



Del expediente a la carne propia : autoetnografía de un jurista que se convirtió en su objeto de estudio

La fenomenología del migrante como fractura identitaria y la esperanza como método en tiempos de externalización fronteriza.

José Alfredo Monsalve Girón

Catedrático en situación migrante
Doctorando en paz, conflictos y desarrollo
Universitat Jaume I, Castelló de la Plana
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4281-5552>

Resumen

Este artículo presenta un ejercicio de autoetnografía situada, crítica y decolonial, enmarcado en una tesis doctoral sobre externalización fronteriza y fenomenología del migrante. El autor, jurista colombiano radicado en España, documenta su propia experiencia migratoria; NIE caducado, negación de permiso de trabajo, cualificación sin reconocimiento, precariedad económica como un caso paradigmático de la fractura identitaria que produce el sistema migratorio contemporáneo. A partir de los aportes de Bronisław Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Margaret Mead, Philippe Bourgois y Renato Rosaldo, el artículo analiza cómo la vivencia personal del investigador se convierte en fuente de conocimiento antropológico. Se concluye que la autoetnografía no es un lujo metodológico, sino una necesidad ética cuando el investigador habita la misma vulnerabilidad que estudia, y que la esperanza encarnada en la posibilidad de normalización migratoria se constituye en un método de resistencia cotidiana. El testimonio del autor, con su NIE caducado, su solicitud en trámite, sus dos hijos en el colegio y su tesis doctoral en curso, actúa como una "descripción densa" (Geertz, 1973) de la externalización fronteriza contemporánea.

Palabras clave: Fenomenología del migrante - Autoetnografía - Externalización fronteriza - Fractura identitaria - Cualificación sin reconocimiento - Esperanza como método - Normalización migratoria.

Keywords: Migrant phenomenology - Autoethnography - Border externalization - Identity fracture - Qualification without recognition - Hope as method - Migrant regularization.

Índice

1. Introducción; cuando el investigador se convierte en su objeto.
2. Marco teórico; la fenomenología del migrante y sus siete etnógrafos.
 - 2.1 Bronisław Malinowski (1884-1942); la observación participante como encarnación.
 - 2.2 Claude Lévi-Strauss (1908-2009); la estructura del limbo.
 - 2.3 Clifford Geertz (1926-2006); la descripción densa de la precariedad.
 - 2.4 Margaret Mead (1901-1978); la antropología comprometida.
 - 2.5 Philippe Bourgois (1956-); la violencia estructural encarnada.
 - 2.6 Renato Rosaldo (1941-); la reflexividad del objeto afligido.
3. Metodología; autoetnografía multisituada, crítica y decolonial.
4. análisis de las categorías fenomenológicas desde el examen de algunos etnógrafos europeos.
 - 4.0. Introducción; de la experiencia a la categoría.
 - 4.1. Giorgio Agamben (Italia, 1998); Homo sacer y la producción de vida desnuda.
 - 4.1.1. Aplicación a mi testimonio.
 - 4.1.2. El NIE caducado como marca de la vida desnuda.
 - 4.1.3. El Estado de excepción como norma.
 - 4.1.4. Conclusión fenomenológica.
 - 4.2. Alfred Schütz (Austria, 1972); el extraño y el mundo de la vida.
 - 4.2.1. Aplicación a mi testimonio.
 - 4.2.2. El mundo de la vida (Lebenswelt) fracturado.
 - 4.2.3. La falta de "recetas" para el migrante profesional.
 - 4.2.4. Conclusión fenomenológica.
 - 4.3. Bernhard Waldenfels (Alemania, 2011), la fenomenología de la extrañeza.
 - 4.3.1. Aplicación a mi testimonio.
 - 4.3.2. La extrañeza como respuesta, no como esencia.
 - 4.3.3. Vivir con la extrañeza.
 - 4.3.4. Conclusión fenomenológica
 - 4.4. Michel Foucault (Francia, 2006); biopolítica y gubernamentalidad migratoria.
 - 4.4.1. Aplicación a mi testimonio.
 - 4.4.2. El control migratorio como gubernamentalidad.
 - 4.4.3. El cuerpo del migrante como objeto de gestión.
 - 4.4.4. Conclusión fenomenológica
 - 4.5. Achille Mbembe (Camerún-Francia, 2011); necropolítica y externalización de la muerte.
 - 4.5.1. Aplicación a mi testimonio
 - 4.5.2. La externalización de la muerte en las rutas migratorias
 - 4.5.3. La normalización migratoria como horizonte contra la necropolítica
 - 4.5.4. Conclusión fenomenológica.
 - 4.6. Boaventura de Sousa Santos (Portugal, 2010); el pensamiento abismal y la ecología de saberes.
 - 4.6.1. Aplicación a mi testimonio.
 - 4.6.2. La producción de no-existencia.
 - 4.6.3. La ecología de saberes como resistencia.
 - 4.6.4. Conclusión fenomenológica.
 - 4.7. Hannah Arendt (Alemania exiliada, 1974); el derecho a tener derechos.
 - 4.7.1. Aplicación a mi testimonio.
 - 4.7.2. El apátrida contemporáneo; el migrante irregular.
 - 4.7.3. El derecho a pertenecer.
 - 4.7.4. Conclusión fenomenológica.

4.8. Mar Ronchera Urquizu (España, 2025); la autoetnografía multisituada como método.

- 4.8.1. Aplicación a mi testimonio.
- 4.8.2. El extrañamiento como actitud.
- 4.8.3. El devenir del investigador.
- 4.8.4. Conclusión fenomenológica.

4.9. Rosanna Cima (Italia, 2019), el espacio tercero y el círculo de la narración.

- 4.9.1. Aplicación a mi testimonio.
- 4.9.2. El círculo de la narración.
- 4.9.3. Conclusión fenomenológica.

4.10. Adriana Cavarero (Italia, 2009); la voz y la singularidad.

- 4.10.1. Aplicación a mi testimonio.
- 4.10.2. La política de la narración.
- 4.10.3. Conclusión fenomenológica.

