

TESIS DOCTORAL

AÑO 2019

Nos tocan a uno, ¿nos tocan a todos?

**Políticas de lo colectivo
en torno a lo «bangladesí» en Lavapiés**

Juan Román Méndez

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN DIVERSIDAD, SUBJETIVIDAD
Y SOCIALIZACIÓN.** Estudios en Antropología Social, Historia de la
Psicología y de la Educación.

Departamento de Antropología Social y Cultural
Facultad de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia

**DIRECTORES: Eusebio Raúl Sánchez Molina
Montserrat Cañedo Rodríguez**

Agradecimientos:

Si bien esta tesis la firmo yo, no habría podido llevarla a cabo sin la participación en ella de muchas personas. Sirvan estas líneas para expresar un agradecimiento que difícilmente se puede plasmar en un papel:

A Vane, por su implicación y comprensión. Por la gran cantidad de horas de conversaciones y debates, por las reflexiones y las correcciones. A fin de cuentas, por acompañarme todos estos años en una travesía en la que tu presencia me simplificó muchas cosas a la vez que, paradójicamente, te las complicaba a ti.

A mi familia (no sólo de sangre, ¿verdad Dani?). Porque yo no sería sin vosotros. Y porque mucho de lo que considero bueno en mí y que he intentado plasmar aquí me lo enseñasteis durante todos estos años. Quiero hacer una mención especial a mi padre, mi madre, mi hermano, mis sobrinos/as y mi abuela, que sois los que más habéis sufrido el pasar de verme poco a no verme ni en pintura.

Por supuesto, a todos mis compas de Migra. Sin vosotros/as esta tesis hubiera sido imposible. Porque me dejasteis hacerla. Pero también por vuestro cariño, vuestra ayuda, vuestros ánimos y vuestro tiempo. Y por vuestra lucha y ser parte de mi familia en Lavapiés.

También a los muchos activistas, migrantes, tortuguer@s y demás gente de mi vida en Lavapiés. Con nuestros defectos y virtudes, con nuestros fallos y aciertos, me habéis mostrado la alegría de la solidaridad, del compartir y del preocuparse por los demás. Desde que comencé a vivir en Lavapiés nunca me sentí tan a gusto en un lugar y esto os lo debo a vosotros/as.

Gracias también a toda la gente que ha participado en este trabajo y que me ha brindado su tiempo y sus energías en entrevistas, conversaciones, observaciones, etc. Aquí señalar a Arif, Rabeya y familia, a Shohag y familia y a toda la gente que nos acogió tan amable y hospitalariamente durante mi estancia en Bangladesh.

Por último, agradecer a Raúl y Montse, mis directores de tesis. Por sus ánimos, paciencia y rápidas contestaciones a mis inquietudes. Por sus pequeños empujones y direccionamientos y los descubrimientos que me hicieron, que impregnan mucho de este texto.

Contenido

Lista de símbolos, abreviaturas y siglas.....	5
Índice de tablas.....	7
Índice de Ilustraciones.....	8
Mapas.....	9
Introducción.....	11
Conversaciones en un coche.....	11
Visibilidades/invisibilidades. Lo «bangladesí» en Lavapiés y España en las ciencias sociales.....	17
Formato e indicaciones sobre el trabajo.....	23
Primera parte – Aproximaciones.....	27
Capítulo 1 – Recorridos etnográficos.....	28
1.1.- Migrapiés y la etnografía 2011-2014. Consecuencias intersubjetivas.....	28
1.2.- De aquí venimos, ¿así somos?.....	32
1.3.- Dándole vueltas al objeto de estudio. Lo colectivo, lo normativo, lo identificativo.....	40
1.4.- Migrapiés y la etnografía 2014-2019: El objeto de estudio.....	54
Capítulo 2 - Epistemologías de la migración. El campo socio-espacial.....	61
2.1.- Transnacionalismo.....	61
2.2.- Teoría del Actor Red y campos socio-espaciales.....	63
2.3. La TAR en los estudios sobre migración. Transnacionalismo y «globalización».....	68
Capítulo 3 - Lavapiés, el barrio como un personaje más. Entorno de investigación y población desde una visión abierta del lugar.....	71
3.1.- Una posición desde la que observar. Lo local y la etnografía multisituada.....	74
3.2.- Una posibilidad de describir Lavapiés.....	78
Segunda parte – Lo «bangladesí» en Lavapiés.....	100
Capítulo 4 – Motivos para migrar. El campo socio-espacial de la diáspora «bangladesí» en Lavapiés... 	101
4.1.- Un desarrollo histórico del nacionalismo «bangladesí».....	104
4.2.- «Conflictividad» y violencia en Bangladesh.....	110
4.3.- El papel de la familia. Roles familiares.....	123
4.4.- Migrar a «Europa». El campo socio-espacial de la diáspora bangladesí.....	125
Capítulo 5 – Cronotopías, diversidad y modos de incorporación.....	134
5.1.- Cuando migran los hombres: irregularidad, violencia, «paisanos» y prestigio.....	135

5.2.- Cuando migran las mujeres: «encierro», agencia y debates sobre la «cultura».....	148
5.3.- Sentirse «madrileño». ¿Modos de incorporación?.....	164
Tercera parte – Políticas de lo Colectivo en Lavapiés. La Historia de Migrapiés.....	173
Capítulo 6 - Activismo en Migrapiés: Del 15M a la lucha antirracista.....	174
6.1.- El 15M y la militancia en Lavapiés.....	178
6.2.- Mestizaje, derechos y dudas (muchas). El activismo antirracista y la construcción del «migrante».	187
6.3.- La «lucha» y sus sentidos del lugar.....	195
Capítulo 7 – Nos tocan a una... ¿nos tocan a todas? La llegada de «sin papeles» a Migrapiés.....	206
7.1.- Lo «africano» en Migrapiés.....	206
7.2.- Renegociando los límites en Migrapiés.....	218
Capítulo 8 – Articulaciones, efectos frontera, pertenencia: Migrapiés como normatividad.....	227
8.1.- «Pragmatismo» como forma de «participación». La «sin papelidad» como alternativa a la hora de componer lo colectivo.	227
8.2.- ¿Esto es lo que queríamos? Resistencias dentro de la «resistencia».....	234
8.3.- «Ser de Migrapiés». Pertenencias y orígenes en torno a lo colectivo.....	252
Capítulo 9 – Lavapiés y la «vecindad» más allá del origen.....	261
9.1.- Más allá de Migrapiés. La asamblea de Vendedores Ambulantes de Lavapiés.....	262
9.2.- Pactar con el diablo. Activismo y administración.....	270
9.3.- Multiculturalidad, alteridad y exotismo en Lavapiés.....	275
Cuarta Parte – A modo de cierre.....	293
Capítulo 10 – Etnografía militante.....	294
10.1.- Antropologías «aplicadas» y colaborativas.....	295
10.2.- Modos de estar en el campo.....	304
10.3.- Esbozando una etnografía militante.....	312
Capítulo 11 – Conclusiones.....	319
11.1.- Recopilando.....	319
11.2.- Horizontes.....	322
Referencias bibliográficas.....	325
Anexo – Situaciones del trabajo de campo.....	366

Lista de símbolos, abreviaturas y siglas.

ABE	Asociación de Bangladesh en España
ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
AL	Awami League
AOF	África Occidental Francesa
APLVP	Asamblea Popular de Lavapiés
ATILA	Asociación de Vecinos y Comerciantes Tirso de Molina-Lavapiés
AVA	Asamblea de Vendedores Ambulantes de Madrid
AAVV	Asociación de Vecinos
BAMOS	Asociación de Mujeres Bangladesíes en España
BNP	Bangladesh National Party
BVODH	Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos
CDN	Centro Dramático Nacional
CE	Comunidad Europea
CETI	Centro de Estancia Temporal para Extranjeros
CIE	Centro de Internamiento para Extranjeros
CNT	Confederación Nacional del Trabajo
CSOA	Centro Social Okupado Autogestionado
DDHH	Derechos Humanos
DRY	Democracia Real Ya
EASO	Oficina de Apoyo a los Solicitantes de Asilo
EMVS	Empresa Municipal de la Vivienda y Suelo del Ayuntamiento de Madrid
Et al.	Y otros
EUROPOL	Agencia Europea de Policía
FMI	Fondo Monetario Internacional

FRA	Agencia Europea de Derechos Fundamentales
FRAVM	Federación Regional Asociaciones de Vecinos de Madrid
FRONTEX	Agencia para la Gestión de la Cooperación Operativa en las Fronteras Exteriores de la Unión
IAP	Investigación Acción Participante
Ibid.	Referencia bibliográfica ya citada anteriormente
INE	Instituto Nacional de Estadística
INTERPOL	Oficina Internacional de Policía
IPC	Índice de Precios al Consumo
LGTBQ	Lesbianas, gais, bisexuales, transgéneros, y queers
JI	Bangladesh Jama'at-e-islami
NIE	Número de Identificación de Extranjero
ONG's	Organizaciones No Gubernamentales
<i>ONU</i>	Organización de Naciones Unidas
<i>PAH</i>	Plataforma de Afectados por la Hipoteca
PIB	Producto Interior Bruto
PP	Partido Popular
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
RAB	Rapid Action Battalion
SMS	Mensaje de teléfono móvil
TAR	Teoría del Actor-Red
TFM	Trabajo de Fin de Máster
TPP	Tribunal Popular de los Pueblos
UE	Unión Europea
VB	Valiente Bangla

Índice de tablas.

