

Superando el nacionalismo metodológico: Comunidades cosmopolitas de interacción en el barrio de Lavapiés

Ester MASSÓ GUIJARRO
Universidad de Granada

RESUMEN

Se trata aquí de las relaciones establecidas en espacios transnacionales de convivencia y en el seno de las comunidades cosmopolitas de interacción, formadas por diversos grupos y personas de orígenes nacionales –y de otras índoles– plurales, incluyendo en ello a migrantes. El objetivo de esta investigación sobre las relaciones de tipo cosmopolita que desarrollan estos grupos, así como la sinergia participativa-integrativa que producen, es la superación del nacionalismo metodológico en la selección del objeto de estudio, incluso en la objetivación misma de la realidad que se aborda. La metodología es una conjunción entre el análisis bibliográfico y la etnografía. Se toma como ejemplo y estudio de caso el área madrileña de Lavapiés. El trabajo de campo se realizó entre enero de 2011 y mayo de 2012 de modo intermitente.

Palabras clave: 1. cosmopolitismo, 2. paradigma participativo, 3. integración, 4. transnacionalismo, 5. diáspora senegalesa.

Overcoming Methodological Nationalism: Cosmopolitan Communities of Interaction in the Lavapiés Neighborhood

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze relations of coexistence in transnational spaces within cosmopolitan communities of interaction, comprising various groups and individuals of pluralistic national (and other) origins obviously including migrants. The ultimate aim of this study, which focuses on the cosmopolitan type of relationships these groups develop, and the participatory-integrative synergy they produce, is to overcome the methodological nationalism in the selection of the object of study, even in the objectification of the data being addressed. The methods used are bibliographical analysis and ethnography. The Lavapiés district (Madrid) has been used as an example and case study. Fieldwork was conducted intermittently between January 2011 and May 2012.

Keywords: 1. cosmopolitanism, 2. participatory paradigm, 3. integration, 4. transnationalism, 5. Senegalese diaspora.

Introducción¹

De las comunidades cosmopolitas de interacción: Lo plural en lo mestizo

La frontera nos lleva atravesando demasiado tiempo.
Ferrocarril Clandestino (2012)

Migraciones y cosmopolitismo son dos realidades vinculadas. Las migraciones involucran el cosmopolitismo: lo implican en la reflexión y la praxis cotidiana como *facto* evidente. Las sociedades compuestas no sólo por personas autóctonas, sino también por oriundos de otros lugares, resultan fácticamente multiculturales (desde la perspectiva del multiculturalismo en su sentido descriptivo no teórico) (Torres, 2008:367). A su vez, las personas migrantes se ven forzadas a un cosmopolitismo de hecho. En la convivencia entre personas de orígenes y condiciones plurales es donde se juega la construcción de una cultura cosmopolita de modo inclusivo, no únicamente en sus contenidos sino también en sus métodos. Esta convivencia se alimenta con el concurso en esferas y actividades comunes; con la participación en *algo* común. Así, las nociones de *participación* y *cointegración* son claves en el desarrollo de una cultura cosmopolita: la participación en proyectos sociales comunes de diversa índole y la cointegración de los varios actores sociales que comparten una arena sociopolítica común.

En función del razonamiento anterior, se abordará aquí la construcción de una cultura cosmopolita a través de las comunidades mestizas formadas por migrantes y personas de nacionalidad española en su práctica de cointegración participativa.² Para ambos

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “Integración, participación y justicia social” (FFI2009-07056), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación en el Plan Nacional de I+D+i, y cuyo investigador principal es Juan Carlos Velasco Arroyo. Las conclusiones más destacadas de una versión inicial del presente artículo fueron expuestas en formato póster en el VII Congreso de Migraciones Internacionales en España, del 11 al 13 de abril de 2012.

² También es llamada participación integrativa. En el momento oportuno se discutirá filosóficamente sobre estos términos y su uso (Zamora, 2008).

casos tomaremos lo referente a las experiencias de estas comunidades en la denominada zona de Lavapiés (en el barrio de Embajadores) en Madrid, España. Consideramos aquí las prácticas de dichas comunidades ciudadanas heterogéneas como *ejercicios de cosmopolitismo*³ que no pasan por cauces habituales de participación sociopolítica *a la occidental* (ejercicio del voto, por ejemplo, o asociacionismo al uso) y que, sin embargo, devienen en formas de cosmopolitismo a través de la participación, la cointegración y la promoción de los derechos humanos.

Al elegir este caso, a modo de pretexto reflexivo se pretende, además, una superación del nacionalismo metodológico⁴ en la selección del objeto de estudio, incluso en la objetivación misma de la realidad que se aborda. Así, antes que optar por presentar el activismo social madrileño en relación con personas migrantes –cuyo motivo principal o razón de ser sea la promoción de los derechos de las personas migrantes–, se ha preferido, para los fines de este estudio, el *binomio relacional* y práctico que supone la actividad de personas –*con* nacionalidad española o *sin* ella– en conjunto como *comunidad mestiza* (siendo eco, además, de sus propias voces), sin una atención especial a su situación de (ir)regularidad jurídica o, al menos, sin hacer que ésta constituya la referencia principal a priori en la unidad de análisis.

Especialmente en atención al posible lector de origen no español o ajeno, en general, a la realidad española, se consideró oportuno introducir una nota explicativa del contexto migratorio español y del madrileño y, en particular, del cambio producido en corto tiempo –apenas unas décadas– en la dinámica sociológica española de emisión-recepción de emigrantes.

³ Serán explicitados a lo largo del texto.

⁴ El nacionalismo metodológico considera la perspectiva de los Estados nacionales como enfoque aparentemente neutral y automático de las reflexiones teóricas. Frente a ello, el transnacionalismo migratorio pretende enfocar su atención en el *ser persona* para ameritar una consideración en derechos y deberes, y en el factor migratorio como variable central e independiente, troncal en la existencia humana, en lugar de constituir una alteración accidental del sedentarismo permanente en un solo Estado nación.

En los análisis contemporáneos sobre la migración en España, es ya típico decir que nos hemos transformado, en un lapso muy breve –desde los años sesenta del pasado siglo a la actualidad–, de un país de emigrantes a un país de inmigrantes.⁵ Tanto las políticas públicas gestoras de la migración, en general, como el paisaje social y el conjunto de impresiones, convivencias, opinión pública y todo lo que afecta a la ciudadanía, han experimentado un fenómeno transformador de la alteridad y la pluralidad sociales de relevancia plena, como es la (in)migración. En esta coyuntura, Madrid, como ciudad capital, es un foco privilegiado de recepción de población extranjera u oriunda de otros lugares, sobre todo por su oferta laboral. Por supuesto, hay otras regiones o ciudades de gran atractivo para la población migrante laboral, como Barcelona o la zona levantina en general. Cabe destacar también que a menudo hay concentraciones poblacionales de migrantes en grados diversos, según su nacionalidad, en ciudades y regiones alternativas, las cuales son fruto de redes migratorias y de contactos establecidos a lo largo de varias décadas.

Acotaciones terminológicas y epistemológicas

Antes de continuar, es relevante acotar brevemente los conceptos de cosmopolitismo (en su vinculación especial con la migración) y nacionalismo metodológico manejados a lo largo del artículo. Esta necesidad obedece, en el caso del cosmopolitismo, a su antigüedad, su tradición plural –que se traduce en una polisemia epistemológica compleja– y uso acaso inflacionario en los análisis contemporáneos; y en cuanto al nacionalismo metodológico, precisamente por lo contrario: dista mucho, todavía, de ser popular

⁵ Aunque es también cierto que en el último año se ha registrado, por primera vez en muchas décadas, una salida emigratoria de personas de nacionalidad española mayor que la entrada inmigratoria de extranjeros en el país; es decir, un *output* poblacional superior al *input* en materia migratoria y de flujo poblacional. Ello constituye un hecho insólito desde hace largo tiempo en la sociedad española y se debe, inequívocamente, a la situación de crisis económica generalizada, ligada a una crisis de legitimidad y credibilidad política ingente.

y aceptada su presencia en la ciencia social contemporánea. No parece sobrar, pues, una aproximación a su idea básica.