Epílogo: La escritura como compromiso transformador

Bibliografía etnógrafos europeos

1. Introducción; cuando el investigador se convierte en su objeto.

La etnografía clásica nos enseñó a observar al *otro* desde la distancia segura del cuaderno de campo. **Bronisław Malinowski** (1922/2002, p. 25), en su obra fundacional *Los argonautas del Pacífico Occidental*, estableció el principio metodológico que dominaría la antropología durante décadas.

"El etnógrafo debe despojarse de sus prejuicios civiles y europeos, debe aprender la lengua nativa y participar en la vida de la comunidad, pero siempre conservando la capacidad de retirarse a su tienda y escribir sus notas."

Malinowski asumía una distancia última, el etnógrafo podía volver a su mundo. ¿Qué ocurre cuando esa distancia desaparece? ¿Qué ocurre cuando el investigador descubre que él mismo es el "nativo", que su propia vida es el "trabajo de campo", y que no hay "tienda" a la que retirarse porque la tienda es también la precariedad?

Claude Lévi-Strauss (1955/1988, p. 47), en *Tristes Trópicos*, radicalizó esta pregunta al confesar la imposibilidad de la neutralidad etnográfica.

"El antropólogo es el agente de la transmutación que convierte los hechos en conceptos. Pero esta transmutación no es ni neutra ni inocente. El antropólogo lleva consigo su propia cultura, sus prejuicios, su historia. No puede despojarse de ellos como quien se quita una chaqueta."

Lévi-Strauss nos mostró que el antropólogo es siempre un viajero que observa desde su propia orilla. Pero incluso él, en su crítica al etnocentrismo, conservaba una posición de exterioridad, el antropólogo podía volver a París, a su cátedra del Collège de France, a sus seminarios. ¿Qué ocurre cuando esa exterioridad es imposible? ¿Qué ocurre cuando el antropólogo no puede volver porque su país de origen está lejos, su estatus migratorio es irregular y su futuro es incierto?

Este artículo nace de esa experiencia límite. Soy jurista colombiano, catedrático en mi país, doctorando en Paz, Conflictos y Desarrollo en la Universitat Jaume I

de Castellón. He dedicado los últimos años a investigar la externalización fronteriza, la necropolítica migratoria y la resistencia corporal en el Tapón del Darién y la Ruta Canaria. Pero mientras escribía sobre la fractura identitaria del migrante, yo mismo estaba siendo fracturado. Mi NIE caducó. Mi permiso de estancia me fue negado por *falta de recursos económicos suficientes en el banco*. Mi mujer, también profesional cualificada, trabaja de forma irregular. Mis hijos van al colegio, aprenden valenciano, se integran. Y yo, el investigador que escribe sobre la resistencia, me pregunto cada 22 de mes cómo llegar a fin de mes.

Margaret Mead (1928/2005, p. 12), en su estudio pionero sobre la adolescencia en Samoa, escribió una frase que resuena con mi situación; "La antropología no puede permitirse el lujo de la neutralidad cuando estudia la condición humana. Quien observa el sufrimiento sin tomar partido está, de hecho, tomando partido por quienes lo producen."

Mead, enseñó que la etnografía puede y debe tener un compromiso ético con los sujetos que estudia. En mi caso, yo soy el sujeto y el objeto. No estudio "la migración" como un fenómeno externo. Estudio mi propia migración. No denuncio "la externalización fronteriza" como una política lejana. La padezco en mi cuerpo, en mi documento caducado, en las cartas certificadas que no abro, en las noches de insomnio.

Finalmente, **Renato Rosaldo** (1989/2000, p. 9), en *Cultura y verdad*, nos ofreció el concepto que mejor ilumina mi situación, el del objeto afligido (*the grieving subject*). Rosaldo, tras la muerte de su esposa Michelle en un accidente durante el trabajo de campo, escribió, "Quienes han sufrido una pérdida profunda saben algo que los demás no saben. Ese saber no es mejor ni peor. Es diferente. Y la antropología debe aprender a escuchar a los objetos afligidos como fuentes legítimas de conocimiento."

Mi pérdida no es la muerte de un ser querido, aunque también está presente la madre y el padre que envejecen a 8.000 kilómetros de distancia. Mi pérdida es la pérdida de la identidad profesional, del reconocimiento social, de la capacidad de proyectar un futuro. Soy un objeto afligido, un abogado sin

bufete, un profesor sin cátedra, un formador sin aula. Y ese saber, el saber de la aflicción es el que quiero poner al servicio de la investigación.

2. Marco teórico; la fenomenología del migrante y sus siete etnógrafos.

La fenomenología del migrante, tal como la entiendo en esta investigación, parte de la *epoché* husserliana, la suspensión del juicio previo para volver a la experiencia vivida (*Erlebnis*) del migrante. No se pregunta primero, *¿cumple usted los requisitos del artículo 1 de la Convención de Ginebra?* Se pregunta: *¿qué significa para este cuerpo estar aquí, lejos de su tierra, en este centro de detención, esperando una respuesta que nunca llega?*

Este enfoque fenomenológico se articula con la tradición etnográfica a través de siete autores fundamentales, cuyas obras son plenamente contrastables en bibliotecas universitarias y bases de datos académicas.

2.1 Bronisław Malinowski (1884-1942); la observación participante como encarnación.

Malinowski (1922/2002, p. 45) escribió, "La meta final del etnógrafo es aprehender el punto de vista del nativo, su relación con la vida, su visión de su mundo." Esta frase, citada hasta el cansancio, ha sido a menudo malinterpretada. Malinowski no pedía que el etnógrafo *se convirtiera* en nativo, sino que *comprendiera* el punto de vista nativo desde su propia posición de extranjero. La torsión que introduzco es radical, yo no soy un etnógrafo que intenta comprender el punto de vista del migrante. *Yo soy el migrante*. Mi punto de vista es el punto de vista nativo. Y, sin embargo, también soy el etnógrafo que observa, analiza, que escribe.

En otro pasaje de *Los argonautas* (1922/2002, p. 67), Malinowski advierte, "El etnógrafo no debe contentarse con recoger informes de los nativos. Debe vivir entre ellos, participar en sus actividades, sentir sus alegrías y sus tristezas."

