representación de la realidad de la alteridad de grupos como los migrantes), sino lo intrincadamente complejo y normativamente oneroso que resultaría poder sustraerse del influjo simbólico al que las mismas conducen.

Por otro lado, en tanto tales tecnologías semióticas se desarrollen a partir de la expresión jurídica de prácticas ontológicamente excluyentes como la propia noción de ciudadanía que se impone en detrimento de los migrantes (al negárseles a éstos un tal derecho) desde el pensamiento de estado, cuestionar el hecho de que estos últimos, en tanto alteridad, sean socio-políticamente marginados permitiría poder objetar la propia dialéctica y legitimación de las mentadas instituciones de tal Leviathán. De no poder cuestionarse la propia normatividad de tal Estado por fuera de su propio campo ideológico de significación, la mentada empresa resultaría evidentemente impracticable desde que este último perpetuaría su propia dialéctica y hermenéutica en función de la naturalización de sus propios y arbitrarios presupuestos históricos.

Deviene en evidente, por lo tanto, cuán heurísticamente riesgoso puede resultar abrazar acríticamente instituciones como tal “ciudadanía” a la hora de legitimar la cercenación del contenido epistémico de las identidades del migrante. Ello desde que, si se adoptara una tal pragmática a los efectos de explicar la radicalmente discrecional potestad del Estado y, por extensión, de las propias comunidades hegemónicas al interior del mismo a la hora de clasificar, recibir o expulsar al migrante, devendría en semióticamente imposible poder escapar del conjunto de representaciones que perviven al interior del modelo mental por demás monóticamente autoritario del espíritu de la época por un tal Estado personificado.

Es justamente el hecho de que el Estado-nación sea aquel que represente las matrices “locales” de experiencia la razón que da cuenta y explica el hecho de que, en definitiva, las propias demandas y pretensiones de los migrantes, en tanto contestatarios a lo ya instituido, resulten

ser aquellas que provean al mayor desarrollo epistémico del conjunto de representaciones social y políticamente reconocidas. En efecto, y tal y como se mentará, los migrantes, en cuanto grupo, adscriben a una lectura del mundo no hegemónicamente condicionada por los patrones ideológicos prevalentes. Es por ello que la heurística solidaria a la premisa de que los migrantes constituyen un insoslayable presupuesto para el mentado desarrollo cognitivo permite dar razones metodológicas para interpelar ciertas estructuras de representación de la realidad hegemónicamente anquilosadas en todas y cada una de nuestras sociedades de acogida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- Bachelard, G. (1976). *La Philosophie du Non*. PUF.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI Editores.
- Bartolucci, J. (2017). La ciencia como problema sociológico. *Sociológica (México)*, 32(92), 9-40.
- Bloor, D. (1991). *Knowledge and social imagery*. University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2013). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (1982). La identidad como representación. En G. Giménez (Comp.). *La teoría y el análisis de la cultura*. (pp. 474-479). Sep/Universidad de Guadalajara/Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, A. C.
- Bourdieu, P. (2013). *La nobleza de Estado*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2015). *Sobre el Estado. Cursos en el College de France (1989-1992)*. Anagrama.
- Carver, N. (2019). The silent backdrop: Colonial anxiety at the border. *Journal of Historical Sociology*, 32(2), 154-172. <https://doi.org/10.1111/johs.12238>
- Craig, E. (1990). *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford University Press.
- Craig, E. (1990). *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford University Press.
- García-Lorente, J. A. (2012). ¿Es consistente la concepción rortyana del conocimiento?, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 55, 171-185. <https://doi.org/10.15581/006.50.1.23-52>

- García-Lorente, J. A. (2012). ¿Es consistente la concepción rortyana del conocimiento?, *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 55, 171-185.
- Geertz, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Paidós.
- Harding, S. (1991). *Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- Harding, S. (1991). *Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- Jaggar, A. M. (1983). *Feminist politics and human nature*. Rowman & Littlefield.
- Platón (1983). *Menón*. Gredos
- Platón (2006). *Teeteto*. Losada.
- Sabarots, H. R. (2002). La construcción de estereotipos en base a inmigrantes «legales» e «ilegales» en Argentina, *Intersecciones en antropología*, 3, 97-108.
- Sayad, A. (1999). Immigration et "pensée d'État", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 129, 5-14. <https://doi.org/10.3406/arss.1999.3299>
- Van Dijk, T. A. (1998). *Ideology: A multidisciplinary approach*. SAGE.
- Van Dijk, T. A. (2005). Ideología y análisis del discurso, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(29), 9-36.