En cuanto al cosmopolitismo, su uso en este estudio no se restringe al canónico universo kantiano. Si bien la relevancia de ello en la filosofía de Kant es crucial, y reconociendo que fue Königsberg quien consagró el término tal y como hoy se concibe de manera general, no se considera que el empleo amplio –y, por tanto, no restringidamente kantiano– del concepto no sea, en términos filosóficos, ilegítimo tras Kant.

La bibliografía actual más relevante en materia de ciudadanía y migraciones muestra de manera recurrente los diversos *lenguajes del cosmopolitismo*. Dicho de otro modo, hallamos nociones cosmopolitas o al cosmopolitismo como *idea fero* en muchos de los planteamientos en torno de la ciudadanía (sus nuevos ámbitos, pertenencias y circunscripciones) y en relación con la justicia en el ámbito de esta nueva ciudadanía. Ciudadanía y justicia constituyen, a su vez, conceptos que involucran un *dentro/fuera*, un *ellos/nosotros*, especialmente pertinentes en su aplicación a la migración.

De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (RAE, 2001a), *cosmopolitismo* es “doctrina y género de vida de los cosmopolitas”; y *cosmopolita*, del griego “ciudadano del mundo”, queda definido del siguiente modo: “Dicho de una persona: Que considera todos los lugares del mundo como patria suya / Que es común a todos los países o a los más de ellos / Dicho de un ser o de una especie animal o vegetal: Aclimatado a todos los países o que puede vivir en todos los climas. *El hombre es cosmopolita*” (RAE, 2001b) (cursivas de la autora).

Las tres acepciones son afortunadas y significativas, además de que concuerdan en gran medida con las ideas subyacentes de muchas de las diversas teorías contemporáneas sobre la ciudadanía, incluyendo las que no hablan de manera explícita de cosmopolitismo (por eso, en este artículo se pretende eliminar el matiz exclusivamente kantiano del término, y porque la lengua española permite su empleo según estas acepciones reflejadas).

En este sentido, tenemos que el “ser común a todos los países”, muy vinculado a la primera acepción (de ámbito más nacional), connota la idea de *comunidad moral planetaria*. En cuanto a la tercera acepción, aplicable al ser humano —ya que también éste es animal—, resulta de una elocuencia relacionada de forma notoria con la migración: poder vivir en *todos* los climas o ser capaz de aclimatarse a *todos* los países son capacidades esencialmente definitorias del ser humano frente a otras especies animales (Massó, 2009). Ello evidencia la migración como una *capacidad* y una *condición* especiales del humano. De igual modo que Stuart Mill ubicó la capacidad crucial —moralmente relevante para su definición como persona— del ser humano y, por ende, de otros animales no humanos, en el *sentir*, más allá del razonar, ahora el factor migratorio viene a sustituir en relevancia epistemológica al factor *sedentario*, de anclaje en un solo lugar, una sola tierra, una sola lengua o un solo horizonte. Es también destacable la influencia del uso y trabajo sobre el término cosmopolitismo de Appiah (2008) en el presente artículo.⁶

El nacionalismo metodológico supone, como sugiere el propio término, el empleo metodológico del enfoque nacionalista para cualquier análisis sociopolítico; en otras palabras, “ese *error cognitivo* en el que incurrirían Rawls y tantos otros teóricos consistente en concebir de una manera más o menos tácita la sociedad nacional como la unidad de investigación básica tanto para la ciencia social como para la teoría política” (Velasco, 2010:357). Es, por tanto, un presupuesto explicativo cuyo abandono se considera condición básica para la emergencia de un giro globalista en muchos ámbitos de pensamiento contemporáneos —por ejemplo, la teoría de la justicia para Velasco (2010)—, o aplicado a las reflexiones sobre migración de modo palmario, como se sostiene en este artículo.

Un enfoque no metodológicamente nacionalista ha sido siempre requisito en las investigaciones desde el campo de la ética; por ejemplo, para el que la pertenencia nacional nunca ha podido ser relevante desde el punto de vista moral a la hora de definir un círculo —de interrelación o implicación— moral (Singer, 2003;

⁶ Para ver un tratamiento más amplio de los diversos lenguajes cosmopolitas vinculados a la migración, véase Massó, 2011.

Sen, 2010). Y es que hoy, cada vez más, se extiende este principio básico a las reflexiones en un marco de globalización.

En términos epistemológicos, es relevante definir nuestros objetos de estudio de forma que dicha definición logre rebasar el nacionalismo metodológico (Suárez, 2008; Velasco, 2009). Por ello, en este artículo, los grupos de personas son analizados desde el enfoque de comunidades relacionales mestizas o comunidades ciudadanas mestizas que ejercen una *ciudadanía de alta intensidad* (Sousa, 2007), a pesar de que no se desarrollan en los cauces habituales del ejercicio político (democracia representativa, partidos políticos, voto, elecciones, etcétera). Ello permite, además, abundar en la multiplicidad real encontrada en la arena sociopolítica contemporánea y constatar la existencia de alternativas políticas micro que funcionan, y donde las personas que los cánones occidentales demarcan como “diferentes” (en cuanto a adscripción nacional, ciudadanía y cultura) cooperan de forma espontánea y altruista para *conocer-se* mejor, participar en una esfera común y *co-integrar-se* en eso común logrado.

La expresión [comunidad] *mestiza* hace eco *de sus propias voces*, ya que la asamblea de la Asociación Sin Papeles⁷ de Madrid se autodefine y proclama como una *comunidad mestiza*. Es interesante el dato de que la celebración semanal misma de las asambleas se realice de forma bilingüe, en castellano y en wolof (ya que la mayoría de las personas migrantes presentes son oriundas de Senegal y hablan wolof, algunas todavía sin el manejo del español).

Este *mestizaje* requiere una apostilla. No lo es tanto en el sentido habitual del término, que se aplica a razas y culturas,⁸ sino resaltando el aspecto de que *lo que se mezcla*, lo que se *mixtura*, son diferentes aspectos y escalas de la realidad: situaciones jurídicas, idiomas, intereses, condiciones individuales, bagajes culturales, inclinaciones espirituales, tradiciones y, sobre todo, *categorías políticas* (en un sentido amplio de política que se explicitará más

⁷ Uno de los colectivos a los que se ha concedido una atención privilegiada para este análisis, precisamente a causa de las condiciones aquí realizadas.

⁸ Según el *DRAE* (RAE, 2001c), “Mestizaje. 1. m. Cruzamiento de *razas* diferentes. 2. m. Conjunto de individuos que resultan de este cruzamiento. 3. m. Mezcla de culturas distintas, que da origen a una nueva” (cursivas de la autora).

adelante). Por ello, es crucial observar cómo estas plataformas se presentan a sí mismas, cómo se definen y se *bautizan* socialmente.