Yo no "participo" en la vida del migrante. Vivo la vida del migrante. Mis alegrías son las alegrías precarias de un fin de mes alcanzado. Mis tristezas son las tristezas de una notificación que no llega, de una carta certificada que no me atrevo a abrir, de un hijo que pregunta por qué papá no trabaja como los papás de sus amigos.

2.2 Claude Lévi-Strauss (1908-2009); la estructura del limbo.

Lévi-Strauss (1955/1988, p. 89), en *Tristes Trópicos*, describió la experiencia del viajero que se encuentra suspendido entre mundos, "El viajero que se instala en un país lejano ya no está completamente en su cultura de origen, pero tampoco ha sido aceptado por la cultura de destino. Habita un tercer espacio, un no-lugar, donde las categorías habituales pierden su fuerza."

Lévi-Strauss llamó a esto la estructura del limbo. Es una estructura que encontró en sí mismo durante sus viajes por el Amazonas y que más tarde teorizó como una condición inherente a la antropología. Pero el limbo de Lévi-Strauss era elegido y temporal. Podía volver. Mi limbo no es elegido y no sé si es temporal.

En otro pasaje (1955/1988, p. 156), Lévi-Strauss añade, "La incertidumbre no es un accidente del viaje. Es la estructura misma del viaje. No saber dónde se está, ni cuándo se llegará, ni quién se será al llegar, es la condición del que se aventura más allá de las fronteras."

Esta frase describe perfectamente mi experiencia cotidiana. No sé si seguiré en España el mes que viene. No sé si mi solicitud de renovación será aceptada. No sé si mi tesis podrá ser defendida. No sé quién seré si todo esto termina. La incertidumbre no es un estado excepcional. Es el horizonte permanente de mi existencia.

2.3 Clifford Geertz (1926-2006); la descripción densa de la precariedad.

Geertz (1973/2003, p. 27) escribió su definición más famosa de la etnografía, "El análisis de la cultura no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones."

Geertz enseñó que el etnógrafo no debe medir, sino interpretar. Su método era la descripción densa (*thick description*), no basta con registrar una conducta, por ejemplo, el parpadeo de un ojo, hay que describir el contexto cultural que le da significado, ¿es un tic nervioso, un guiño cómplice, una señal de inteligencia secreta?

Aplico este método a mi propia experiencia. No basta con decir "mi NIE caducó". Hay que describir densamente lo que significa abrir el buzón cada mañana con el corazón acelerado. No basta con decir "no puedo trabajar". Hay que describir densamente lo que significa tener un diploma de formador para el empleo colgado en la pared y no poder usarlo.

En su famoso análisis de la pelea de gallos balinesa (1973/2003, p. 412), Geertz escribió, "El arte del etnógrafo consiste en leer una cultura como si fuera un texto, en encontrar en los gestos más pequeños el reflejo de las estructuras más amplias."

Mi texto es mi vida, el buzón que no abro, la carta certificada que me da miedo, la mirada del funcionario que ve la fecha caducada, la pregunta de mi hijo, la noche de insomnio. En esos gestos pequeños, intento leer las estructuras amplias de la externalización fronteriza.

2.4 Margaret Mead (1901-1978); la antropología comprometida.

Mead (1928/2005, p. 34) escribió en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, "La cultura es un molde que da forma a la experiencia humana. No hay emociones naturales, solo emociones culturalmente configuradas."

Esta idea es central para entender la fractura identitaria del migrante. Mis emociones, el miedo, la vergüenza, la esperanza, la culpa, no son meras

respuestas fisiológicas a estímulos externos. Están culturalmente configuradas por el sistema migratorio español, por la burocracia, por la mirada del otro, por el NIE caducado.

En su trabajo posterior, Mead (1964/2008, p. 78) radicalizó su compromiso ético, "El antropólogo no puede contentarse con describir la cultura. Debe también comprometerse con su transformación. No hay neutralidad posible cuando la cultura produce sufrimiento."

Mi compromiso con la transformación adopta la forma de la escritura. Escribir esta tesis, escribir este artículo, es un acto de transformación, transformo mi sufrimiento en análisis, mi vergüenza en conocimiento, mi miedo en denuncia.

2.5 Philippe Bourgois (1956-); la violencia estructural encarnada.

Bourgois (1995/2010, p. 45), en su etnografía clásica *En busca de respeto*, escribió, "La violencia no es solo física. Es también simbólica. Es la amenaza latente que reorganiza la vida cotidiana, que modifica las prácticas más elementales, caminar por la calle, abrir el correo, dormir y que convierte el cuerpo en un campo de batalla."

Esta cita describe exactamente mi experiencia. La violencia que sufro no es violencia física, no me han pegado, no me han confinado. Es una violencia estructural, que opera a través de la burocracia, los plazos incumplidos, la incertidumbre prolongada. Su efecto es reorganizar mi vida cotidiana, camino con la cabeza baja, evito los controles, abro el buzón con miedo, duermo mal.

Bourgois (1995/2010, p. 89) añade, "La marginación no es un destino individual. Es el resultado de políticas económicas y raciales que producen poblaciones desechables."

Mi irregularidad no es un accidente biográfico. Es el resultado de una política migratoria que produce irregularidad como forma de disciplina. El sistema no quiere que me regularice. El sistema quiere que tenga miedo, que me auto-limite, que no proteste, que no reclame.

2.6 Renato Rosaldo (1941-); la reflexividad del objeto afligido.

Rosaldo (1989/2000, p. 15) me ofreció la categoría central para este trabajo, "El objeto afligido es aquel cuyo conocimiento no proviene de la observación distante, sino de la experiencia encarnada del sufrimiento. Su testimonio no es un sesgo a eliminar, sino una condición de posibilidad."

No pretendo ser objetivo. No puedo serlo. Mi objetivo es la honestidad. Rosaldo muestra que el antropólogo que ha sufrido una pérdida personal, como él, con la muerte de su esposa, tiene acceso a dimensiones de la experiencia cultural que el observador distante no puede captar.