Tabla 1 - Comparativa «bangladesíes» en España- Migración desde Bangladesh.....	18
Tabla 2 - Migrantes «bangladesíes» residiendo en el extranjero (cifras aproximadas).....	19
Tabla 3 - Migración «bangladesí» a España. Comunidades Autónomas.....	20
Tabla 4 – El análisis de lo colectivo: Un ejemplo en Migrapiés.....	46
Tabla 5 - Un ejemplo de los niveles de análisis de lo colectivo: Migrapiés.....	59
Tabla 6 - Migración a España y Madrid 1987-2017.....	83
Tabla 7 - Habitantes nacidos en el extranjero en los distritos de Madrid y en los seis barrios del Distrito Centro.	83
Tabla 8 - Porcentaje de habitantes «extranjeros» en los distritos de Madrid y en los barrios del Distrito Centro.....	84
Tabla 9 - Población «extranjera» en el barrio de Embajadores. Principales «nacionalidades» 2005-2017.....	84
Tabla 10 - Requisitos para el Permiso por Circunstancias Excepcionales	166
Tabla 11 - Población de África Occidental por «nacionalidad» en el barrio de Embajadores (2010-2017)	207
Tabla 12 - Compilación final de propuestas en Punto Sol (20 más realizadas) a 24 de abril de 2012.	223

Índice de Ilustraciones.

Ilustración 1- Bangladesh (distritos y principales ciudades).....	9
Ilustración 2 – Lavapiés.....	10
Ilustración 3 - Centro de Madrid.....	10
Ilustración 4 - Rupasdi y Lavapiés (2018). Lugares del campo socio-espacial analizado.....	12
Ilustración 5 - Comida de algunos integrantes de Migrapiés 2017. El género en el grupo.....	30
Ilustración 6 - Pintada en Lavapiés (2017). Articulaciones ideológico-materiales sobre lo colectivo.....	73
Ilustración 7 - Centro de Dhaka (2018). Localizaciones concretas en Bangladesh.....	77
Ilustración 8 - Plaza de Lavapiés 1936-2017. Historia de Lavapiés.....	91
Ilustración 9 - Manifestación organizada por Migrapiés y las terrazas de restaurantes «hindúes» (2013). El activismo y lo «cool» en Lavapiés.....	93
Ilustración 10 - El Sahedd Minar durante el Día de los Mártires. Símbolos de nacionalismo bangladesí (2016).....	106
Ilustración 11 - Manifestación en el Campus Universitario de Jessore (2018). La conflictividad política.....	111
Ilustración 12 - Atasco en la periferia de Dhaka y calle principal de Motlob, provincia de Chadpur (2018). Infraestructuras en Bangladesh.....	113
Ilustración 13 - Rapid Action Battalion. Cuerpos de Seguridad en Bangladesh (2015).....	117
Ilustración 14 - Hartal en Dhaka. «Peligrosidad» en Bangladesh (2015).....	119
Ilustración 15 - Camden Town en Londres (2016). Imágenes del proyecto migratorio «bangladesí» a Madrid.....	129
Ilustración 16 - Vendedor Ambulante / Detención por venta. (2014). Ocupación laboral de «bangladesíes» «sin papeles».	140
Ilustración 17 - Instalaciones comisaría de Leganitos (2015).....	142
Ilustración 18 - Paisajes rurales en Bangladesh (2018). La mujer y lo «bangladesí».....	149
Ilustración 19 - Fábrica de ropa en polígono industrial de las afueras de Dhaka (2018). Roles de género y oportunidades laborales.....	150
Ilustración 20 - Actividades de Valiente Bangla. Y la mezquita (2017) Una propuesta de lo colectivo.....	153
Ilustración 21 – Manifestación en Sol (2011). Emocionalidad en el 15M.....	180
Ilustración 22 - Taller carteles antirredadas (2011). Rastros asociativos en Migrapiés.....	185
Ilustración 23 - Redadas racistas en Intercambiador de Embajadores (2011-2019).....	190
Ilustración 24 - Protesta por las redadas Racistas 5 de julio de 2011. Articulaciones sobre el espacio y la «vecindad».....	197
Ilustración 25 - Redes, afinidad y apoyo mutuo en el activismo de Lavapiés (2018).....	204
Ilustración 26- Procesos coloniales en África Occidental.....	208
Ilustración 27- Asamblea de Migrapiés en viñetas (2013).....	229
Ilustración 28 - Taller Antirredadas 2011. Normatividades en torno a la asamblea en Migrapiés.....	235
Ilustración 29 - Asamblea de Migrapiés a principios del 2019.....	253
Ilustración 30 - Manifestación vendedores ambulantes Ayuntamiento (2016). Articulaciones AVA-Ayuntamiento.....	272
Ilustración 31 - Articulaciones en torno a la gestión pública de Madrid.....	274
Ilustración 32 - Acto Ahora Madrid en la mezquita «bangladesí» (2015). «Convivencia» y «vecindad» en torno a lo «bangladesí».....	278
Ilustración 33 – Lavapiés Diverso (2015). «Multiculturalidad» y ocio.....	283

Mapas.



Ilustración 1- Bangladesh (distritos y principales ciudades). Elaboración propia.

Introducción.

Conversaciones en un coche.

Hacia varias horas que se había hecho de noche en Rupasdi. Eran los últimos días de mi estancia de investigación en Bangladesh¹ y había estado visitando la zona, en la que vivían varias familias de mis compañeros de Migrapiés². Volvía a Demra, un barrio de las afueras de Dhaka, junto a Ali, compañero de Migra y mi anfitrión principal durante el viaje. Acabábamos de dejar a Md, que durante varios años había participado en Migrapiés, aunque hacía un tiempo que lo había dejado tras conseguir regularizar su situación administrativa en España. A decir verdad, había perdido la pista de Md durante un tiempo. La recuperé a través de Nahir, otro antiguo miembro del grupo que nos puso en contacto para que nos viéramos en Bangladesh, ya que Md estaba de vacaciones en su pueblo, al lado de Rupasdi, circunstancia que había aprovechado para casarse. A diferencia de Md, con Nahir había seguido teniendo un contacto regular cuando este dejó Migra. Nahir se había entristecido al saber la fecha de mi viaje, ya que no podía acompañarnos a Vanesa, mi pareja, y a mí. Tras varios años como «sin papeles»³, Nahir había conseguido regularizar su situación gracias a la ayuda de Migrapiés. Luego trabajó varios años como camarero, y, posteriormente, como encargado de un restaurante de comida «hindú» en Lavapiés. Finalmente, Nahir acababa de abrir su propio restaurante en Madrid. Habíamos hablado unos días antes del viaje, ya que nos dio varias cosas para llevar a su familia en Bangladesh. Estaba dolido por no poder acompañarnos. “Ahora toca sacrificio y trabajar”, nos dijo. Para regresar necesitaba dinero, ya que su idea era casarse al volver y el matrimonio implicaba muchos gastos, sumados a todos los regalos que llevar a familia y amigos.

Precisamente Rupasdi era el pueblo de origen de Nahir. Este hubiera querido que nos quedáramos con su madre, pero él y su hermano estaban fuera, ambos en España, y su padre había fallecido. La ausencia de hombres hacía que sintiera que no nos podía garantizar la seguridad que necesitábamos. Nos ofreció hablar con su primo, que tenía una “casa con rejas como las de España”, pero Ali no quería molestar y tampoco se sentía seguro durmiendo en una zona que no conocía. Md tenía ciertos problemas familiares, por lo que tampoco podíamos quedarnos con él. Así, a pesar de que fuimos varios días a la zona, Ali había insistido en que volviéramos siempre a dormir a su casa en Demra, donde vivía Sanjana, su mujer, con su hermana y su cuñado mientras Ali estaba en España y conseguía la estabilidad económica necesaria para poder reagruparse con ella. Por ello, aunque el día en Rupasdi se había alargado más de lo que hubiéramos querido, nos dirigíamos en el coche con conductor que habíamos alquilado hacia Dhaka por un camino oscuro, estrecho y lleno de profundos baches, donde para cubrir los escasos cincuenta kilómetros que separan a Rupasdi de Demra es necesaria una media de tres horas. Dado que no había horarios establecidos para el ferry y la cosa dependería del tráfico que hubiera, avanzábamos con la preocupación

¹ Diciembre 2017–enero 2018.

² Migrapiés es un grupo antirracista de Lavapiés en el que participo y cuyo nombre «oficial» es Grupo de Migración y Convivencia de la Asamblea 15M de Lavapiés. Al poco de formarse, se empezó a usar Migrapiés, abreviando el nombre y asociándolo a Lavapiés. Normalmente los participantes en el grupo solemos acortarlo como Migra, por lo que en este texto usaré indistintamente Migrapiés y Migra.

³ Persona en situación de estancia irregular en el estado español.

de no saber si a esas horas podríamos cruzar el río Meghna, punto a partir del cual la carretera mejoraba. La otra opción era tomar un desvío que nos llevaría otro par de horas como mínimo.

En el coche, Ali y yo hablábamos de Migrapiés. Él comentaba que mucha gente usaba Migra para sus intereses, para solucionar los problemas que les acarrea la migración a Madrid y que no se comprometían con el trabajo del grupo. Al hilo de esta conversación le comenté que precisamente Obaidul, cerca de cuya casa familiar habíamos pasado ese mismo día, había dado problemas para devolver el dinero que adelantó el grupo de la caja de ayuda mutua que tiene y que se le había prestado ante una urgencia. Ali me dijo que él no sabía nada. Yo contesté que había sido durante una época de muchos problemas en Migra y que me había hecho cargo yo para no complicar las cosas, ya que Obaidul llevaba bastante tiempo sin aparecer por Migrapiés. Ali me reprendió diciendo que eso eran cosas del grupo, que se tenían que hablar en la asamblea. Resulta que Obaidul era sobrino de uno de sus compañeros de piso, que también estaba en ese momento en Bangladesh y con el que habíamos pasado parte del día. Ali me dijo que Obaidul tenía en ese momento problemas con unos «paisanos» en Lavapiés y él le había estado insistiendo en que fuera a Migrapiés para que le ayudáramos a mediar, como habíamos hecho en otras ocasiones, pero este no había querido. “Ahora entiendo por qué”, dijo. Ali se ofreció a hablar con el tío de Obaidul pero le dije que no era necesario. Unos meses antes, mientras me entrevistaba con Nahir, le había comentado el problema y este llamó a un compañero de piso de Obaidul para que le pusiera en contacto con él. Al día siguiente Obaidul había pagado la deuda.