La Asociación Sin Papeles, además, constituye en sí misma un ejemplo especialmente paradigmático de rechazo del nacionalismo metodológico y la fusión de los *medios y los fines*, y de la teoría y la práctica en su propia condición. Su nombre, *Asociación Sin Papeles*, por un lado, manifiesta de forma explícita su objetivo y preocupación primeros: las personas en situación de irregularidad jurídica tras una migración. Pero, además de ello, el nombre de la agrupación la define en términos operativos de modo esencial: *no tiene papeles*, es decir, no se ha constituido, por principio, con documentos; no se ha registrado de forma legal como asociación y, por tanto, no constituye una persona jurídica para expresar, en su propia estructura, la condición de quienes la forman y por quienes opera políticamente. Podríamos afirmar que la Asociación Sin Papeles deviene en una analogía organizativa de las propias personas que la componen o que representa, como organización, lo que sus miembros como ciudadanos.

Se trata, pues, de comunidades cosmopolitas de interacción *mestizas* de un modo plural: son mestizas, efectivamente, en lo cultural y lo racial (atendiendo al uso lato del término *racial* en su sentido de *fenotipo*; en otras palabras, personas negras y personas blancas, o de otros “colores metafóricos”); mas también son mestizas en los intereses que unen a los individuos que componen esas comunidades. Como veremos más adelante, son comunidades mestizas –y por ello plurales, heterogéneas– en tanto que las personas que les dan vida se encuentran y alían por motivos estructuralmente diferentes, y operando de modo distinto como actores políticos. En algunos casos, tal acción política será sobre todo relativa a la ciudadanía cotidiana y a la expresión de los afectos (tanto en el sentido amoroso como en el de amistad y cuidado interpersonal); en otros casos, operará en un asociacionismo más clásico; en ocasiones tendrá como origen un interés o una curiosidad por el conocimiento intercultural. Estas motivaciones son generadoras de *elementos culturales cosmopolitas* de naturaleza diversa (“lo plural en lo mestizo”). A estas consideraciones subya-

ce una concepción ampliada de la política y la ciudadanía que se ejerce a través de esta última.⁹

Estas comunidades cosmopolitas de interacción o comunidades mestizas en diferentes escalas, generan *momentos intersticiales*, siguiendo la terminología de Bhabha (2006), es decir, procesos producidos *precisamente* en la articulación de las diferencias. A su vez, estos momentos intersticiales constituyen los lugares desde donde se articulan nuevas subjetividades, se crean nuevos colectivos y, por último, se generan identidades intersticiales (*in-between*), forjadas a partir de las múltiples ubicaciones del sujeto híbrido o hibridado. Resulta relevante también una comprensión habermasiana del ejercicio ciudadano en estas comunidades, ya que operan en virtud de vínculos sociales que anidan en estructuras comunicativas de validez intersubjetiva, establecidas sobre las notorias diferencias mencionadas.

*Los tensores de la cointegración en las comunidades mestizas:
Las tres filias en Lavapiés*

*Etnografía en Lavapiés y otros hechos-lugares:
Contexto y notas metodológicas*

La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-Estado por su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para ese propósito sin importar dónde estén [...] estar privado de esto es estar privado de realidad.

Arendt (1974:262)

Sólo entendemos al extranjero si participamos de una cierta condición de extranjería, aunque ambas sean distintas.

Said (1996:550)

El presente artículo basa su reflexión en el trabajo empírico realizado, fundamentalmente, en diversas zonas del llamado

⁹ Se ha tratado este asunto de un modo más extenso en un artículo previo (Massó, 2012).

popularmente “barrio de Lavapiés” (Massó, 2012). En realidad, la zona no posee personalidad administrativa, sino que forma parte del barrio Embajadores, en el distrito Centro de la ciudad, como ha precisado Gómez (2006) en su interesante monografía sobre la cuestión. El topónimo *Lavapiés* lo ostentan, con propiedad, una calle, una plaza y una parada del metro. Sin embargo, “Lavapiés’ es un lugar mítico, una manera de vivir, un estilo, una historia y una leyenda. Aunque la zona no existe oficialmente como barrio, tiene una personalidad inconfundible construida y aceptada por el imaginario colectivo de toda una ciudad y, posiblemente, de todo un país” (Gómez, 2006).

Introducimos, antes de continuar, algunos elementos clave sobre la etnografía que se halla en la base empírica del presente artículo. La investigación llevada a cabo principalmente –pero no sólo– en la zona madrileña de Lavapiés-Embajadores puede enmarcarse en el ámbito de los estudios *multisituados* (Ferrándiz, 2011). Por tanto, no se trata de un estudio clásico *de comunidad* y, en ocasiones puntuales, la investigación requirió desplazamientos a otros lugares (por ejemplo, Villaverde –municipio aledaño a Madrid–, para la realización de una entrevista, o Alicante,¹⁰ para entrevistar al coordinador de la Asociación de Inmigrantes Senegaleses en el Exterior [AISE] o a alguna pareja mixta).

En primer término, ni siquiera Lavapiés constituye un único “lugar” propiamente dicho, sino que ha devenido en una multiplicidad de lugares, tanto en lo espacial como en lo simbólico. En segundo término, el interés del trabajo no es Lavapiés como entidad –si bien plural–, sino el mosaico de hechos sociales *totales* que allí suceden de modo entrelazado con otros lugares o distritos posibles de Madrid –o incluso fuera, como el caso de Alicante, en la Comunidad Valenciana–¹¹ y respecto de los temas aquí tratados.

¹⁰ Alicante es la capital de una de las tres provincias de la Comunidad Valenciana, en la costa levantina de España, y un centro especialmente relevante de personas migrantes oriundas de Senegal (en general, toda la costa desde Cataluña norte hasta el sur de Alicante lo es). No en vano allí se halla la sede central de la AISE.

¹¹ De hecho, por motivos laborales, la propia autora emigró en mayo de 2012 desde Madrid a Granada, al sur de España, y actualmente continúa con la línea de investigación trabajada en Lavapiés con comunidades mestizas de su ciudad actual.

Así, hablamos de estudios *multisituados* no sólo en el espacio, sino que por su propio carácter se *multisitúan* no únicamente en lugares y momentos diversos, sino en contextos de significados igualmente diversos. De esta forma, contemplamos la migración como realidad móvil, fluctuante, presente, intrínseca y no solamente en un sentido coyuntural en el propio objeto de estudio.

El trabajo etnográfico se desarrolló de manera intermitente entre enero de 2011 y abril de 2012. La metodología cualitativa empleada constó, principalmente, de las técnicas clásicas de la observación participante y, en un segundo término, se basó en el uso de la entrevista abierta y semiestructurada¹² en los siguientes ámbitos formales e informales: espacios y calles de los barrios indicados, comercios y establecimientos de ocio y sedes de diversas organizaciones y de su actividad asociativa o artística (Asociación Sin Papeles; Centro de Investigación, Reflexión y Acción Social [CIRAS]; Ferrocarril Clandestino; Casa de Senegal y La Corsetería).

El rol de la autora como investigadora antropóloga nunca implicó la afiliación formal a ninguna de las asociaciones o agrupaciones mencionadas, sino una observación participante, siguiendo el criterio clásico antropológico de tipo más puntual (propio también de los estudios multisituados).¹³

En cuanto a la muestra intencional de informantes para esta investigación, podemos definirla como un conjunto heterogéneo de individuos diversificado en función de la edad, el género, la renta, el nivel de estudios, los orígenes nacionales, la situación jurídica, las formas de participar en lo público (vías asociativas de modelos occidental y africano-sufí, fundamentalmente; y vías

Así mismo, por motivos familiares, viaja con frecuencia a Alicante, donde continúa trabajando con redes relacionales afines al estudio.