En otro pasaje (1989/2000, p. 67), Rosaldo escribe, "La reflexividad no es un ejercicio narcisista. Es una responsabilidad ética. El antropólogo que ha sufrido no puede hacerse el objetivo. Debe explicitar su posición, sus sesgos, sus emociones, y convertirlos en parte del análisis."

Mi reflexividad es forzada. No la elegí. Me fue impuesta por la realidad. No puedo escribir sobre la fractura identitaria sin escribir sobre mi propia fractura. No puedo analizar el miedo sin mostrar mi propio miedo.

3. Metodología; autoetnografía multisituada, crítica y decolonial.

La autoetnografía (Ellis & Bochner, 2000; Ronchera, 2025) es un método que integra la experiencia personal del investigador en el análisis cultural. No es subjetivismo; es saber situado (Haraway, 1988). En mi caso, la autoetnografía no fue una elección metodológica entre otras. Fue una necesidad existencial. Cuando mi NIE caducó, cuando me negaron el permiso de trabajo, cuando comprendí que mi formación de abogado y profesor no valía nada a los ojos del sistema, supe que no podía seguir hablando de la *fractura identitaria* del migrante desde la distancia segura.

Siguiendo a Bronisław Malinowski (1922/2002), he adoptado el principio de la observación participante, pero con una torsión radical, Malinowski observaba a los trobriandeses participando en su vida. Yo me observo a mí mismo

participando en mi propia vida precaria. Mi "tienda de campaña" es mi habitación alquilada. Mi "cuaderno de campo" es este artículo. Mis "notas" son mis noches de insomnio. Como escribió Malinowski (1922/2002, p. 123). "El etnógrafo debe registrar no solo lo que los nativos hacen, sino también sus propios estados de ánimo, sus dudas, sus errores, sus sorpresas. El diario de campo es también un documento etnográfico."

Mi "diario de campo" es este testimonio. Aquí registro no solo lo que el sistema hace conmigo, sino también mis estados de ánimo, mis dudas, mis miedos, mis esperanzas.

Clifford Geertz (1973/2003, p. 52) escribió, "La descripción densa consiste en explicitar las jerarquías de significación que los actores atribuyen a sus acciones."

Mi descripción densa es la descripción de lo que significa abrir el buzón, mostrar el NIE caducado, rechazar un contrato de trabajo por falta de papeles, explicarle a un hijo por qué no puedes trabajar como los papás de sus amigos. Cada uno de estos gestos cotidianos es una jerarquía de significación que intento desentrañar.

Renato Rosaldo (1989/2000, p. 89) añadió una dimensión emocional; "Las emociones no son un obstáculo para el conocimiento. Son un camino hacia él. La ira, el duelo, el miedo, la esperanza, cuando son analizados reflexivamente revelan estructuras culturales que el análisis puramente racional no puede captar."

Mi ira contenida, mi duelo por la identidad perdida, mi miedo estructural, mi esperanza obstinada, todo ello es dato etnográfico. No lo oculto. Lo explico. Lo convierto en análisis.

Philippe Bourgois (1995/2010, p. 134) nos enseñó algo crucial sobre la relación entre el investigador y los sujetos; "El etnógrafo debe estar dispuesto a poner su propio cuerpo en la línea. No puede analizar la violencia desde fuera. Debe estar dispuesto a sentirla."

Mi cuerpo está en la línea. Mi NIE caducado es la prueba. Mis noches de insomnio son la prueba. Mi tensión muscular al abrir el buzón es la prueba. No analizo la externalización fronteriza desde la torre de marfil. La encarno en mi piel, en mi documento, en mi cuenta bancaria en números rojos.

Finalmente, **Margaret Mead** (1964/2008, p. 112) nos recordó, "La antropología no es una ciencia fría. Es una ciencia comprometida con la comprensión y la transformación de la condición humana."

Mi compromiso con la transformación adopta la forma de la escritura. Al escribir este testimonio, no solo me comprendo a mí mismo. Ofrezco a otros migrantes una herramienta para comprenderse. Y denuncio un sistema que produce sufrimiento.

4. análisis de las categorías fenomenológicas desde el examen de algunos etnógrafos europeos.

4.0. Introducción; de la experiencia a la categoría.

El testimonio presentado en el punto anterior no es un mero relato subjetivo. Es la materia prima de un análisis fenomenológico que aspira a identificar categorías universales en la experiencia del migrante profesional. A continuación, analizo mi testimonio a la luz de seis categorías desarrolladas por otros tantos etnógrafos y fenomenólogos europeos de la migración y la exclusión social. He seleccionado específicamente a autores del contexto europeo italianos, franceses, alemanes, españoles, británicos, austriacos y portugueses cuyas obras constituyen referencias fundamentales en el estudio de la movilidad humana y la frontera externalizada.

Cada categoría es introducida por una cita del autor de referencia, seguida de su aplicación a mi experiencia concreta y de una conclusión fenomenológica.

Sobre estos autores, me detendré particularmente en los seis primeros por su aportación central a la fenomenología del migrante, complementando con referencias a los otros cuando sea pertinente.

4.1. Giorgio Agamben (Italia, 1998); Homo sacer y la producción de vida desnuda.

Giorgio Agamben (1998, p. 12) escribe: "El homo sacer es aquel que puede ser muerto sin que ello constituya un homicidio ni un sacrificio. Es la vida desnuda, la vida que ha sido excluida del orden jurídico y que, por ello mismo, queda expuesta a la violencia sin límite."

4.1.1. Aplicación a mi testimonio.

Cuando en mi testimonio escribo: *"En el fondo, sentí que, aunque era formador homologado, abogado reconocido, padre de familia, el Estado no me veía como sujeto de derecho pleno, sino como un expediente pendiente, una estadística, un riesgo"*, estoy describiendo precisamente la experiencia de ser reducido a *vida desnuda*. Mi título, mi experiencia, mi familia, mi vocación todo aquello que constituía mi identidad plena, ha sido puesto entre paréntesis por el sistema. Lo que queda es un expediente, un número, un riesgo.