Ilustración 4 - Rupasdi y Lavapiés (2018). Lugares del campo socio-espacial analizado. Fuente: el autor.

Este viaje nocturno me sirve como elemento introductorio de los temas que trataré en esta tesis. En la descripción de este trayecto podemos encontrar varios de los aspectos principales de una argumentación que se *centrará en el campo asociativo que se expande desde Migrapiés. Un campo socio-espacial formado por personas, materialidades e ideas (Latour, 2008) a partir del cual pretendo mostrar cómo se produce la incorporación de determinados migrantes⁴ «sin papeles» en Lavapiés y cómo en estos procesos se*

⁴ En este texto usaré la palabra migrante dado que este es tanto inmigrante (llega a un destino) como emigrante (sale de un origen).

*producen políticas de lo colectivo*⁵ que van más allá de las fronteras del origen. Para ello describiré cómo opera el origen con otras posibilidades identificativas a partir del estudio de lo «bangladesí». En este primer vistazo a lo que será mi trabajo ya se puede observar que este puede no ser novedoso ni en la temática (migración transnacional, «identidad», movimientos sociales) ni en el lugar donde se desarrolla principalmente (Lavapiés). Sin embargo, considero que mi trabajo sí que participa de ciertos debates que actualmente se desarrollan dentro de las ciencias sociales. Pienso que las principales discusiones entre las que se desenvuelve este texto son:

- El abordaje de herramientas teórico-metodológicas para el estudio de los procesos migratorios desde una perspectiva tendente a fijar la atención en los procesos de sociabilidad que se producen entre quienes habitan los destinos migratorios, independientemente de su origen, sin focalizar en un determinado «grupo migrante» (Glick Schiller & Çağlar, 2016). Considero poco explorada esta perspectiva en los estudios migratorios, si bien hay un significativo incremento de estas propuestas en los últimos años (Alatout, 2009; Montalvo Chaves, 2017; Morales Gaitán & Rainer, 2013; Youkhana, 2012). Esta idea se da en combinación con la intención de utilizar formas de análisis que no han estado tradicionalmente ligadas al ámbito de las migraciones, tales como la Teoría del Actor Red (TAR) (Latour, 2003; 2008; 2011; Loredó Narciandi, 2009; Saito, 2011) o la de la hegemonía (Gadea, 2008; Gascón Pérez, 2014; Laclau & Mouffe, 1987; Laclau, 1996; Spera, 2014).
- El desarrollo de conceptualizaciones de la «identidad» que no ofrezcan visiones excesivamente fuertes y esencializadas de los cierres «identitarios», pero que tampoco aborden estos de una manera excesivamente débil o fluida (Gingrich, 2004). Aquí se incluye la posibilidad de definir y acotar conceptos que permitan trabajar con mayor precisión las cuestiones relacionadas con la «identidad» y abordar la relación ente espacio y cultura mitigando las reificaciones en torno al origen migratorio.
- El estudio de lo «bangladesí». Si bien esta cuestión ha sido ampliamente estudiada en otros entornos (por ejemplo en Londres), en este texto se pretende ofrecer información sobre procesos hasta ahora poco analizados: la migración «bangladesí» al estado español.
- Los debates actuales sobre la relación entre conocimiento y acción y sobre las formas en que la investigación puede volverse una herramienta para quienes habitan el campo de investigación, ya sea a partir de la colaboración, la experimentación, la devolución o la investigación-participante.

Con este esquema en mente, el texto está dividido en cuatro partes. Los primeros capítulos son introductorios. En los dos primeros describiré las principales categorías de análisis utilizadas en mi investigación y las motivaciones que hay detrás de ellas. La teoría transnacional (Glick Schiller, Basch, & Szanton Blanc, 1994; Glick Schiller, 2007; Guarnizo, 1997; Levitt & de la Dehesa, 2017) se entrelaza aquí con los desarrollos en torno a la TAR y la hegemonía para ofrecer un marco que permite asentar la

⁵ Aunque este concepto será definido y desarrollado en profundidad en los siguientes capítulos, a modo aclaratorio indicar aquí que con *políticas de lo colectivo* me refiero a las diversas maneras en las que se producen en la práctica social negociaciones en torno a lo que forma parte (y lo que no) del «nosotros». Esto comprende no sólo a personas, sino también a elementos no humanos, tales como pueden ser los lugares, las cosas o las ideas (Latour, 2008).

referencialidad de lo colectivo. Es decir, plantear que la forma en que las personas sienten sus *mundos comunes es múltiple, procesual y contextual, y que ello permite fijar el análisis en momentos de colectividad diferentes a los que se producen en torno a la «etnicidad» o la «nacionalidad»*. Para ello me valdré de categorías como lo normativo (lo que es aceptado como normal aunque no se comparta), la articulación (la negociación de lo diverso en torno a un determinado signo) (Hall, 1985) o la multiplicidad identificativa, la posibilidad de que un agente sea conceptualizado, por sí mismo o por otros, a partir de diferentes cualidades («bangladesí», «de Migrapiés», «amigo», «trabajador...») (Brubaker & Cooper, 2005). El tercer capítulo nos acercará al entorno de investigación, focalizado en un Lavapiés caracterizado por su multiplicidad (diferentes formas de sentirlo y narrarlo) y por el desbordamiento de los procesos que lo constituyen. Dentro de esta polisemia, mi narración se dirigirá a describir el *Lavapiés que me ofrece mi localización durante la investigación* (focalizada principalmente en Migrapiés). Este Lavapiés puede ser a la vez «degradado», «multicultural», «resistente» o «cool» mientras diferentes posiciones de sujeto negocian sobre él. Y al hablar de posiciones de sujeto, no hago referencia a entidades individuales, sino a quienes en determinadas circunstancias mantienen, gradualmente, sentidos y características compartidas que los aglutinan, en el análisis, como un sector específico que participa en torno a lo que se está negociando (por ejemplo, «vecinos» que piensan que Lavapiés es un barrio «degradado» que necesita de la intervención institucional para mejorar). Sin embargo, esta coincidencia compartida no implica homogeneidad ni la necesidad de compartir otros puntos de vista (algunos pueden «rechazar» a determinados migrantes del barrio y achacarles parte de la «degradación» mientras otros pueden tener perspectivas «favorables» a esta migración). En las múltiples negociaciones de la práctica social, y en la posibilidad de poder cambiar el punto de referencia del análisis, actúa la referencialidad de lo colectivo para mostrar una *población flotante*, que no puede ser acotada por una única característica, sino que se mueve dentro de diferentes niveles identificativos que difuminarán una observación excesivamente rígida de la composición poblacional del barrio.

En la segunda parte abordaré lo «bangladesí» como narrativa de lo colectivo. Igual que en el caso de Lavapiés, lo «bangladesí» se observará como una categoría que *no puede considerarse homogénea o autocontenida*. Actúan sobre ella tanto la «diversidad» interna como sus entrelazamientos con múltiples elementos «externos». En el capítulo 4 analizaré cómo se configuran, en mi entorno, determinados procesos de normativización de lo «bangladesí». Estas dinámicas se extienden por el campo socio-espacial analizado y tienen raíces tanto en el desarrollo histórico de Bangladesh como en la diáspora «bangladesí» por diferentes partes del mundo. Veremos también cómo los debates sobre lo «bangladesí» se relacionan con la decisión de migrar a Lavapiés. La «conflictividad» de Bangladesh actúa como elemento que genera entre los «bangladesíes» cierta contradicción en su relación con esta categoría. Hay muchas cosas «buenas» en ser «bangladesí» (la solidaridad, la familia, una historia compartida, la religión...), pero también otras cosas «malas» (la competencia, el «egoísmo» y la «corrupción», un estado visto como «enemigo»...). Ante esto, migrar a Europa se ve como una forma de «mejorar», un proyecto vital que no sólo atañe a lo económico, sino también a una «tranquilidad» que es, muchas veces, plasmada en la imagen de «Europa» que guía la migración. En el capítulo 5 pasaremos a analizar lo «bangladesí-lavapiésino». El entrelazamiento de lo «bangladesí» con otras formas de lo colectivo (por ejemplo, la «vecindad» o el

activismo) plantea cuestionamientos a trasladar la idea de la «nacionalidad» a la «comunidad transnacional». La «cultura bangladesí», entendida muchas veces en mi entorno como un conjunto de orientaciones de la práctica comunes para los «bangladesíes», no es autocontenida y constante a lo largo de la diáspora migratoria, sino que se produce ligada tanto a desarrollos de amplia difusión dentro de esta diáspora como a las peculiaridades de cada entorno de destino. Así, las condiciones en Lavapiés influyen en cómo es interpretada y debatida la «cultura de Bangladesh», cuestión que ejemplificaré en las diferencias en los procesos migratorios observados durante mi trabajo de campo, originadas por cuestiones como la situación económica, la familia o el género. Todo ello arroja reflexiones sobre la forma de estudiar los modos de incorporación (Portes, 1981) de las «comunidades migrantes». Estas reflexiones plantean que la incorporación *no se caracteriza por la «integración» de elementos «extraños» en la «comunidad nativa», sino por la pertenencia de migrantes y «nativos» a un campo socio-espacial común que es constantemente modificado tanto por la migración como por otros procesos que, de entrada, no tienen que estar directamente relacionados con el proceso migratorio.*