¹² Éstas se llevaron a cabo con una decena de personas integrantes de las entidades mencionadas, en su mayor parte, y como individuos sin adscripción asociativa manifiesta, en su menor parte. El trabajo se desarrolló mayoritariamente en la convivencia propia de la observación participante y las conversaciones abiertas como fuente de información privilegiada.

¹³ Para tener algún ejemplo de reciente aparición sobre etnografías colaborativas, activistas y/o reflexivas, véase, por ejemplo, Dietz (2011).

de asociación, práctica o intervención artística, minoritariamente en relación con el teatro, la pintura y la escultura) y el estado civil (parejas de iguales o distintos orígenes nacionales). En todo momento se respeta el anonimato de las personas, basado en un criterio antropológico clásico.

En primer lugar, cabría realizar una consideración sobre la *etnografía hecha en casa*, siguiendo la reflexión de Lozano (2012). En el momento de la investigación, la autora residía en Madrid (emigrada en 2010 de Granada), donde realizó el trabajo de campo en su entonces propia ciudad. Así, en principio, pareciera que habría de encarar la realización del trabajo de campo en “lugares comunes y habituales [...] para el antropólogo que se convierte en sujeto investigativo en/de sus propios lugares” (Lozano, 2012:77). Y, en efecto, al comienzo de esta andadura etnográfica en Lavapiés y tras una intensa experiencia de campo en el corazón de Namibia (donde lo que había que contener era la exotización misma), surge la pregunta si habría de afrontar esta problemática –o condición al menos– del *chez nous*.

Sin embargo, Madrid constituye una urbe tan grande y heterogénea que no hay muchos elementos en común entre el entonces propio barrio de la investigadora (el humilde, obrero y periférico Canillejas, en el distrito de San Blas, también multicultural pero de un modo distinto) y Lavapiés. Sus espacios no eran “comunes y habituales” para la investigadora, y Lavapiés se mostró acreedor de una especificidad difícilmente reductible a cualquier otro espacio administrativo de la ciudad. Esta constatación ya constituyó en sí misma una interesante revelación etnográfica (acaso no genuinamente asimilable, pese a las lecturas previas, hasta que no se experimenta en primera persona): en aras de las particularidades de la globalización, podemos encontrar más diferencia cultural en el propio espacio urbano que en su análogo a miles de kilómetros en el corazón de África. Así, pues, el desarrollo del trabajo de campo en Lavapiés no necesitó de un proceso/esfuerzo de extrañamiento constante porque éste surgía de modo espontáneo en la observación.

Gómez (2006) ha llamado a este campo social transnacional¹⁴ de Lavapiés “laboratorio de interculturalidad” y “espacio polifónico” (Certeau, 1990,¹⁵ en Gómez, 2006).

En cuanto a las personas que habitan el barrio, la autora estableció en su estudio una *tipología* vecinal¹⁶ cuatripartita: el vecindario¹⁷ de toda la vida (los primeros migrantes nacionales y sus descendientes), el nuevo vecindario (migrantes internacionales), el vecindario activista (la Red de Lavapiés) y, finalmente, el novísimo vecindario (en una denominación irónica por parte de los activistas, se refiere a personas de entre 30 y 40 años de edad que se han mudado al barrio por razones de gusto estético, multicultural, etcétera, al parecer, siguiendo una moda bohemia de lo multicultural). Lavapiés, por tanto, es una zona de migración –primero española e internacional más tarde– desde sus orígenes y de activismo social desde hace varias décadas, que representa un espacio heterogéneo en su constitución y en sus preocupaciones.

Como información básica sobre la población *extranjera*¹⁸ en Lavapiés y las nacionalidades más importantes que configuran ese mosaico, la zona cuenta con una numerosa población ecuatoriana (la mayor censada, al menos), seguida por la marroquí y la china; abundan también ciudadanías de otros orígenes de América

¹⁴ Al seguir el concepto de campo social de Bourdieu, aplicado a un espacio o una comprensión transnacional: “éste no se limita a un espacio contenedor de redes sociales, sino a un conjunto de dinámicas que emanan del impacto de los procesos de globalización en el mercado laboral y en la gobernabilidad de las poblaciones, cada vez menos arraigadas a un único territorio” (Suárez, 2008:785).

¹⁵ Lavapiés es comparable o análogo, para estos efectos, al barrio del Raval en Barcelona o al de Russafa en Valencia, por ejemplo (Torres, 2008).

¹⁶ Funcional y, en ningún caso, esencialista, precisa la autora (Gómez, 2006).

¹⁷ Ella los nombra en su artículo “vecinos ‘de toda la vida’” (Gómez, 2006). En este estudio se ha optado por hablar de *vecindario* por cuestiones de expresión de género.

¹⁸ El propio carácter de este artículo obliga a matizar la palabra *extranjera*. Muchas de las personas a las que alude el párrafo que sigue ya poseen la nacionalidad española, si bien su origen nacional es distinto; otras no la poseen, pero habrían de contar con todos los derechos de ciudadanía propios de cualquier persona poseedora de la nacionalidad española. *Extranjero* es un término ambiguo e incluso infortunado en nuestro contexto reflexivo, pero no hemos querido dejar de ofrecer estas pinceladas demográficas, por así decir, y de un cariz mucho más sociológicamente descriptivo.

Latina o Asia (como Pakistán), zonas de Europa como Rumania y, por supuesto, personas de origen subsahariano, como son las de Senegal. Sin embargo, los estudios oficiales al respecto son dudosos o al menos claramente incompletos (por ello no se ofrecen porcentajes cerrados en el presente estudio), ya que sólo muestran información de la población censada o registrada de alguna manera (por ejemplo, empadronada en algún hogar); en todo caso, la ciudadanía en situaciones de absoluta irregularidad jurídica no suele aparecer, como es evidente, en las fuentes oficiales, como las de la Dirección General de Estadística del Ayuntamiento de Madrid, por ejemplo, de modo que no se puede contar con datos numéricos plenamente fidedignos al respecto.

Cartografiando¹⁹ la cointegración: Las tres filias

Inspirada por la reflexión de Gómez (2006), y entendiendo que el vecindario de Lavapiés oscilaba principalmente entre dos categorías (en su sentido funcional y no esencialista, como precisa la citada autora), a saber, las personas migrantes y las activistas, y que ambos tipos confluían en su actividad política en ciertos movimientos sociales (los movimientos activistas en favor de la inclusión y la participación de las personas migrantes), se consideró que tal nexo podía resumirse o compilarse en el *cosmopolitismo* que todos estos individuos compartían. Dicho de otro modo, su *inclinación cosmopolita*, su tendencia a considerar lo ajeno como propio o del mismo nivel que lo propio, y el deseo por *re-conocerlo*, *incluirlo* y hacerlo patente.

Así también resulta importante, para el desarrollo de este trabajo, preguntarse *por qué* determinadas personas muestran una inclinación cosmopolita –por decirlo de alguna manera–, una

¹⁹ Como matización del término *cartografiar*, cabe decir que este trabajo acusa un cierto uso abusivo de éste en la reflexión antropológica contemporánea; sin embargo, la propia autora opta por engrosar dicho uso –acaso inflacionario–, por encontrar motivos epistemológicamente poderosos: la cartografía apela a mapas, es decir, a una representación gráfico-simbólica de la realidad en términos más pequeños, cercanos, aprehensibles. Eso es exactamente lo que pretende la reflexión aproximativa que aquí se presenta sobre las comunidades mestizas de interacción en Lavapiés.

preocupación y una ocupación hacia la situación, la cultura, la existencia de *otros* individuos, además de una sensibilidad personal y política hacia la diferencia, la desemejanza, y también por qué ello sucede en algunas personas y no en otras. Como afirma Ulf Hannerz (Evers, 2006:117), el cosmopolitismo es “una orientación, una voluntad de conectar/relacionarse con el Otro [...] una apertura hacia experiencias culturales nuevas, una búsqueda de contraste más que uniformidad”.