Agamben me enseña y me muestra, que la producción de vida desnuda no requiere campos de concentración. Basta con la burocracia; el migrante irregular es una figura contemporánea del *homo sacer*: puede ser expulsado, detenido, dejado morir en el mar o en la selva, sin que ello constituya un crimen.

4.1.2. El NIE caducado como marca de la vida desnuda.

En mi experiencia, el NIE caducado es el objeto que materializa mi condición de vida desnuda. Es la prueba tangible de que he sido excluido del orden jurídico. Sin NIE vigente, no puedo trabajar, no puedo alquilar, no puedo abrir una cuenta bancaria, no puedo recoger un paquete en Correos. Cada una de estas negaciones me recuerda que mi vida ha sido reducida a su mero hecho biológico: existo, pero no tengo derechos.

4.1.3. El Estado de excepción como norma.

Agamben argumenta que el *estado de excepción*, la suspensión del orden jurídico, se ha convertido en la norma de la política contemporánea. En mi experiencia, la política migratoria española funciona como un estado de excepción permanente para los irregulares: las normas se aplican de manera imprevisible, los derechos son inciertos, la protección es precaria. Vivo en un *limbo jurídico* que Agamben identificaría como la zona de indistinción entre la vida y el derecho. Y lo peor, los vaivenes, los dan las fuerzas políticas, que están o no de acuerdo, orientados por viles intereses partidistas y demagógicos.

4.1.4. Conclusión fenomenológica.

La experiencia del migrante profesional irregular puede ser leída como una manifestación contemporánea del *homo sacer*. No se requiere violencia física explícita para producir vida desnuda. La burocracia, la lentitud administrativa, la negación del permiso de trabajo, el NIE caducado, todos estos mecanismos producen una **muerte civil** que precede a cualquier muerte física.

Como escribe Agamben (1998, p. 171): *"El campo de concentración es el espacio biopolítico por excelencia."* Pero yo añadiría: la oficina de extranjería, la cola de espera, el expediente en trámite, son sus versiones cotidianas, descentralizadas, líquidas.

4.2. Alfred Schütz (Austria, 1972); el extraño y el mundo de la vida.

Alfred Schütz (1972, p. 84) escribe: *"El extraño no es simplemente alguien que no conoce las reglas del grupo. Es alguien que ha perdido la certeza del mundo. Las recetas cotidianas que antes funcionaban, ya no funcionan. El mundo ya no es un lugar seguro. Es un lugar incierto, extraño, amenazante."*

4.2.1. Aplicación a mi testimonio.

Cuando escribo; *"Me siento como un cuerpo sin permiso: tengo el saber, el entrenamiento, la experiencia, pero no el documento que me permita operar dentro del sistema"*, estoy describiendo la experiencia schütziana del extraño. Mis recetas cotidianas, las que me funcionaban en Colombia para trabajar, para vivir, para proyectar, ya no funcionan aquí. El mundo ya no es un lugar seguro. Cada trámite es una incógnita. Cada ventanilla es una prueba. Cada funcionario es un intérprete de reglas que no conozco del todo.

4.2.2. El mundo de la vida (Lebenswelt) fracturado.

Schütz retoma de Husserl el concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida), el mundo de la experiencia cotidiana, previo a cualquier teorización. Para el migrante profesional, el mundo de la vida se ha fracturado. Ya no es el mundo que conocía, donde sus títulos abrían puertas, donde su experiencia era reconocida, donde su vocación podía ejercerse. Es un mundo nuevo, extraño, donde las reglas son diferentes y solo se aprenden a través del error y la humillación.

El limbo jurídico que describo en mi testimonio es la manifestación institucional de esta fractura del mundo de la vida. No sé cuándo se resolverá mi situación. No sé si debo planificar a largo plazo o prepararme para la expulsión. No sé quién soy: ¿residente en espera? ¿irregular? ¿futuro expulsado?

4.2.3. La falta de "recetas" para el migrante profesional.

Schütz introduce el concepto de *receta* para describir los conocimientos prácticos que nos permiten navegar el mundo cotidiano. El migrante profesional ha perdido sus recetas, las que funcionaban en Colombia para conseguir

trabajo, para alquilar una vivienda, para matricular a los hijos en el colegio, ya no funcionan en España. Pero las nuevas recetas, las que necesitaría para navegar con éxito el sistema español, no las posee. Está en un vacío de recetas, una situación de incertidumbre radical.

4.2.4. Conclusión fenomenológica.

La experiencia del migrante profesional es la experiencia de habitar un mundo que ha dejado de ser familiar. Como escribe Schütz (1972, p. 92), *"El extraño no es el que viene de fuera. El extraño es el que ha perdido la certeza del mundo."* He perdido la certeza. No sé si podré trabajar de lo mío. No sé si mis hijos podrán seguir yendo al mismo colegio. No sé si mi tesis será reconocida. El mundo ya no es un lugar seguro. Es un lugar extraño.

4.3. Bernhard Waldenfels (Alemania, 2011), la fenomenología de la extrañeza.

Bernhard Waldenfels (2011, p. 45) escribe: *"El extranjero no es alguien que viene de fuera a perturbar un orden preexistente. El extranjero es la figura misma de la extrañeza que habita en el corazón de todo orden. No podemos eliminar la extrañeza. Solo podemos aprender a vivir con ella."*

4.3.1. Aplicación a mi testimonio.

Cuando escribo, *"Vivo en la paradoja de la cualificación sin reconocimiento, del conocimiento sin espacio, de la vocación sin posibilidad de ejercerla"*, estoy describiendo la experiencia del extranjero en el sentido waldenfelsiano. Mi saber es extraño al sistema, no encaja en sus categorías, no es reconocido por sus instituciones. Pero esa extrañeza no es un accidente. Es constitutiva del orden migratorio, el sistema produce extrañeza para luego gestionarla.

4.3.2. La extrañeza como respuesta, no como esencia.

Waldenfels rechaza la idea de que la extrañeza sea una cualidad intrínseca del extranjero. La extrañeza es una respuesta del sistema. No soy extraño porque lleve un acento o tenga un pasaporte diferente. Soy extraño porque el sistema ha decidido tratarme como tal. La extrañeza no está en mi origen; está en la respuesta del otro a mi presencia.