Una vez establecido lo «bangladesí», en la tercera parte cambiaré la dirección de mi narración para descentrar lo «bangladesí» del eje del análisis y focalizarlo en Migrapiés. Con ello recojo tanto la idea de la referencialidad de lo colectivo como la de que el proceso de incorporación no atañe únicamente a los migrantes. Estudiar las políticas de lo colectivo alrededor de Migrapiés permite observar cómo lo «bangladesí», junto a otras identificaciones, participa en la formación de mundos comunes en los cuales, si bien el origen no tiene por qué desaparecer, se da entrelazado a otras cuestiones «identitarias». En el capítulo 6 examinaré el activismo que participa en la formación de Migrapiés. Como en el caso «bangladesí», el activismo tampoco es precisamente uniforme. En Migra confluyen diferentes formas activistas (el 15M, el Lavapiés «resistente», las luchas antirracistas) para delimitar un grupo que debate los motivos de su existencia tanto entre sus participantes (su «interior») como con otros elementos de su entorno (su «exterior»). Parte de este segundo elemento es la migración: antes de la llegada de migrantes al grupo estos ya forman parte de Migra a partir de la atención de sus integrantes a los problemas de la migración. Esta focalización produce una construcción del «migrante» que condiciona la acción grupal.

En el capítulo 7 me centraré en otra de las categorías que caracterizan a Migrapiés: lo «africano»⁶. La llegada de migrantes de este origen posibilita que la migración pase del «exterior» de Migra a ser parte

⁶ Si bien esta categoría será analizada en profundidad en el capítulo 7, aquí adelanto que con «africano» me refiero a una forma de autoidentificación usada por los participantes de Migra y focalizada en la procedencia (África Occidental), las características físicas (la «negritud»), la religión (la «musulmanidad») y la «cultura» común. Soy consciente de las problemáticas que puede acarrear esta categorización (África no es un país). Sin embargo he optado por ella por dos cuestiones: la primera es que es aquella que utilizan mis compañeros, muchas veces ferozmente orgullosos de ser «africanos» (“no somos de Senegal ni de Mauritania, somos todos hermanos, africanos”), por lo que considero adecuado respetarla. La segunda, la dificultad para encontrar otra categoría más adecuada. La palabra «subsahariano», muchas veces usada en mi entorno para representarles no es utilizada por los «africanos» del grupo y plantea importantes problemáticas estereotipadoras similares a lo «africano» (del Sahara hacia «abajo» hay mucho territorio y diversidad). Otra opción sería «senegalés», porque es la «nacionalidad» principal de la mayoría de participantes en Migra, pero otros son de otras «nacionalidades» y esta categoría podría actuar fijando una narrativa del mosaico territorial que, como veremos, es contraria a las dinámicas identificativas en torno a lo «africano». Más adecuado sería, quizá, hablar de «africanos occidentales», pero

de su «interior». Y con ello aparecen, en torno a Migrapiés, efectos frontera⁷ que «separan», en determinados ámbitos de acción, a personas del mismo origen. «Africanos» y activistas «son de Migra», mientras otros activistas quedan «fuera». Parte de los motivos de la formación de este límite quedan plasmados en la pregunta que da título a este trabajo: *nos tocan a uno, ¿nos tocan a todos?* En Migrapiés se utiliza esta expresión⁸ para cuestionarse por las políticas de lo colectivo «quincemayistas» y su relación con la migración: ¿los migrantes forman parte de este «todos»? La sospecha dentro del grupo es que no. Y esto genera cierta separación con quienes, por otro lado, son considerados como «compañeros/as de lucha». Este cuestionamiento de lo colectivo ha guiado en gran parte los intereses de investigación de esta tesis, que se desarrolla en paralelo a la idea de Migra de ofrecer formas de colectividad que desborden el origen «nacional» o «étnico». Y este cuestionamiento no abarca únicamente al 15M, sino que también aparece en las dificultades para lograr este objetivo «dentro» del propio grupo. Esto nos lleva al capítulo 8, en el que se aborda la llegada de lo «bangladesí» a Migrapiés y los cambios que la forma de «participar» de «bangladesíes» y «africanos» causan en el grupo. El origen mantiene aquí una importante inercia que contribuye a delimitar las posiciones de sujeto que debaten sobre Migra: activistas «españoles» y afectados «africanos» y «bangladesíes». Sin embargo, ya que el origen no es lo único que define a los participantes en Migrapiés, surge la posibilidad de observar otras formas de combinar estas posiciones de sujeto. Aparecen cuestiones como la amistad, la «participación» o la «antigüedad» que plantean otras posibilidades de lo colectivo. Finalmente, en el capítulo 9, pasaremos a la última época de Migrapiés y las relaciones que mantiene en la actualidad el grupo con el barrio. Esto nos permitirá observar otros momentos de lo colectivo. Por ejemplo, los que se producen alrededor de la campaña por los derechos de los vendedores ambulantes, o los presentes en la narrativa de lo «bangladesí» como parte de la «vecindad». Esto nos llevará a la participación (compleja, múltiple, contradictoria) de la Administración en las políticas de lo colectivo en Lavapiés y su relación con una «multiculturalidad» que es descrita como polisémica: hay diferentes formas de narrarla y vivirla. Esta «multiculturalidad» contiene la posibilidad de exotizar (Morales & Kleidermacher, 2015) y orientalizar (Said, 1978) lo «bangladesí», algo que lleva a considerar las narrativas alrededor de la «mujer musulmana sumisa». Sin embargo, en las resistencias a estas retóricas aparece un nuevo momento de referencialidad de lo colectivo, plasmado en los grupos centrados en el género en los que participan mujeres de diferentes orígenes.

La cuarta parte será la del cierre de esta etnografía. El capítulo 10 se centrará en ofrecer reflexiones sobre los aspectos «aplicados» de la investigación, marcados por mi condición de activista en Migrapiés. Esto me ha permitido pensar sobre cómo el proceso de investigación se relaciona con las acciones tendentes a

esta identificación ni es expresada generalmente en mi entorno ni soluciona el problema de recoger en una categoría toda la diversidad que hay en África Occidental.

⁷ Que podríamos definir como momentos de delimitación de un «interior» frente a un «exterior». Un límite que surge como consecuencia de las negociaciones en torno a una determinada categoría «identitaria» (por ejemplo, «ser de Migrapiés», ser «vecino de Lavapiés» o ser «español»). En este texto se considerarán estos efectos frontera como contextuales (varían en función de la categoría examinada) y dinámicos (cambian en función del momento, se hacen, reconstruyen y modifican en la propia práctica social).

⁸ Originalmente no lleva interrogación y es una frase bastante extendida en el 15M de mi entorno para significar la «unión» frente a la «represión» policial a las protestas «quincemayistas».

cambiar las cosas desde una determinada posición moral. Estas reflexiones cuestionan una excesiva dicotomización entre los aspectos «aplicados» y «académicos» de la investigación (Giménez Romero, 2012; Sillitoe, 2007). También plantean preguntas sobre el significado de la colaboración en el campo (Fals Borda, 1999; Freire, 1998; Menzies, 2004). Aquí es importante pensar en si es necesario establecer la colaboración dentro de preceptos etnográficos o si esta puede abordarse desde una dualidad, una doble praxis (Dietz, 2011) que combine objetivos de investigación con otros destinados a procesos específicos de «transformación social». Esto atañe a la forma en que están planteadas las metodologías de Investigación Acción Participante cuando se enfocan a la investigación y la transmisión de «conocimiento experto» a los no-antropólogos (Greenwood, 2000). Remitiéndome a la conversación que mantenía con Ali al salir de Rupasdi, podemos ver que mi investigación se entrelaza con mi labor militante. No sólo en conversar sobre Migrapiés y proponer cosas para mejorarlo, sino en que las entrevistas y situaciones de observación se configuran como oportunidades para trabajar para el grupo, por ejemplo ayudar a conseguir que Obaidul devolviera el dinero que Migrapiés le había prestado. La reflexión sobre estas cuestiones me ha llevado a plantear un *modelo en espiral donde se entrelazan investigación y acción* y donde se asienta la posibilidad de que las acciones realizadas durante la etnografía ofrezcan tanto «beneficios» para esta como para las personas que están en el entorno de investigación. Esto puede hacerse combinado con *devoluciones sobre la marcha* de aquello que está aportando el trabajo de campo dentro de *un diálogo de saberes* (Santos, 2014) donde la etnografía es una parte más de las experiencias de quienes participan en estos procesos. Con ello nos acercamos a una estética experimental y colaborativa del trabajo de campo (Marcus, 2008) que se entrelaza con otras estéticas (la malinowskiana (Marcus, 2010) y la recolectora (Restrepo, 2015)) para ofrecer un modo de estar en el campo que podría definirse como el del etnógrafo militante (Juris, 2007; Scheper-Hughes, 1995). Finalmente, el capítulo 11 recogerá los principales elementos encontrados en la investigación, así como aquellas cuestiones que, a partir de lo desarrollado, puedan servir para futuras investigaciones.

Visibilidades/invisibilidades. Lo «bangladesí» en Lavapiés y España en las ciencias sociales.