Pero ¿por qué ciertas personas poseen este interés cosmopolita?; ¿qué las mueve?; ¿qué mueve a los activistas por la migración en Lavapiés a desarrollar este interés?

En cuanto a las propias personas migrantes, su cosmopolitismo deviene en una cuestión de competencia cultural, de querer/tener que *encajar* en otras culturas (Evers, 2006:117). El cosmopolitismo presente en estos individuos y las relaciones que los entrecruzan constituye un nexo, un epítome relacional y de interés.

Las culturas (de valores) cosmopolitas se construyen, como se anticipó más arriba, a través de la participación y la cointegración. Éstas, a su vez, se estructuran a través del mutuo conocimiento, del *hacer cosas juntos*, del trazado de puentes que se opera en virtud (al tenor de lo observado en el campo) de tres tensores: la curiosidad (intercultural), el altruismo social (solidaridad o *amor social*) y el amor (más individual, lo que solemos entender por amor romántico): el amor a las culturas, a la gente y a las personas. La curiosidad puede llamarse también asombro; el asombro, el altruismo y el amor, tres formas de amor o afecto, de *filia*. Se estimó conveniente establecer, de esta manera, lo que puede denominarse –en aras del esclarecimiento heurístico– una tipología tripartita de relaciones e intereses posibles entre personas con nacionalidad española y sin ella, que en su convivencia común generan la *comunidad mestiza*, a saber:

- Altruismo o *afecto social*: el mostrado por las personas activistas por los derechos sociales, políticos y jurídicos de las personas migrantes. Algunas de las plataformas clave de reclamación son actualmente, en el ámbito madrileño, la Asociación Sin Papeles

(2008), el CIRAS (2010), el Ferrocarril Clandestino (2012), la Casa de Senegal (2011) y la AISE, con sede en Alicante. Estas agrupaciones desarrollan actividades tales como brigadas vecinales, diversas asesorías (sociales, jurídicas, psicológicas), clases de español para extranjeros, apoyo a migrantes encarcelados o en centros de internamiento de extranjeros (CIES), cooperación con el desarrollo, etcétera. Tanto las actividades como las sensibilidades, tácticas y orientaciones de estas organizaciones ciudadanas son diferentes y matizables. Si bien las une la preocupación y el cuidado por el bienestar general de las personas que las componen y/o por las que trabajan (o actúan políticamente), existen notables matices que las particularizan. La Casa de Senegal, por ejemplo, posee una notoria vocación de cuidado social e interpersonal, aderezado por una voluntad manifiesta de divulgación cultural sobre el país al que se dedica. La Asociación Sin Papeles, en conjunción con el Ferrocarril Clandestino —ya que constituyen dos movimientos ligados—, desarrolla un discurso político de índole más crítica en lo social y más centrada en derechos jurídicos. El CIRAS, por su parte, constituye una plataforma más incluyente y holística, que destaca aspectos muy diversos de la sociabilidad (desde la feminización de la pobreza hasta los derechos jurídicos, por mencionar algunos), mostrando una gran preocupación por la perspectiva, de modo científico, sobre los mismos hechos sociales en los que pretende intervenir.

- Amor romántico o *afecto individual*: el mostrado por las personas de nacionalidad española que constituyen parejas mixtas con individuos de origen no español, estableciendo, a menudo, familias interculturales a través de la generación de una prole intrínsecamente mestiza (en lo cultural, lingüístico, etcétera). Éste es el sentido más habitual de mestizaje, si recordamos las consideraciones en nuestro primer epígrafe y atendemos a su definición en el *DRAE* (RAE, 2001c).
- Asombro (o curiosidad) intercultural o *afecto cultural*: el mostrado por personas con un afán investigador, movidas por el interés en conocer y comprender otras prácticas culturales y motiva-

ciones sociales. El contacto entre estas personas no se realiza a través de estructuras más formales o establecidas como asociaciones o las agrupaciones arriba mencionadas, sino que fluye por cauces más espontáneos, flexibles y no estructurados. Es el caso de la autora de este texto u otros académicos en su situación, pero también el de personas interesadas en las diversas culturas no españolas que conviven en Lavapiés y no desarrollan investigaciones “formales”, por así decirlo, pero que de facto se involucran en tales ámbitos culturales asistiendo, por ejemplo, a sus celebraciones –religiosas o no–, o simplemente a través de la amistad, la vecindad y el contacto cotidianos. Aquí podemos incluir, por mencionar algunos casos, a las personas que a raíz de estos contactos se han convertido a otras religiones (como el islam murid, muy representativo en Lavapiés, dada la intensa presencia de personas de origen senegalés-senegambiano que forman parte de la cofradía Muridiyya), o aquellos con un interés divulgador de otras realidades culturales, por ejemplo, desde el periodismo (como los fotógrafos de medios de comunicación alternativos a los grandes medios de masa).

Acaso huelgue decir que las tres filias aquí explicitadas, con mucha frecuencia aparecen unidas en varias medidas, oscilan y se interrelacionan de modo íntimo. Esta tipología finalmente hace eco de la consideración del tejido relacional de personas involucradas en ella como una comunidad *mestiza*, donde la pertenencia nacional o la situación sociojurídica pierde su importancia frente a otros elementos identitarios, emocionales y políticos (en su sentido amplio: de *acción política*). Y estas formas, vías o cauces de relación, estos *porqués* de la relación y el conocimiento, del *hacerse* juntas, de las personas que comparten esta comunidad, crean, precisamente, *vida común*, *otros referentes* y otra *cultura mestiza*. Crean, en una palabra, un genuino cosmopolitismo.

Del mestizaje no se subsigue de manera rigurosa el cosmopolitismo, pero sí podríamos considerar que ambos fenómenos suelen concomitar por una cuestión meramente fáctica: el mestizaje implica unión y mezcla de elementos desemejantes. En tal mezcla

se impone la necesidad de un gusto común, un entendimiento y un interés compartido. Ahí es donde anida el cosmopolitismo.

De igual modo que cosmopolitismo y hospitalidad no se alían por necesidad, pero suelen concommitar hasta el punto en que se ha dado en llamar a la hospitalidad –siguiendo la inspiración kantiana– la *virtud* del cosmopolitismo (Thiebaut, 2010), podemos considerar así que el mestizaje es la condición de posibilidad del cosmopolitismo o su arena política más propia. Ambos se retroalimentan y compadecen.

Lavapiés es aquí considerado como *campo social transnacional*, como apuntamos más arriba: no se limita a un espacio contenedor de redes sociales, sino a un conjunto de dinámicas que emanan del impacto de los procesos de globalización en el mercado laboral y la gobernabilidad de las poblaciones, cada vez menos arraigadas a un único territorio. Lavapiés es analizado, pues, como campo social transnacional, como espacio físico-social y escenario de las dinámicas mestizas, profundamente transidas de cosmopolitismo, que desarrollan estas comunidades de sujetos móviles y lógicas de pertenencia incompletas.

*El paradigma participativo y la otra política:
Participar y cointegrar en el espacio cosmopolita*

Lo cotidiano no es el Estado.
Isasi-Díaz (2003:375)

¿Quién calculará el tiempo invertido en la movilización
política a expensas de la vida cotidiana?
Kassir (2006:98)

Si el Estado es lo que vincula, también
es claramente lo que puede desvincular.
Butler (2009), en Butler y Spivak (2009:45)

¿Por qué decimos que estas personas actúan y participan políticamente? ¿Por qué hablamos de acción y participación políticas? ¿Qué sentido de política se maneja aquí?