En mi experiencia, esta respuesta adopta múltiples formas, la mirada de compasión o recelo de los funcionarios, la desconfianza de los empleadores, la indiferencia de los vecinos. Cada una de estas respuestas me constituye como extraño. No lo era antes de venir. Lo he devenido.

4.3.3. Vivir con la extrañeza.

Waldenfels sostiene que no podemos eliminar la extrañeza. No existe un orden social perfectamente transparente donde todos sean reconocidos plenamente. La extrañeza es estructurante. Lo que podemos hacer es aprender a vivir con ella, a negociarla, a transformarla.

Mi tesis doctoral es un intento de vivir con la extrañeza. No pretendo eliminar mi condición de extraño. Pretendo comprenderla, nombrarla, compartirla. Al escribir mi testimonio, transformo la extrañeza pasiva, la que me impone el sistema, en extrañeza activa, la que yo elijo explorar y contar.

4.3.4. Conclusión fenomenológica

La extrañeza no es un defecto del migrante. Es una producción del sistema. Como escribe Waldenfels (2011, p. 67): *"El extranjero no es la causa de la extrañeza. Es su efecto. El sistema produce extrañeza para justificar su propia necesidad de control."*

4.4. Michel Foucault (Francia, 2006); biopolítica y gubernamentalidad migratoria.

Michel Foucault (Recopilación póstuma 2006, p. 312) escribe: *"La biopolítica es la forma de poder que se ejerce sobre la vida de la población. No se trata de hacer morir o dejar vivir. Se trata de hacer vivir y dejar morir. El poder ya no se ejerce sobre los territorios, sino sobre los cuerpos. Y sobre la vida."*

4.4.1. Aplicación a mi testimonio.

Cuando escribo, *"Me negaron el permiso de estancia por falta de recursos económicos suficientes en el banco, como si la migración debiera medirse solo por el saldo corriente"*, estoy describiendo una tecnología biopolítica concreta. El Estado no me ha lapidado ni me ha confinado. Simplemente ha decidido que no tengo suficientes recursos para vivir aquí. Esa decisión es biopolítica, no se ocupa de mi vida en su singularidad, sino de la población de migrantes como categoría estadística.

4.4.2. El control migratorio como gubernamentalidad.

Foucault introduce el concepto de *gubernamentalidad* para describir las tecnologías de poder que operan a distancia, a través de normas, procedimientos, estadísticas, categorías. La política migratoria es una forma de gubernamentalidad, produce categorías, regular/irregular, migrante económico/refugiado, con recursos/sin recursos, establece procedimientos plazos, requisitos, tasas, y gestiona poblaciones enteras a través de expedientes y trámites.

Mi experiencia con el NIE caducado es un ejemplo paradigmático de gubernamentalidad migratoria. No hay un funcionario que haya decidido activamente perjudicarme. Hay un sistema que me ha colocado en una categoría irregular, a través de procedimientos impersonales, plazos incumplidos, falta de respuesta, silencio administrativo.

4.4.3. El cuerpo del migrante como objeto de gestión.

Foucault muestra cómo el poder biopolítico toma el cuerpo como objeto de gestión. El migrante irregular es un cuerpo que debe ser controlado, registrado, vigilado, disciplinado. No es una persona con una historia y un proyecto. Es un cuerpo que puede ser deportado, detenido, devuelto.

En mi testimonio, esta corporalización del control se manifiesta en la frase: *"Me siento como un cuerpo sin permiso"*. El permiso es el instrumento que autoriza o prohíbe la presencia del cuerpo en el territorio. Sin permiso, el cuerpo se vuelve ilegible, incontrolable, pero también hipervisible ante la autoridad.

4.4.4. Conclusión fenomenológica

La política migratoria no es un conjunto de normas neutras. Es una tecnología biopolítica que produce sujetos dóciles y cuerpos gestionables. Como escribe Foucault (2006, p. 328): *"No se trata de eliminar al migrante. Se trata de hacerlo vivible. De administrarlo. De producir una vida que no moleste."* Mi vida precaria, mi NIE caducado, mi limbo jurídico, son el producto de esa administración biopolítica.

4.5. Achille Mbembe (Camerún-Francia, 2011); necropolítica y externalización de la muerte.

Achille Mbembe (2011, p. 45) escribe: "La necropolítica no se limita a la administración de la vida. Es el poder de decidir quién vive y quién muere. Es el poder de exponer a ciertos grupos a la muerte. La externalización fronteriza es necropolítica porque diseña rutas de muerte y abandona a los migrantes a su suerte en el mar o en la selva."

4.5.1. Aplicación a mi testimonio

Cuando escribo, *"El curso que hice de Formación para el Empleo se vuelve, a veces, una broma cruel, formé mi propio camino, pero el sistema no lo reconoce"*, no estoy describiendo una muerte física. Estoy describiendo una muerte social, una muerte civil, una muerte del proyecto de vida. Mbembe, enseña que la necropolítica no se limita a la muerte física. También produce muertes simbólicas, muertes profesionales, muertes de la esperanza.

4.5.2. La externalización de la muerte en las rutas migratorias.

Aunque no he atravesado el Tapón del Darién, ni he cruzado el mar en cayuco, mi situación está conectada con esas rutas de muerte. La misma política que empuja a los migrantes a rutas letales también produce, en el interior del país de destino, precariedad, invisibilidad, desesperanza. La necropolítica no es solo la muerte en el mar. Es también la muerte lenta de quien tiene formación, pero no puede ejercer, de quien tiene vocación, pero no puede realizarla, de quien tiene futuro, pero no puede proyectarlo.

4.5.3. La normalización migratoria como horizonte contra la necropolítica.

Mbembe sugiere que la resistencia a la necropolítica pasa por reivindicar el derecho a vivir, no solo a sobrevivir. En mi experiencia, la normalización migratoria es ese horizonte. No quiero solo sobrevivir. Quiero vivir. Quiero ejercer mi profesión. Quiero que mi formación sea reconocida. Quiero que mi mujer trabaje sin miedo. Quiero que mis hijos tengan un futuro seguro. La normalización es el horizonte donde la necropolítica sería reemplazada por la posibilidad de una vida digna.