Muchos aspectos relacionados con Bangladesh han sido abundantemente estudiados dentro de las ciencias sociales. Tanto que, hace más de treinta años, Thorp (1986) constataba la ingente literatura que se escribía, ya en los setenta, sobre el país, su historia y su falta de «desarrollo». Que las investigaciones sobre lo «bangladesí» han seguido a buen ritmo desde entonces lo constatan Zeitlyn, Janeja y Mapril (2014), indicando que si bien Bangladesh no ha alcanzado el nivel de otros países de su entorno, como India o Pakistán, se ha producido en las últimas décadas un renovado interés en el país, motivado por el potencial de sus recursos naturales, su «desarrollo» y la religión musulmana en un ambiente post -11S. Sin embargo, quizá por su relativa novedad y su poca presencia en comparación con otros destinos migratorios, han sido muchas menos las investigaciones que tocan lo «bangladesí» dentro de España. Menos aún si hablamos de Madrid y Lavapiés.

Tabla 1 - Comparativa «bangladesíes» en España- Migración desde Bangladesh.

3.1.- Personas de nacionalidad «bangladesí» viviendo en España				
Año	Número Hombres	Número Mujeres	% mujeres	Total
1980				22
1985				160
1990				151
1998	306	111	26,68	416
1999	368	112	23,33	480
2000	473	151	24,20	624
2001	938	229	19,62	1.167
2002	1.617	316	16,35	1.933
2003	2.231	425	16,00	2.656
2004	2.584	590	18,59	3.174
2005	4.010	817	16,93	4.827
2006	5.274	1.044	16,52	6.318
2007	5.317	1.163	17,95	6.480
2008	6.470	1.514	18,96	7.984
2009	7.734	1.811	18,97	9.545
2010	8.816	2.331	20,91	11.147
2011	9.734	2.512	20,51	12.246
2012	10.361	2.714	20,76	13.075
2013	10.904	2.982	21,47	13.886
2014	10.332	3.215	23,73	13.547
2015	9.501	3.332	25,96	12.833
2016	9.658	3.729	27,86	13.387
2017	10.278	4.162	28,82	14.440

Fuente: elaboración propia a partir del padrón continuo del INE.

3.2.- Emigración laboral desde Bangladesh. Salidas por año.	
Año	Trabajadores/año
1980	30.073
1985	77.694
1990	103.814
1998	267.667
1999	268.182
2000	222.686
2001	189.060
2002	225.256
2003	254.190
2004	272.958
2005	252.702
2006	381.516
2007	832.609
2008	875.055
2009	475.278
2010	390.702
2011	568.062
2012	607.798
2013	409.253
2014	425.684
2015	555.881
2016	757.731
2017	1.008.525

Fuente: elaboración propia a partir de cifras del Bangladesh Bank.

En la tabla 1 podemos observar que la presencia «bangladesí» en España es reciente y poco numerosa contrastándola con la magnitud y antigüedad de la migración desde Bangladesh (y el, por ejemplo, millón de personas que salieron de este estado sólo en el año 2017). Es ya en el siglo XXI cuando esta comienza a hacerse significativa en España. En esta misma tabla podemos observar también que migración «bangladesí» está altamente masculinizada. El porcentaje de hombres aumenta todavía más en la primera década del siglo XXI, mientras migran «sin papeles» que tratan de regularizar su situación antes de reagruparse con sus familias. El incremento del porcentaje de mujeres a partir del año 2010, dentro de las dinámicas de reagrupación, puede ofrecer una explicación a que aunque la migración se ha visto frenada con la crisis económica, el número de «bangladesíes» en España haya seguido aumentando. Según cifras del INE, en la Comunidad de Madrid vivían, en 2003, 2.609 personas nacidas en Bangladesh. En 2014, la cifra se había incrementado a 4.717 de un total de 13.211 en todo el estado español. De los residentes «bangladesíes» en Madrid en 2014, 2.646 estaban empadronados en el Distrito Centro (principalmente en el barrio de Embajadores) con un 84% de hombres sobre el total. En 2017, la población nacida en Bangladesh en el Distrito Centro era de 2.592 sobre un total de 5.576 en la ciudad de Madrid, según el censo del Ayuntamiento, de los cuales un 82% eran hombres, lo que apunta a un asentamiento permanente más allá de los ciclos económicos y a un lento crecimiento de la presencia de mujeres reagrupadas.

La migración ocupa un importante rol en la economía «bangladesí», reduciendo el desempleo y configurándose como una significativa fuente de ingresos a partir del envío de remesas⁹. Esta migración se ha dirigido principalmente a los países de Oriente Medio, potenciada por el incremento de los precios del petróleo y la necesidad de mano de obra para las nuevas infraestructuras de estos países (Siddiqui, 2003; ver también 2005a; 2005b; 2008; 2012; Siddiqui & Bhuiyan, 2013). Según cifras de la ONU (2017), en el año 2000 había 5,4 millones de «bangladesíes» viviendo fuera de Bangladesh. Este número se incrementó en 2017 a 7,5 millones, siendo Bangladesh el quinto país con mayor número de migrantes del mundo. En la tabla 2 se observa que India, Arabia Saudí y Emiratos Árabes son los que más migración «bangladesí» reciben. La migración fuera de Asia es minoritaria, destacando Estados Unidos y Canadá. En Europa los destinos mayoritarios son Reino Unido, destino tradicional desde Bangladesh, e Italia, que tras las facilidades de regularización ofrecidas por su legislación, desde finales del siglo pasado, ha tenido un fuerte incremento. Por ello es el país con mayor presencia «bangladesí» en el Mediterráneo, nueva zona de migración desde Bangladesh a partir del comienzo de siglo. España sería el segundo país mediterráneo receptor. Como se puede ver en la tabla 3, esta migración ha estado principalmente concentrada en Madrid y Catalunya.

Tabla 2 - Migrantes «bangladesíes» residiendo en el extranjero (cifras aproximadas).

	1990	2000	2010	2017
India	4,380,000	3,880,000	3,290,000	3,140,000
Arabia Saudí	480.000	500.000	810.000	1,160,000
Emiratos Árabes	150.000	300.000	920.000	1,040,000
Kuwait	130.000	140.000	260.000	380.000
Reino Unido	100.000	150.000	200.000	230.000
Omán	50.000	90.000	110.000	280.000
Qatar	40.000	40.000	170.000	160.000
Malasia	20.000	50.000	340.000	370.000
Estados Unidos	20.000	100.000	160.000	220.000
Bahrain	20.000	30.000	80.000	80.000
Singapur	<10.000	30.000	70.000	80.000
Italia	<10.000	20.000	100.000	100.000
Canadá	<10.000	20.000	50.000	50.000
Australia	<10.000	<10.000	30.000	40.000
Maldivas	<10.000	<10.000	30.000	40.000
Jordania	<10.000	<10.000	30.000	10.000
España	<10.000	<10.000	10.000	10.000
Grecia	<10.000	<10.000	10.000	<10.000
Japón	<10.000	<10.000	10.000	10.000
Corea del Sur	<10.000	<10.000	<10.000	10.000

Fuente: elaboración propia a partir de cifras del Pew Research Center (<http://www.pewglobal.org>)

⁹ Hay que tener en cuenta aquí la presión demográfica de Bangladesh, algo comúnmente referido por mis compañeros como parte del Bangladesh «conflictivo». Según la web Worldometers, la población en Bangladesh en 2019 era de aproximadamente 168 millones de personas en un territorio de 147.630 km² (aproximadamente la suma de Andalucía y la mitad de Castilla la Mancha). Esto ofrece una densidad poblacional de más de 1.100 personas por kilómetro cuadrado.

Tabla 3 - Migración «bangladesí» a España. Comunidades Autónomas

	ANDALUCÍA	ARAGÓN	ASTURIAS	BALEARS, ILLES	CANARIAS	CANTABRIA	CASTILLA Y LEÓN	CASTILLA - LA MANCHA	CATALUÑA	COMUNITAT VALENCIANA	EXTREMADURA	GALICIA	MADRID, COMUNIDAD	MURCIA, REGION DE	NAVARRA	PAÍS VASCO	RIOJA, LA	CEUTA	MELILLA
2017	573	16	27	374	385	15	131	81	6.512	336	16	133	5.361	138	18	320	4	0	0
2016	532	14	30	347	331	17	133	95	6.038	341	11	137	4.891	137	21	308	4	0	0
2015	513	21	39	316	302	18	131	99	5.807	357	14	133	4.632	143	26	279	3	0	0
2014	564	28	44	319	311	29	192	208	6.073	375	24	163	4.794	158	29	232	3	0	1
2013	576	36	49	300	277	39	210	348	6.096	365	29	175	5.067	158	30	127	3	0	1
2012	543	25	42	257	202	38	153	198	5.720	322	13	145	5.117	136	10	151	3	0	0
2011	403	28	41	238	173	16	161	95	5.236	261	1	114	5.232	137	7	95	8	0	0
2010	349	31	37	229	165	16	142	69	4.664	245	1	83	4.940	124	3	44	5	0	0
2009	300	19	25	214	143	7	86	58	4.100	236	1	67	4.170	73	3	38	5	0	0
2008	233	22	13	178	111	8	51	38	3.632	213	0	47	3.340	54	4	36	4	0	0
2007	196	14	21	115	77	7	36	28	3.254	177	0	32	2.444	44	4	31	0	0	0
2006	175	25	20	111	86	4	35	25	3.260	165	0	26	2.319	33	4	29	0	1	0
2005	99	21	1	95	56	5	38	28	2.502	119	1	24	1.794	17	5	22	0	0	0
2004	62	19	0	76	32	8	7	15	1.732	83	1	16	1.083	10	6	21	0	0	3
2003	57	24	0	48	22	4	4	10	1.487	62	1	10	878	14	6	21	1	1	6
2002	34	11	0	25	15	4	3	2	1.128	42	0	12	617	14	5	14	0	1	6
2001	22	10	0	13	9	0	2	1	670	27	0	8	379	8	3	13	0	0	2
2000	4	6	0	6	5	2	3	2	366	27	1	3	173	6	2	11	0	0	7
1999	4	0	0	4	2	1	7	1	277	11	0	5	156	0	1	9	0	0	0
1998	4	0	0	3	36	1	7	1	217	21	0	5	113	0	2	5	0	0	0

Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE

Lo «bangladesí» en Lavapiés.