En la sociedad española tenemos el movimiento 15-M²⁰ reciente como hecho reflexivo o *caso notorio*,²¹ muy oportuno, además, en el hilo argumentativo en que nos hallamos. El *indignado* 15-M reclamó y reclama, en esencia, otra forma de hacer política, de participación política, y lo hace a través de vías alternativas. A menudo distinguimos entre participar política y socialmente, lo que se debe a la evolución en el uso de un término (política/político) cuya raíz resulta mucho más inclusiva: todo lo relativo a la *polis* es *también* social. En este sentido, todo *es* político.

Los divorcios entre lo político y *todo lo demás* a menudo carecen de sentido real, y si acudimos a otras realidades, las hallamos siempre inundadas de “política”. ¿No será porque acaso no son tan diferentes? ¿No será que, en realidad, tratamos con realidades *incrustadas* unas en otras? En este contexto, cuando se habla de *incrustamiento político* se hace eco de la noción polanyiana (Massó, 2008).

Desde esta perspectiva, *es* política, y es participación política, lo que desarrollan las comunidades cosmopolitas de interacción. También podríamos denominarlas instituciones de cointegración o participación. Lo son porque en ambas existen individuos con diferencias entre las que se abre el *espacio cosmopolita*, por así decir: lenguas, religiones, nacionalidades, estados de (ir)regulación jurídica en un país. Y ambos persiguen la participación en un todo común, así como la generalización del bienestar de las personas involucradas.

Cabe explicar qué se entiende por *participar* e *integrar*. Para ello, se hace eco de la mejora en la categoría que, según Zamora (2008), constituye la noción de *participar* frente a la de *integrar*: participar parece poner el acento en el hecho de algo que se hace entre todas las partes, un “objeto nuevo” que pertenece a todos, mientras que integrar –incluso cointegrar– implica, por propia definición, la inclusión de algo más pequeño en algo más grande

²⁰ Análogo a tantos otros movimientos de *indignads* en tantos países: el Occupy Wall Street en Estados Unidos, el Y'en a Marre en Senegal, las primaveras árabes, entre otros.

²¹ En el sentido de *caso notorio* de Bacon (en Benedict, 2006:166).

ya dado. De esta forma, si sustituimos integración por participación, ya no hay nada inintegrable porque no existe un todo soberano al cual ir incluyendo las pequeñas partes subordinadas, subalternas, colonizadas, etcétera, sino que se trata de *algo* que se hace colectivamente, de un *todo* en permanente construcción en el cual participar. De esta manera, de la consideración de una sociedad como un *a priori* cultural en el cual se deben ir integrando, como sea posible, las diferentes novedades, se pasa a la concepción de una sociedad como realidad permanentemente *móvil*. Y es así como también viramos de integrar a participar, o del *a priori cultural* a la *realidad móvil*.

Sin embargo, en lo que va del presente texto hemos venido empleando el término *cointegración*. Por tal motivo, se desea defender su uso –sumado al de *participación*– según la siguiente matización. De acuerdo con el “Plan estratégico de ciudadanía e integración 2007-2010” (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2011) aprobado por el gobierno español, lo que se busca en las diferentes comunidades autónomas españolas respecto de las personas migrantes es la integración *con*, no la integración *de*; es decir, que las personas migrantes y las personas *nacionales* o ciudadanas españolas se *cointegren*, y no tanto la procura de una integración *de* las/los migrantes, ya que en ello se podría incurrir de nuevo en un acto de dominación o sumisión cultural más o menos subrepticia, en una anulación de las culturas de origen, etcétera. Es, siguiendo el espíritu de esta idea, como se defiende aquí el término de *cointegración* y se le aproxima al de *participación* en el sentido en que lo usa Zamora (2008).

Podemos compendiar los anteriores conceptos operativos y el sentido que cobran en las comunidades mestizas en lo que García (2004; Zamora, 2008; Cucó, 1990) denomina *paradigma participativo*, donde se privilegian las relaciones horizontales y descentralizadas, propugnándose el valor no instrumental de éstas y sus conexiones, así como la exploración participativa de necesidades y posibilidades. En este paradigma se concede una importancia clave a las comunidades de sentido y cooperación y, sobre todo, la

superación de la dualidad *experto-asistido*, abriéndose a la complejidad y la imprevisibilidad de los procesos no dirigidos:

La ciudadanía activa se despliega en participación social, en voluntad de transformación, en organizaciones solidarias. ¿Podremos crear nuevas políticas desde la implicación ciudadana? Los ciudadanos fortalecen sus capacidades, activan sus potencialidades y abren juntos metas cruzadas para un mundo posible y mejor. Flexibles y renovadoras, las organizaciones sociales inventan nuevas formas de cooperación y ofrecen soluciones alternativas para una sociedad inclusiva (García, 2004).

En este paradigma, los tipos *mestizos* de participación –o coin-tegración– cobran todo su sentido y reconocimiento. Igualmente, este paradigma permite repensar, en un enfoque autorreflexivo, el carácter de la persona investigadora –a la luz de la superación de la dualidad *experto-asistido*–, reclamándose la figura del *activista circunstancial* frente a la del ventríloco social (Bretón, 2008), tantas veces contemplado.

De esta forma hallamos, por último, diversos modos de intervención y transformación social, así como diferentes maneras de relacionarse con la realidad y negociar socialmente ante ella en una arena sociopolítica que trasciende, con mucho, los cauces formales de la política representativa y electoralista. Tales prácticas constituyen un ejercicio de cosmopolitismo constructivo y generador de ética/s común/es (derechos humanos, si se quiere). Suponen también ejercicios de ciudadanía de *alta intensidad* –siguiendo la denominación de Sousa, 2007–, que la oponen a la de *baja intensidad*, propia del fascismo social en el sistema capitalista. Según este autor, la ciudadanía de alta intensidad requiere de seis prácticas o necesidades primordiales, que exponemos sucintamente a continuación (Sousa, 2007; Aguiló, 2010):

1. La *profundización democrática* (ejercicios de radicalización democrática que supongan la *repolitización global*).

2. La *ciudadanización de la ciudadanía* (formas variadas y novedosas de ensayar la democracia y la ciudadanía que no reduzcan el poder democrático de decidir el voto como procedimiento formal).
3. Una *nueva esfera pública no (sólo) estatal* (a partir de la llamada reinención democrática del Estado, o un *novísimo movimiento social* formado por un conjunto heterogéneo y flexible de redes y organizaciones de naturaleza estatal y no estatal).
4. La construcción de *ciudadanía desde abajo*.
5. La *descolonización de la ciudadanía* (el reconocimiento social y legal de una ciudadanía intercultural con diferentes formas de pertenencia).
6. La creación de *formas de sociabilidad alternativas* a las formas dominantes (sociabilidades verticales, autoritarias y antidemocráticas que no soportan ni respetan la diferencia).

Las llamadas *comunidades mestizas* aquí descritas constituyen *ejercicios políticos de alta intensidad* si las contrastamos con las descripciones de Sousa (2007). Así mismo, son ejemplos de participación en todos los ámbitos, sustento de una vida comunitaria y generadoras de un inestimable capital social en clave cosmopolita. Sus intervenciones sociales a través de diversas prácticas ciudadanas –incluido el arte, por ejemplo, en *La manta no es mi sueño*²² sugieren esa suerte de *sinergia participativa* descrita por García (2004), revelándose, además, a la luz del paradigma participativo, como comunidades sociales de investigación-acción participativa. Por todo ello, las consideramos formas de política y ciudadanía *de otro modo*, percepción que rebasa, por ende, la comprensión de la política ligada estrictamente a los Estados nacionales. Dicho de otro modo, trasciende epistemológicamente el nacionalismo metodológico.