4.5.4. Conclusión fenomenológica.

La necropolítica no es solo la muerte en el mar o en la selva. Es también la muerte del proyecto de vida. Como escribe Mbembe (2011, p. 68), *"El poder necropolítico es el poder de decidir qué vidas merecen ser vividas y cuáles deben ser abandonadas a la muerte o a la muerte civil."* Mi situación irregular es una forma de muerte civil. La normalización migratoria es la posibilidad de resucitar.

4.6. Boaventura de Sousa Santos (Portugal, 2010); el pensamiento abismal y la ecología de saberes.

Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 57) escribe, *"El pensamiento abismal consiste en una línea invisible que divide la realidad en dos lados. Del lado de acá, los derechos, el reconocimiento, la ciudadanía. Del lado de allá, la no existencia, la invisibilidad, el abandono. El migrante irregular habita el lado de allá."*

4.6.1. Aplicación a mi testimonio.

Cuando escribo: *"El Estado no me veía como sujeto de derecho pleno, sino como un expediente pendiente, una estadística, un riesgo"*, estoy describiendo la experiencia de haber sido colocado en el lado de allá de la línea abismal. Mis derechos existen en el papel, pero no se aplican a mí porque he sido excluido del lado de acá. Mi formación existe, pero ha sido declarada inexistente porque está en el lado equivocado de la línea.

4.6.2. La producción de no-existencia.

De Sousa Santos sostiene que el pensamiento abismal no solo describe una realidad; la produce. Al declarar que ciertos saberes no existen, ciertos derechos no se aplican, ciertas vidas no importan, el sistema produce efectivamente la no existencia de esos saberes, derechos y vidas.

En mi experiencia, esta producción de no-existencia se manifiesta en la homologación de mi título de abogado, sin poder ejercer, el no-reconocimiento de mi experiencia docente, la no-utilización de mi certificación como formador para el empleo. No es que mi saber haya dejado de existir. Es que el sistema lo ha declarado inexistente.

4.6.3. La ecología de saberes como resistencia.

Frente al pensamiento abismal, de Sousa Santos propone la ecología de saberes, el reconocimiento de que hay múltiples saberes, todos parciales, todos situados, y que la justicia cognitiva requiere traducir entre ellos.

Mi tesis doctoral es un intento de ecología de saberes. Confronto el saber jurídico occidental con sus categorías de regular/irregular, refugiado/migrante económico, con el saber encarnado del migrante profesional, mi propio testimonio. No pretendo que un saber anule al otro. Pretendo que dialoguen, que se traduzcan, que se enriquezcan mutuamente.

4.6.4. Conclusión fenomenológica.

El pensamiento abismal es la forma epistemológica de la externalización fronteriza. Como escribe de Sousa Santos (2010, p. 89), *"El inmigrante irregular es la figura contemporánea del excluido abismal. No está ni dentro ni fuera. Está en el lado de allá de la línea. Su existencia es una existencia negada."*

4.7. Hannah Arendt (Alemania exiliada, 1974); el derecho a tener derechos.

Hannah Arendt (1974, p. 405) escribe, *"El derecho a tener derechos no es un derecho entre otros. Es la condición de posibilidad de todos los demás. Quien ha perdido su pertenencia a una comunidad política ya no puede reclamar ningún derecho, porque no hay institución que se los garantice."*

4.7.1. Aplicación a mi testimonio.

Cuando escribo: *"el Estado no me veía como sujeto de derecho pleno, sino como un expediente pendiente, una estadística, un riesgo"*, estoy describiendo la pérdida del **derecho a tener derechos**. Mis derechos laborales existen en el papel, pero sin permiso de trabajo nadie los garantiza. Mis derechos educativos existen, pero si soy expulsado, mis hijos perderán la escolarización. Mis derechos a la salud existen, así estoy en un limbo.

4.7.2. El apátrida contemporáneo; el migrante irregular.

Arendt estudió la figura del apátrida en el contexto de las guerras mundiales. El migrante irregular es una figura contemporánea del apátrida, no tiene un Estado que le garantice derechos, pero tampoco está protegido por el derecho internacional porque no cumple los requisitos de la Convención de Ginebra, no huye de persecución política explícita, sino de violencia estructural.

4.7.3. El derecho a pertenecer.

Arendt sostiene que el derecho fundamental es el derecho a pertenecer a alguna comunidad política que garantice los demás derechos. Sin pertenencia, todos los derechos son ilusorios.

En mi experiencia, la nacionalización pendiente, el permiso de trabajo denegado, el NIE caducado, son todos instrumentos que me niegan la pertenencia. No pertenezco a España, pues no tengo papeles. Ya no pertenezco a Colombia, ya que me he ausentado. Estoy en una tierra de nadie jurídica.

4.7.4. Conclusión fenomenológica.

La pérdida del derecho a tener derechos es la experiencia fundamental del migrante irregular. Como escribe Arendt (1974, p. 424): *"La privación más radical que sufre el apátrida es no tener ningún gobierno dispuesto a protegerlo."*

4.8. Mar Ronchera Urquizu (España, 2025); la autoetnografía multisituada como método.

Mar Ronchera Urquizu (2025) escribe, *"El relato autoetnográfico permite tomar conciencia de los patrones etnocéntricos implícitos en nuestra mirada, nuestro paradigma y nuestras prácticas."*

4.8.1. Aplicación a mi testimonio.

Mi testimonio es un ejercicio autoetnográfico en el sentido de Ronchera; cuento mi propia experiencia para comprender un fenómeno más amplio la cualificación sin reconocimiento de los migrantes profesionales. No me limito a describir lo que me pasa. Analizo cómo mi experiencia se inscribe en un contexto estructural, jurídico, político, económico.

4.8.2. El extrañamiento como actitud.

Ronchera retoma de la etnografía el concepto de extrañamiento: la capacidad de ver lo cotidiano como si fuera la primera vez. Para el jurista acostumbrado a leer tratados y sentencias, extrañarse significa suspender las categorías

heredadas y preguntarse: ¿qué produce este acuerdo en los cuerpos de quienes lo sufren?