Las escasas investigaciones en torno a lo «bangladesí» y Lavapiés pasan por el comercio «étnico», englobando a los «bangladesíes» dentro de otros «grupos» del barrio. Betrisey Nadali (2011) describe los comercios «bangladesíes» como puntos nodales de una amplia red, conformada dentro de la economía capitalista, que crea zonas de procesamiento de la mercancía, se extiende por diferentes regiones y utiliza mano de obra barata (incluidos mujeres y niños) y poco cualificada. Dentro de esta red, los «bangladesíes» en Lavapiés pasan una fase previa de acumulación monetaria trabajando como asalariados y recurriendo a la ayuda de amigos y parientes para luego abrir sus propios negocios. Todo esto dentro de relaciones de prestigio y confianza que conformarían relaciones comerciales con Bangladesh y otros entornos de Asia para conseguir la mercancía. El trabajo de Cebrián y Bodega Fernández (2002) también ha tratado la cuestión de las economías «étnicas» en Lavapiés. En 2002 el «bangladesí» era el segundo grupo comercial en el barrio, con un 15% de los negocios, tras la población «china». Estos autores indican que los comercios «étnicos», como los «bangladesíes», pero también los «chinos», «latinos»¹⁰, «magrebíes»... han revitalizado

¹⁰ La categoría «latino», que tendrá cierta importancia en la trayectoria de Migrapiés, es aquí usada en la forma que es común en mi entorno de investigación: hace referencia a personas provenientes de América Central y América del Sur. Al igual que lo «africano», esta categoría no escapa de cierto cuestionamiento por su abstracción. Sin embargo, es usada por motivos parecidos que lo «africano», ya que se utiliza como forma de autoidentificación de manera cotidiana por los propios agentes de mi entorno.

el comercio de Lavapiés, sumamente castigado por las dinámicas que durante la década de los setenta y principios de los ochenta originaron el despoblamiento y envejecimiento del barrio. Pero, a la vez, contribuyeron a la bajada de los alquileres en el barrio, dado que su llegada acentuó, a partir de la década de los noventa, algunas de las narrativas sobre la «degradación» de Lavapiés. Riesco Sanz (2010a; 2010b) se centra en estas mismas cuestiones, caracterizando a los «bangladesíes» como uno de los «grupos» más emprendedores en el barrio. Hasta el punto de que su visibilidad comercial está sobrerrepresentada en relación a su presencia poblacional. El comercio «bangladesí» en Lavapiés estaría enmarcado en una significación del barrio como lugar de migración que atraería a más migrantes. También en la centralidad de Lavapiés en Madrid y por ser una zona de comercio y turismo. Se daría, además, dentro de un importante entramado relacional «comunitario» que se extendería por medio de vinculaciones con el origen migratorio y se focalizaría en negocios como locutorios o restaurantes, con una importante incidencia de los comercios al por mayor. También estaría caracterizado por importantes diferencias económicas. Algunos «bangladesíes» serían propietarios de varios negocios y arrendadores de pisos de alquiler. Otros tendrían únicamente un negocio propio en el que se trabajaría muchas horas o serían asalariados que, dentro de las redes de comerciantes obtendrían trabajo (y muchas veces la posibilidad de «regularizar» su situación con un contrato laboral) a partir de su relación con estas redes.

Si bien estas investigaciones tocan a lo «bangladesí» como una parte del comercio «étnico» de Lavapiés, el trabajo que más ha focalizado en lo «bangladesí» ha sido el de Jüssen (2014), que considera que, a diferencia de otros grupos «étnicos» del barrio, los «bangladesíes» se sociabilizan de manera muy marcada de cara a la «comunidad propia». Parte de esta «comunidad» serían los restaurantes «hindúes». El llamarlos «hindúes» en vez de «bangladesíes» obedecería a una estrategia que destina el comercio «étnico» a otros «grupos» poblacionales y que se asienta en la percepción de los propios «bangladesíes» sobre la atracción que el exotismo de lo «oriental» tiene en Europa. Pero además de este motivo (que muchos de mis compañeros comparten diciendo “es que la India es más conocida”), Jüssen rastrea el concepto de comida «hindú» en Lavapiés dentro de la industria del curry y la migración «bengalí» a Londres. A partir de los complejos entrelazamientos entre Bangladesh e India, producidos por las geopolíticas de la zona durante el periodo colonial¹¹, la comida «hindú» es considerada como «propia». Por ello, Jüssen argumenta que la cuestión de la comida traza una conexión entre Lavapiés, Bangladesh, Londres y la India.

Lo «bangladesí» en España.

Encontramos algo más de información si abrimos el campo al estado español. Zeitlyn (2006) ha explorado la migración desde Bangladesh a España e Italia, indicando que es una migración con ciertos recursos económicos que proviene generalmente de la clase media. La ruta mayoritaria en los años noventa era la entrada «ilegal» por Rusia y los países del este de Europa. Pero está ha sido sustituida por otras dos rutas. La primera recorre el norte de África cruzando el Mediterráneo. Es la ruta más lenta y puede ocupar varios años mientras se producen paradas en Asia y África durante el trayecto. La segunda es la llegada a Europa

¹¹ Bangladesh como estado-nación no existió hasta 1971. Hasta 1946 formó parte de los territorios británicos en Asia junto a la India. En 1946 se divide Bengala en dos, pasando Bengala Occidental a ser parte de la India y Bengala oriental, la que luego sería Bangladesh, a ser parte del recién creado estado de Pakistán.

por medio de *dalals*¹² o por la compra de una visa de turista, de estudiante o de comercio. Esto facilita la llegada mediante vuelo directo a algún país europeo desde el que buscar algún lugar de asentamiento. En mi entorno de investigación esta última vía es la más frecuente con diferencia y condiciona el proceso de incorporación a partir de la inversión económica necesaria para conseguir el visado y los permisos para llegar a Europa. Jüssen (2014) ha estimado el costo del viaje entre 7.000 y 14.000 €, sin embargo en estos últimos años, según las cifras que he podido reunir, el viaje, incluidos los trámites en Bangladesh, muchas veces necesitados de algún soborno y del pago del visado, está en 15.000 €, incluso algo más. Este coste indica que para migrar a Europa desde Bangladesh hay que tener cierta capacidad económica. Mapril (2014b) coincide con Zeitlyn al demarcar la migración a España, Italia y Portugal como una migración de clase media con altos niveles educativos. Mapril indica ciertos imaginarios que ponen en relación la migración, el género, el estilo de vida y la modernidad como marcadores normativos de éxito vital. A partir de esta relación, este autor señala que la migración desde Bangladesh a países como España entrelazan los objetivos laborales con otros de prestigio: ser un hombre «bangladesí moderno» que vive en Europa.

Otros estudios que tocan lo “bangladesí” en España son los realizados por la Red de Investigación sobre Comunidades Asiáticas en España. Desde una perspectiva cualitativa que contempla a los «bangladesíes» como un «grupo» más entre otras migraciones «asiáticas», en estos estudios se remarca la masculinización y juventud de esta migración, además de su concentración principalmente en las comunidades de Madrid y Catalunya (un 86% en 2006) (Beltrán Antolín & Sáiz López, 2006b). El asentamiento en Catalunya se da fundamentalmente en la zona de Barcelona, en Santa Coloma de Gramanet y en el barrio del Raval, en el Distrito de Ciutat Vella, (Beltrán Antolín & Sáiz López, 2006a). Mientras, en Madrid, en el año 2006 se concentraba cerca del 99% en la ciudad de Madrid, un 75% en el Distrito Centro (Betrisey Nadali, 2006). También dentro de esta red de investigación, Beltrán Antolín (2010) ha estudiado las formas de transnacionalismo de las «comunidades asiáticas» en España. Para este autor hay tres tipos diferentes de transnacionalismo en estos «grupos». El primero sería el comercial, dedicado a la actividad económica internacional y representado por la «comunidad sindhi india» y la población «china» de la provincia de Zhejiang. El segundo sería el de élite, caracterizado por una amplia rotación y temporalidad y una alta capacidad económica: ejecutivos y personal de servicio de estos, generalmente de multinacionales «japonesas» y «surcoreanas». Los «bangladesíes» en España estarían en el tercer tipo, el transnacionalismo desde abajo: personas migrantes que pasan a ocupar puestos de trabajo poco cualificados. Lo que caracterizaría este transnacionalismo sería el contacto intenso con otros miembros de la «comunidad», el envío de remesas y la poca capacidad económica. Beltrán destaca la llegada a España de «bangladesíes» que no encuentran lugar en otras partes de Europa (por la legislación o por un mercado más saturado) y el incremento de sus actividades mercantiles. Estos negocios «bangladesíes», como los de otras «comunidades asiáticas», no tienen un enfoque a la propia «etnicidad», sino hacia otros grupos de población (un ejemplo claro son los restaurantes «hindúes» de Lavapiés, donde muchos de los compañeros «bangladesíes» del grupo manifiestan que nunca comen, dado que son muy caros para ellos). Sin embargo sí hay un porcentaje que se emplea en los servicios «coétnicos», como locutorios y alimentos del origen

¹² Agencia de reclutamiento de trabajadores.

migratorio. Los negocios «bangladesíes» serían una importante vía de empleabilidad para los migrantes, pero a la vez, tenderían a favorecer unas dinámicas que pueden dar con la explotación del trabajador, con trabajos poco renumerados y de muchas horas (Beltrán Antolín, 2010).