²² Obra de teatro representada por migrantes –en diversas situaciones de irregularidad jurídica– en lugar de actores profesionales. Se realizó en colaboración con el Ferrocarril Clandestino (2010), en cuya página electrónica se puede ver la grabación de dicha obra.

Conclusiones: Ser “de aquí y de allí”, ¿cuál ética común?

Somos de aquí y de allí. La frontera nos lleva atravesando demasiado tiempo. Por eso nosotros, hombres y mujeres de frontera, hemos empezado a construir un ferrocarril.

Para estar juntas [*sic*] y para decir basta.

Ferrocarril Clandestino (2012)

Somos revoluciones, acertijos,

oasis, paraísos del desierto,

somos de donde nazcan nuestros hijos,

somos de donde caigan nuestros muertos.

Fragmento de la canción Hijos de la fortuna,

de Yhosvany Palma

En el presente trabajo se ha descrito lo que se entiende por comunidades mestizas de interacción y ejercicio político de ciudadanía, donde operan interacciones cosmopolitas que delinean el paisaje político y ciudadano contemporáneo en claves nuevas. Se han tomado como ejemplo representativo de estas dinámicas las comunidades de interacción cosmopolita y mestiza en Lavapiés, describiendo los intereses –tematizados como las tres filias– que sirven de nudos tensores entre las diferentes personas que protagonizan estos movimientos. Después se describió qué noción extendida de política y de ejercicio ciudadano se ha manejado y aplicado a las comunidades cosmopolitas, caracterizando el paradigma participativo que sirve de escenario epistemológico de estas consideraciones. Llegados a este punto, es necesaria una reflexión final, a modo de interrogante conclusiva (sirva el aparente oxímoron) o coda, sobre la preocupación ética común que subyace a estas comunidades, y sus alcances y límites a la luz de la pluralidad cultural de nuestras sociedades.

Las comunidades mestizas son decidida y tácticamente cosmopolitas tanto por su composición en sí como por sus intenciones, lemas, principales objetivos y autodefiniciones. Sin embargo, a todo ello subyace una inclinación ética que puede generalizarse y ubicarse por encima de todas sus diferencias; a saber: la apelación al discurso de los derechos humanos –o algún tipo de moral

universalmente vinculante, dicho de otro modo— como el necesario regulador ético del ejercicio del cosmopolitismo en la praxis. En concreto, este ejercicio debe realizarse contando con unos criterios éticos mínimos de derechos personales (derechos sociales y jurídicos) de las personas en tránsito, migrantes y ciudadanas de facto. Tales criterios mínimos, como decir “basta” por parte de estos *hombres y mujeres de frontera*, suelen resumirse en aquellas comunidades en *los derechos humanos*.

Ello nos conduce a reflexionar en torno de, precisamente, la *moral* universal a la que podamos apelar o no, y si la retórica de los derechos humanos resulta suficiente o conveniente en el contexto del intenso y plural cosmopolitismo analizado. En las palabras del título de este apartado, cuando somos “de aquí y de allí”, ¿qué moral en común estamos dispuestos a aceptar como vinculante? ¿Qué normas transculturalmente válidas estamos dispuestos a asumir cuando partimos de las identidades *intersticiales* propias de las comunidades cosmopolitas o mestizas de interacción?

Como reflexiona Wagner (2011), la pregunta que se revela clave en este contexto es qué significa argumentar racionalmente en un contexto intercultural, sobre todo porque el pluralismo epistemológico no es equivalente al relativismo moral. Y es que nuestras comunidades mestizas, plurales en lo epistemológico, no son relativistas en lo moral (si lo fueran, no actuarían políticamente).

Ahora bien, ¿se puede alcanzar una racionalidad intercultural relativa a lo que es aceptable o no, aquí y allá, de modo ubicuo, o se interponen límites culturales infranqueables?

Si seguimos a Habermas (Wagner, 2011), las distintas formas de vida, como facticidades incuestionables, constituyen realidades *cuasi* trascendentales y horizontes interpretativos a menudo inconmensurables. Sin embargo, la realidad que nos hallamos en las prácticas ciudadanas de las comunidades cosmopolitas de interacción —donde asistimos al establecimiento de relaciones mestizas con intereses mestizos— apunta a otra dirección. Pareciera que, en la práctica de estas comunidades, encontramos sin dificultad ese mínimo ético por el que todas las personas involucradas actúan juntas, y que existen valores e intereses que las aúnan de un modo

prerreflexivo, acaso más sencillo e intuitivo que el ejercicio teórico posterior que discute sobre estas cuestiones y otras análogas.

En la introducción, siguiendo a Bhabha (2006), se sostiene que las comunidades cosmopolitas de interacción generan momentos intersticiales a raíz, precisamente, de la articulación de sus diferencias. En tales intersticios se producen las identidades *in-between*, intersticiales ellas mismas como musgo que crece de manera sorpresiva entre las grietas, y delimitadas a raíz de las ubicaciones múltiples de una subjetividad híbrida en su matriz.

En efecto, como hemos comprobado a lo largo del artículo, la convivencia –plural, más de intereses comunes lo suficientemente fuertes para cohesionar un grupo– de estas comunidades es fuente de valores y de una nueva cultura en común. Así, la vieja discusión sobre la interculturalidad *versus* el multiculturalismo –como interpretaciones o soluciones de las sociedades globalizadas– resulta evanescente, o al menos fuertemente desdibujada, en contextos como los observados en Lavapiés, donde el *aquí* y el *allá*, a fin de cuentas, se difuminan en agrupaciones mestizas que reclaman una voz mestiza, una definición mestiza, un nombre *en tránsito* más allá de las fronteras, como sugiere la potente imagen del Ferrocarril Clandestino.

El enfoque de los estudios poscoloniales (Bhabha, 2006; Spivak, 2010) resulta crucial cuando se aborda la migración y sus derivados, como los problemas aquí tratados. En este estudio no se rechaza el discurso de los derechos humanos como retórica occidental de justicia y ética, puesto que constituye un marco epistémico interesante, un punto de partida válido como instancia de apelación ética por encima de otro tipo de valores, intereses o prioridades, como son las razones de cada Estado particular (Singer, 2003).

Sin embargo, siguiendo el enfoque poscolonial, en este discurso-retórica-narrativa resulta importante introducir qué son los derechos humanos y el concepto de *epistemología silenciada* de Grosfoguel (2009) y otros, precisamente para reconocer todo lo que de “no occidental” hay en esta formulación, y aprender a *rescatar* valores convivenciales útiles de otras matrices culturales

no hegemónicas, para limar, de manera progresiva, el monopolio moral que siempre ha parecido acompañar al imperialismo político y económico. Todo ello podría resumirse en la *descolonización de los derechos humanos* –descolonización precisada, si se quiere, según el riguroso análisis conceptual que realizan autores como Herrera (2005)–, enfoque desde el que probablemente entenderíamos de otra manera el hecho de *ser de aquí y allá* y la preocupación por una ética común, ese decir “basta”.

Por último, se puede afirmar que las comunidades cosmopolitas de interacción prueban que, en un ejercicio político ciudadano, las supuestas distancias culturales se acortan y las analogías hermenéuticas interculturales se revelan tácitamente posibles, presentes en sus prácticas cotidianas de hacer, vivir, habitar y soñar.