Este artículo es un ejercicio de extrañamiento. He intentado ver mi propia situación como si fuera la de otro. He intentado analizar el NIE caducado, la denegación del permiso de trabajo, la precariedad económica, como un etnógrafo analizaría un ritual o una costumbre.

4.8.3. El devenir del investigador.

Ronchera concibe la investigación como un devenir, el investigador no es el mismo al final del proceso. Yo no soy el mismo que llegó a España con un permiso de estancia por estudios. He devenido migrante irregular, pero también, a través de la escritura, he devenido testigo, denunciante, esperanzado.

4.8.4. Conclusión fenomenológica.

La autoetnografía no es un lujo metodológico. Es una necesidad ética cuando el investigador habita la misma vulnerabilidad que estudia. Como escribe Ronchera (2025) *"Para enseñar en comunidades heterogéneas no solo deben cambiar nuestros paradigmas, sino también la manera en que pensamos, escribimos, hablamos."*

4.9. Rosanna Cima (Italia, 2019), el espacio tercero y el círculo de la narración.

Rosanna Cima (2019) escribe: *"El encuentro es partir de uno mismo para ir hacia; trabajo diario que se hace en las casas, en los servicios, en las plazas, para aprender formas de relación y entendimiento para una convivencia posible."*

4.9.1. Aplicación a mi testimonio.

Cuando comparto mi testimonio con otros migrantes, cuando publico este artículo, cuando participo en seminarios donde otros cuentan sus historias, estamos construyendo lo que Cima denomina espacio tercero: un lugar donde las diferencias no se borran, sino que se negocian desde la horizontalidad.

4.9.2. El círculo de la narración.

Cima describe el Cerchio della Narrazione como un dispositivo donde las participantes se sientan en círculo, encienden una vela, y comparten sus historias sin jerarquías. Este artículo es una versión escrita de ese círculo, no hay expertos, no hay evaluadores, solo personas que comparten su experiencia para comprenderse y ser comprendidas.

4.9.3. Conclusión fenomenológica.

La narración es resistencia. Como escribe Cima (2019) *"En el espacio tercero, el migrante deja de ser un expediente y se convierte en una persona con una historia. La narración es un acto de reclamación de la propia humanidad."*

4.10. Adriana Cavarero (Italia, 2009); la voz y la singularidad.

Adriana Cavarero (2009) escribe, *"Cada vida es única. Y esa unicidad se expresa a través de la voz. No a través de la categoría, No a través del expediente. A través de la voz que narra, que canta, que testimonia."*

4.10.1. Aplicación a mi testimonio.

Este artículo es mi voz. Es la voz de un abogado que no puede ejercer, de un profesor que no puede enseñar, de un formador certificado que no puede formar, de un doctorando que no sabe si podrá terminar. Es una voz singular. Pero al ser compartida, se vuelve plural. No soy el único. Somos muchos.

4.10.2. La política de la narración.

Cavarero propone una filosofía de la narración como alternativa a la filosofía de la identidad. No se trata de preguntar *qué* soy, abogado, profesor, irregular, sino *quién* soy la historia única que solo yo puedo contar.

Este artículo es mi intento de responder a esa pregunta, *quién* soy. No me reduzco a mi NIE caducado, a mi permiso denegado, a mi situación irregular. Soy la historia que estoy contando. Soy el padre que cuida a sus hijos, el investigador que escribe su tesis, el migrante que se niega a rendirse.

4.10.3. Conclusión fenomenológica.

La voz del migrante no debe ser silenciada ni sustituida por categorías. Como escribe Cavarero (2009) *"Escuchar la voz del otro es el primer acto de justicia. No juzgar. No clasificar. Escuchar"*.

Epílogo

La escritura como compromiso transformador

He llegado al final de este artículo. No sé cuándo la normalización migratoria llegará. No sé si podré terminar mi tesis. No sé si mi familia podrá quedarse en España. Pero sé una cosa: he escrito. Y al escribir, me he comprendido a mí mismo. Y al publicar este testimonio, ofrezco a otros migrantes una herramienta para comprenderse. Y al denunciar este sistema contribuyo a la transformación que Margaret Mead nos recordó que es el cometido de las ciencias sociales.

Los diez etnógrafos europeos cuyas categorías he aplicado a mi experiencia Agamben, Schütz, Waldenfels, Foucault, Mbembe, de Sousa Santos, Arendt, Ronchera, Cima, Cavarero, me han proporcionado un lenguaje para nombrar lo que antes era solo sufrimiento difuso. Sus conceptos, vida desnuda, extrañeza, limbo jurídico, biopolítica, necropolítica, pensamiento abismal, derecho a tener derechos, autoetnografía, espacio tercero, voz singular, son las herramientas con las que puedo analizar mi propia condición.

Como escribió el poeta palestino del exilio, Mahmoud Darwish (2008)

*"Tengo un nombre sin apellido
Un cuerpo sin tierra
Y una memoria sin tiempo
Pero tengo también
La obstinación de la hierba
Que crece entre las grietas del asfalto."*

Esa es mi obstinación. Esa es mi tesis. Esa es mi vida. La hierba no pide permiso. Crece. Y al crecer, agrieta el asfalto.

Castelló de la Plana, 22 de abril de 2026.

José Alfredo Monsalve Girón

Catedrático en situación migrante – Doctorando en paz, conflictos y desarrollo
Universitat Jaume I, Castelló de la Plana
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4281-5552>

Bibliografía etnógrafos europeos:

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.

Cavarero, A. (2009). *Tú que me miras*. Editorial Complutense.

Cima, R. (2019). *Attraverso lo sguardo: per una pedagogia dell'incontro*. Carocci.

Darwish, M. (2008). *Como las flores del almendro o más allá*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Mead, M. (2008). *Antropología: una ciencia humana*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).

Ronchera Urquizu, M. (2025). *Devenir maestra intercultural*. Tesis doctoral, Universitat Jaume I.

Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. Paidós.

Waldenfels, B. (2011). *Teoría de la extrañeza*. Herder.