En este repaso de la investigación sobre lo “bangladesí” en Lavapiés y el estado español se encuentran algunas de las cuestiones que abordo en este texto. En mi entorno de investigación, la migración desde Bangladesh a Lavapiés es una migración fuertemente masculinizada, con intención de «mejorar» las condiciones de vida, tanto económicas como vitales. Es relativamente novedosa y efectuada generalmente por personas de clase media en Bangladesh, que sufren un descenso de su capacidad económica y sus posibilidades de valoración normativa en el destino, tanto por su consideración de «extranjeros pobres» como por los costes de la migración, a menudo «irregular». Los negocios «bangladesíes» en el barrio jugarán un importante papel en las posibilidades de ganarse la vida una vez conseguidos los «papeles», siendo muchas veces la ocupación laboral más viable dentro de la estructuración del mercado laboral en España. Trabajar unos años durante “muchas horas” en el comercio de un «paisano» para luego, habiendo adquirido experiencia y dinero, montar un negocio propio, es una de las narrativas más frecuentes de los migrantes «bangladesíes» cuando exponen el proyecto que ha guiado su migración. También una de las principales formas en que se desarrollan las etapas posteriores a la «ilegalidad» de los «bangladesíes» de Lavapiés cuando consiguen regularizar su situación.

Sin embargo, a la luz de estos trabajos, también podemos observar que los estudios efectuados son escasos e insuficientes para una visión más profunda de cómo lo “bangladesí” se relaciona con Lavapiés. Son además estudios centrados en el grupo «étnico», con el peligro de reificación del origen que esto conlleva. Considero necesarias investigaciones que aborden con más detalle la forma en que lo «bangladesí» participa de Lavapiés. Investigaciones que además exploren aquellas especificidades que dentro de lo «bangladesí» afectan al proceso de incorporación, tales como el día a día de los migrantes «sin papeles», los roles de género o las formas en que se construye la vecindad. *Hablo de acercamientos que imaginen el barrio como un conjunto de procesos más que como un conjunto de «comunidades»*. Es desde esta perspectiva desde la que pretendo ofrecer reflexiones que muestren otras formas de entender lo «bangladesí» en Lavapiés.

Formato e indicaciones sobre el trabajo.

Para cerrar esta introducción, daré algunas indicaciones formales que considero que pueden facilitar la comprensión de este texto. En primer lugar, para respetar el anonimato de los participantes en la investigación, en todos los casos se usa seudónimo. Esto no es aplicable a situaciones en que la exposición pública no lo hace necesario (representantes de partidos políticos, noticias en el periódico...) ¹³. Así mismo, dado que se prevé que este texto vaya a ser leído por personas de mi entorno, cuando he estimado o se

¹³ Sigo la misma estrategia con las fotografías, en las que se oculta la cara de los participantes excepto si esta fotografía es pública (por ejemplo sacada de un periódico o una web de enfoque público). Las fotos de perfiles privados de Facebook u otras redes sociales se consideran privadas.

me ha avisado de que cierta información podía ser comprometida (“te digo esto y úsalo, pero no digas que lo he dicho yo”), he cambiado el seudónimo para tratar de evitar que por triangulación, quienes se mueven en mí mismo ámbito puedan identificar a esta persona. Esto también es aplicable a la información sobre cada persona. Si generalmente las citas textuales de los testimonios recogidos vendrán acompañadas por el nivel identificativo principal que hace significativa su alocución (por ejemplo ser de Migrapiés), su edad y procedencia, en casos en que esta información pueda causar perjuicios a esta persona, omitiré estos datos. En cuanto a las citas, tanto las que correspondan a referencias académicas como a personas de mi entorno de investigación se tratarán igual. Irán entrecomilladas cuando estén dentro del cuerpo principal del texto y en un tamaño más pequeño, sangradas y sin entrecomillar cuando por su extensión sea aconsejable separarlas para facilitar la lectura. Considero que el mismo tratamiento para citas bibliográficas y testimonios empíricos no tiene por qué inducir a confusión, ya que al final de la cita aparecerá autor, año y página en caso de cita bibliográfica y seudónimo de quien habla y características en el caso de la cita de un testimonio.

En el caso de estas últimas se ha respetado en lo posible las palabras exactas, siempre que estas estén disponibles. En conversaciones informales o en entrevistas en las que no se me haya permitido usar la grabadora, la cita se refiere a lo que transcribí en el diario de campo, tratando de ser lo más literal posible. He optado por citar lo literal siempre que pueda para tratar de sesgar lo mínimo los discursos emitidos. Al ser muchas veces personas que no manejan una sintaxis del castellano como lo podría hacer un castellano-hablante de nacimiento se corre el riesgo de que las expresiones sean algo confusas e incluso puedan ser motivo de cierta consideración despectiva¹⁴. Querría ante esto recordar que la mayoría de mis compañeros no sólo hablan bangla o wolof (en el caso de «africanos»), sino que muchos hablan inglés o francés («africanos»). También otras lenguas como el árabe o el urdu (o el fula los «africanos»). En el caso de quienes han migrado por otras partes de Europa esto puede extenderse al italiano o el alemán. Esto hace una media de idiomas bastante más alta que la existente entre los «nativos españoles». Por otro lado, el dominio gramatical no garantiza ni la veracidad de lo dicho ni una mayor inteligencia, sólo un entrenamiento en este sentido. Por ello, no considero correcto que sus expresiones puedan llevar a una analogía sobre la «incultura» o «infantilidad» de estas personas. Al contrario, querría agradecer sus esfuerzos por atenderme siempre en castellano o tener paciencia con mi inglés justito, ya que aunque intenté aprender bangla, no pude llegar en estos años a un nivel suficiente para poder conversar en él.

Cuando en las citas sean necesarias aclaraciones para no tener que hacer transcripciones demasiado largas (por ejemplo si alguien empieza hablando de Migrapiés y tras un rato sobre otro tema vuelve al grupo sin mencionarlo), éstas vendrán entre corchetes (“es lo que estamos haciendo [en Migrapiés] todo el tiempo”). Cuando por abreviar una cita, por el mismo motivo que el anterior, se suprima parte de ella, se marcará con puntos suspensivos entre corchetes [...]. Otro aspecto para el que usaré las comillas será para las categorías émic, aquellas que corresponden a lógicas concretas de determinados agentes. Un ejemplo puede ser la «participación» en Migrapiés, que no tiene que regirse por los mismos códigos que la

¹⁴ No sería la primera vez que alguien me dice que «bangladesíes» o «africanos» parecen “niños hablando”.

«participación» para otra organización ¹⁵. Este entrecorillado me parece útil para subrayar la contextualidad de la palabra y tratar de evitar interpretaciones erróneas de quien está leyendo. Estos términos émic serán explicitados a medida que sean necesarios para la comprensión del texto. Por la misma razón, sigo el consejo de Díaz de Rada (2012) para nombrar los etnónimos, las descripciones en torno al origen, como «bangladesí», y otras que puedan tener significados similares, como «musulmanes». La idea es señalar estas palabras como categorías vacías que son llenadas contextualmente en la práctica, generalmente condicionadas por clasificaciones administrativas. Esto me parece importante para no dar por sentadas estas categorías, más en un trabajo que se propone no reificar este tipo de formaciones de grupalidad. Sin embargo, un uso demasiado exhaustivo de estas comillas podría desembocar en un entrecorillado excesivo (cualquier término podría ser susceptible de ser considerado como una categoría vacía). Es por ello que he tratado de realizar un ejercicio de economía en este sentido, usando las comillas únicamente en categorías que consideraba significativas para el análisis realizado. Para separarlas de las citas, y como ya se habrá podido apreciar en este primer capítulo, usaré comillas altas (“...”) para las citas y comillas bajas («...») para las categorías émic. Para enfatizar algunas partes del texto que me parezca que ofrecen ideas principales sobre este, usare la cursiva. Cuando en las citas aparezcan énfasis, indicaré si este énfasis ha sido dado por mí o estaba incluido en la cita original.

El principio holístico de la etnografía supone un importante enredamiento de los temas que se tratan, con múltiples relaciones entre unos y otros. Esto se traduce, a la hora de escribir un ensayo como este, en un desarrollo lineal que intenta dar forma de la mejor manera posible a toda esta complejidad que no puede representarse a la vez. Sin embargo, aprovechando los avances informáticos sí se pueden hacer textos más interactivos que permitan navegar por ellos con relativa facilidad. Por ello, cuando se haga referencia a un tema que ya se ha tratado en profundidad anteriormente, el párrafo vendrá acompañado de una nota a pie de página indicando la página donde comienza este tema. En la versión informática, pinchando en esta nota, el texto se dirigirá a esta página. En la versión física, esto no es posible con mis medios, con lo que por lo menos el lector o lectora podrá dirigirse manualmente a esta parte del texto para repasar, si lo cree conveniente, el desarrollo realizado.