Referencias

- AGUILÓ BONET, Antoni Jesús, 2010, “Ciudadanizar la ciudadanía: Retos y apuntes para la construcción y el ejercicio de ciudadanías de alta intensidad”, *Astrolabio*, núm. 9, pp. 13-24.
- APPIAH, Kwame Anthony, 2008, *Mi cosmopolitismo*, Barcelona, Katz.
- ARENDT, Hannah, 1974, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral.
- ASOCIACIÓN SIN PAPELES DE MADRID, 2008, “Manifiesto de la Asociación de Sin Papeles de Madrid”, en *Ferrocarril Clandestino*, 16 de octubre, en <<http://www.ferrocarrilclandestino.net/spip.php?article86>>, consultado el 21 de marzo de 2012.
- ASOCIACIÓN SIN PAPELES DE MADRID, 2010, “La Inestable Compañía Kourel Africana presenta: ‘La manta no es mi sueño’”, en *Ferrocarril Clandestino*, Madrid, en <http://www.ferrocarrilclandestino.net/spip.php?article156&var_recherche=La%20manta%20no%20es%20mi%20sue%C3%B1o>, consultado el 21 de marzo de 2012.
- BENEDICT, Ruth, 2006, *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza Editorial.

- BHABHA, Homi, 2006, *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge.
- BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, Víctor, 2008, “De la ventriloquia a la etnofagia o la etnitización del desarrollo rural en los Andes ecuatorianos”, en Mónica Martínez Mauri y Eugenia Rodríguez Blanco, coords., *Intelectuales, mediadores y antropólogos: La traducción y reinterpretación de lo global en lo local*, Donostia-San Sebastián, País Vasco, Ankulegi Antropología Elkartea, pp. 113-136.
- BUTLER, Judith y Gayatri Chakravorty SPIVAK, 2009, *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política y pertenencia*, Barcelona, Paidós.
- CASA DE SENEGAL, 2011, “Actividades”, en *Casa de Senegal*, en <<http://www.casadesenegal.org.es/Actividades.html>>, consultado el 1 de agosto de 2011.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN, REFLEXIÓN Y ACCIÓN SOCIAL (CIRAS), 2010, “Qué hacemos”, en *Asociación CIRAS. Centro de Investigación, Reflexión y Acción Social*, en <<http://www.asociacionciras.org/quehacemos/index.html>>, consultado el 23 de diciembre de 2011.
- CUCÓ GINER, Josepa, 1990, “El papel de la sociabilidad en la construcción de la sociedad civil”, en Josepa Cucó Giner y Joan J. Pujadas, comps., *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 153-164.
- DIETZ, Gunther, 2011, “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: Una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, núm. 1, pp. 3-26.
- EVERS ROSANDER, Eva, 2006, “Cosmopolitas y locales. Mujeres senegalesas en movimiento”, en M. Jabardo Velasco, comp., *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, pp. 117-129.
- FERRÁNDIZ MARTÍN, Francisco José, 2011, *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Barcelona, Anthropos.

- FERROCARRIL CLANDESTINO, 2012, “Iniciativas”, en *Ferrocarril Clandestino*, en <<http://www.ferrocarril clandestino.net/spip.php?rubrique4>>, consultado el 21 de marzo de 2012.
- GARCÍA ROCA, Joaquín, 2004, *Políticas y programas de participación social*, Madrid, Síntesis.
- GÓMEZ, Mayte, 2006, “El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad”, *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*, núm. 2.1. en <<http://www.dissidences/Lavapies.html>>, consultado el 1 de junio de 2010.
- GROSGOUEL, Ramón, 2009, “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales”, en Frantz Fanon, comp., *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, pp. 261-284.
- HERRERA FLORES, Joaquín, 2005, *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Sevilla, Aconcagua.
- ISASI-DÍAZ, Ada María, 2003, “Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad”, en Raúl Fornet-Betancourt, comp., *Resistencia y solidaridad, Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, pp. 365-384.
- KASSIR, Samir, 2006, *De la desgracia de ser árabe*, Córdoba, España, Almuzara.
- LOZANO RIVERA, Camilo Ernesto, 2012, “Etnografía y etnógrafo: Percepción y bordes existenciales del trabajo de campo y la etnografía hecha en casa”, *Revista de Antropología Experimental*, núm. 12, pp. 77-89.
- MASSÓ GUIJARRO, Ester, 2008, “23º Lusata en Caprivi (Namibia): ¿La política de la fiesta o la fiesta de la política? Una aventura heurística al incrustamiento político”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 19, pp. 1-19.
- MASSÓ GUIJARRO, Ester, 2009, “La tarea de comprender (y sentir) ante el reto de las migraciones transnacionales”, en Remedios Ávila Crespo y Juan Antonio Estrada Díaz, comps., *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, pp. 321-338.
- MASSÓ GUIJARRO, Ester, 2011, “Globalización, justicia y ciudadanía: Hacia una epistemología cosmopolita de la migración”,

- en Alicia Bermejo Salazar *et al.*, eds., *Umbrales filosóficos: Posicionamientos y perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, pp. 101-124.
- MASSÓ GUIJARRO, Ester, 2012, “Cosmopolitismo hoy: La cofradía murid y la comunidad mestiza”, *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 6, núm. 2.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES, 2011, “Plan estratégico de ciudadanía e integración 2007-2012”, en *Aula Intercultural*, en <http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/plan_estrategico.pdf>, consultado el 12 de julio de 2011.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE), 2001a, “Cosmopolitismo”, *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Real Academia Española, 22ª edición, en <<http://lema.rae.es/drae/>>, consultado el 2 de febrero de 2012.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2001b, “Cosmopolita”, *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Real Academia Española, 22ª edición, en <<http://lema.rae.es/drae/>>, consultado el 2 de febrero de 2012.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2001c, “Mestizaje”, *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Real Academia Española, 22ª edición, en <<http://lema.rae.es/drae/>>, consultado el 2 de febrero de 2012.
- SAID, Edward W., 1996, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, 2007, *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*, México, Anthropos.
- SEN, Amartya, 2010, *La idea de justicia*, Madrid, Taurus.
- SINGER, Peter, 2003, *Un solo mundo*, Barcelona, Paidós.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2010, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana, 2008, “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”, en Joaquín García Roca y Joan Lacomba, comps., *La inmigración en la sociedad española. Una radiografía multidisciplinar*, Barcelona, Bellaterra, pp. 771-794.

- THIEBAUT, Carlos, 2010, "Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración", *Arbor. Ciencia, Pensamiento, Cultura*, vol. 186, núm. 774, julio-agosto, pp. 543-554.
- TORRES PÉREZ, Francisco, 2008, "Los nuevos vecinos en la plaza. Inmigrantes, espacios y sociabilidad pública", *AIBR*, vol. 3, núm. 3, pp. 366-397.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos, 2009, "Transnacionalismo migratorio y ciudadanía en mutación", *Claves de Razón Práctica*, núm. 197, pp. 32-41.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos, 2010, "La justicia en un mundo globalizado", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 43, pp. 349-362.
- WAGNER, Astrid [ponencia], 2011, "¿Cabe hablar de racionalidad intercultural? Opciones y límites de la crítica comparada", en "Seminario permanente 'Justicia Intercultural'", Madrid, Instituto de Filosofía-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 15 de marzo.
- ZAMORA, José Antonio, 2008, "Inmigrantes entre nosotros: ¿Integración o participación?", *Contraste*, núm. 13, pp. 1-33.

Fecha de recepción: 23 de marzo de 2012.
Fecha de aceptación: 22 de octubre de 2012.