Un último aspecto a reseñar tiene que ver con mi relación con Migrapiés. Mi contacto habitual con mis compañeros y compañeras y su implicación en mi investigación ha posibilitado que pudieran seguir mi trabajo a medida que se desarrollaba. Esto significa acudir a las charlas que yo daba, hablar conmigo de mis conclusiones o leer los artículos que publicaba. Esto ha originado que algunos me hayan dado un toque de atención con respecto al vocabulario y las formas de expresión que a veces utilizaba. Así, alguna vez me han dicho “Juan, esto lo debería de poder entender cualquiera”. Considero que en este tipo de expresiones reside tanto la idea de que es positivo que se conozca la historia de Migrapiés como cierta preocupación por los mecanismos de autoridad y jerarquización de la academia. Convencido de que tienen razón, he intentado en este texto cumplir sus peticiones, por lo que quizá el texto puede adolecer de cierta

¹⁵ Un tema que abordaré en el primer capítulo será precisamente el de la dificultad de la etnografía para suscribir la verdad absoluta de la vida y pensamientos de los agentes. Es por ello que considero conveniente aclarar que, en todo caso, estas lógicas émic tendrían que ser consideradas como interpretaciones efectuadas por el autor.

redundancia o explicaciones innecesarias para quien esté formado en la academia. Esto obedece a que mientras escribo, no sólo tengo en mente a quienes puedan acceder a este texto dentro de la universidad, sino que también intento que este texto sea accesible a quienes no están formados en antropología. No creo haber cumplido mi objetivo en su totalidad. A ello contribuye que al final este trabajo es una tesis doctoral. También que mi propia formación como antropólogo me hace difícil tratar temas que pueden llegar a ser bastante abstractos y complejos sin recurrir al vocabulario, las formas de expresión y los tecnicismos a partir de los cuales me he relacionado con estos temas durante mi trayectoria académica. Es decir, que hay en mí una inercia a escribir y pensar de una forma «académica» a la que recorro ante las dificultades para desarrollar determinados conceptos. Sin embargo, estas dificultades no hacen sino incidir en la necesidad de pensar sobre las formas en las que el «ámbito académico» debe relacionarse con otros ámbitos de lo social (Fals Borda, 1999; Marcus, 2012).

Primera parte – Aproximaciones

Capítulo 1 – Recorridos etnográficos.

1.1.- Migrapiés y la etnografía 2011-2014. Consecuencias intersubjetivas.

Han sido muchas las vueltas que he dado hasta llegar a la exposición realizada en la introducción. En ellas se pone en evidencia una cuestión: que cuando se dice que la etnografía se basa en la intersubjetividad, esto supone más que el simple hecho de hablar con las personas en el campo. Considero la etnografía una actitud metodológica abarcante a todo el proceso de investigación, desde la creación de una lógica investigativa a la emisión de informes sobre lo investigado (Velasco, H. & Díaz de Rada, 1997). La etnografía como propuesta metodológica parte de la autoinstrumentalización del cuerpo del investigador, que se constituye como principal herramienta de investigación de cara a producir conocimiento a partir de *una relación de diálogo* con el campo de trabajo. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el diálogo hablan, como mínimo, dos. Y el etnógrafo está posicionado en el campo y por ello es susceptible de ser afectado por lo que pasa en él tanto como cualquier otro. Esto vincula el conocimiento etnográfico con las circunstancias en que es obtenido: no es un conocimiento autónomo, sino producido dentro de una localización socio-espacial concreta que guía aspectos como la formulación del objeto de investigación, las respuestas obtenidas a lo preguntado o aquello que puede o no llegar a observar (Visacovsky, 1994). *Por ello, analizar la forma en que se da la relación del investigador con su objeto de estudio¹⁶ se desvela fundamental para entender tanto el planteamiento como los resultados de la investigación.* Con esta idea en mente, ocuparé este primer capítulo en mostrar las vicisitudes que me han acompañado en el diseño de mi etnografía. En ellas veremos cómo mi relación con el campo permea mi marco epistémico¹⁷ y, con ello, toda la exposición que realizaré en este texto.

Mi relación con Migrapiés comienza en el año 2011, cuando participo de su formación. Casi desde un principio, mi militancia en el grupo se entrelaza con la investigación. Durante los primeros años, esta relación se da a partir de la idea de documentar las violencias sufridas por personas «sin papeles» en Madrid, una manera de denunciar aquello que pasa a formar parte de mi cotidianeidad como participante en Migra: redadas por «perfil étnico»¹⁸, limitaciones a la movilidad, racismo, problemas administrativos... cuestiones donde conciliar la investigación y la militancia para poner la primera al servicio de la segunda. Esta es la etapa más informal de mi investigación y también la menos constante. Se podría considerar, sobre todo el primer año, como una aproximación perimetral que surge casi sin darme cuenta de que estaba realizando etnografía. Consiste sobre todo en una recogida no demasiado sistematizada de experiencias y testimonios de migrantes «africanos» y «bangladesíes» «sin papeles» en Lavapiés. Mi idea

¹⁶ Al hablar de objeto de estudio no lo hago únicamente en referencia a las personas que participan de mi investigación, sino en un sentido más amplio que engloba tanto a agentes como entornos de investigación, dinámicas analizadas y categorías que guían la etnografía.

¹⁷ Cuando hable de epistemología lo haré para referirme a la reflexión tanto sobre la validez del conocimiento obtenido como sobre la forma en que este se obtiene. Así, al hablar de problemas epistémicos me refiero a las dudas que me surgían sobre la metodología y las bases teóricas de mi trabajo y si estas iban a dar resultados que pudieran considerarse válidos.

¹⁸ Este tipo de redadas ocurre cuando la policía para por la calle a una persona por su aspecto de «extranjera» para comprobar que tiene la documentación en regla. En ellas se discrimina a las personas por su apariencia, por lo que suelen ser conocidas en mi entorno como *redadas racistas*.

era utilizar las posibilidades de la antropología para mostrar aquellos condicionantes estructurales que afectaban a la migración. También poder desnaturalizar prejuicios y estereotipos racistas sobre los migrantes a partir de la potencialidad reflexiva de las herramientas etnográficas (Hammersley & Atkinson, 1994)¹⁹. Este periodo también me permitió un primer acercamiento al funcionamiento de Migrapiés, a medida que concebía la etnografía como una forma de participar en la organización del grupo y en la difusión de sus actividades.

En 2014, la planificación de mi Trabajo de Fin de Master (TFM) me lleva a dar un paso más en la relación entre mis inquietudes investigativas y mi participación en Migrapiés. Recuerdo mis nervios una noche de primavera de ese año, cuando incluí en el orden del día de la asamblea hablar de una propuesta de investigación. Desde el año anterior el grupo había empezado a crecer considerablemente con la llegada de migrantes «bangladesíes» y «africanos», interesados en las posibilidades que su participación en Migra podían entrañar para mejorar su situación en Lavapiés. Por aquel entonces nos reuníamos en el sótano de un centro social okupado²⁰. Seríamos unas cuarenta personas sentadas en sillas dispares recogidas de la calle, heredadas de otros proyectos activistas o donadas al centro. En la penumbra del amplio espacio, lleno de carteles sobre evitar conductas homófobas o machistas, peticiones de limpiar una vez terminada la actividad y mensajes anticapitalistas, expuse, cuando me llegó el turno, que tenía que realizar una investigación y que no concebía esta si no había una intención «práctica» tras ella. Por ello quería ofrecérsela al grupo para que este decidiera qué queríamos investigar y que esta se hiciera conjuntamente con aquellas personas de Migrapiés que quisieran participar. Mis nervios venían motivados por la posible respuesta de mis compañeros. Una de las características del activismo en mi entorno es una constante reflexión sobre aspectos relacionados con la representación y el poder. La investigación, una forma de estudiar y representar a otros, es a veces mal vista: algo que amenaza la búsqueda de relaciones «horizontales» presentes en las ideologías activistas. A esto se sumaba que la imagen «multicultural» de Lavapiés y la repercusión mediática del 15M habían convertido al grupo en foco de atención de diversos investigadores, lo que se traducía en abundantes peticiones de periodistas, sociólogas, antropólogos, etc. para realizar sus investigaciones dentro del grupo, peticiones contestadas con cierta desgana y con solicitudes para que se explicara el trabajo y el compromiso que se iba a aportar a cambio. Sin embargo mi propuesta fue aceptada sin objeciones. Como pude comentar con algunos compañeros posteriormente, la diferencia principal era que yo era considerado parte de Migra. Mis tres años de implicación en Migrapiés habían permitido potenciar la confianza y la afinidad con otras personas del grupo, algo que puede llegar a adquirir mucha importancia dentro de un funcionamiento con un alto grado de informalidad, donde básicamente el planteamiento es asamblearnos una vez a la semana y discutir entre todos las propuestas de acción, siendo el orden del día y el acta que recoge los consensos alcanzados los escasos elementos de burocratización presentes.

¹⁹ Como resultado de este trabajo se produjeron varios textos, tanto dirigidos al ámbito académico (ver, por ejemplo, Méndez, 2012) como otros con un objetivo más militante y enfocados a un público diferente al especializado en antropología, además de mi participación en diferentes charlas, generalmente también dentro del ámbito activista.

²⁰ Utilizo la K en okupado dado que es la forma habitual en que se escribe este término cuando se refiere a la ocupación de edificios con un fin socio-político.

La aceptación de mi propuesta suponía la formalización de mi investigación dentro de Migrapiés. Esto suponía no sólo asentarme como investigador dentro del grupo, sino que este en cierta medida pudiera pasar a ser parte de lo investigado. Por aquella época, Migra se centraba sobre todo en cuestiones derivadas del racismo institucional y los problemas en la convivencia del barrio. Pero la incorporación de migrantes derivaba cada vez más la acción hacia sus problemáticas: hablar con abogados, tratar de evitar órdenes de expulsión, ayudar a «regularizar» la situación administrativa o adoptar una postura solidaria con las multas que originaba la venta ambulante en la calle, principal posibilidad laboral para los «sin papeles». Por ello, los temas que yo pensaba que Migra podría elegir para mi investigación tenían que ver con estas temáticas. Sin embargo, el debate posterior a la aceptación de mi propuesta acabó con la decisión de que yo estudiara cómo era la migración de mujeres «africanas» y «bangladesíes» a Lavapiés y cómo desde el grupo podíamos hacer para que estas participaran en nuestras asambleas.



Ilustración 5 - Comida de algunos integrantes de Migrapiés 2017. El género en el grupo. Fuente: el autor

Para entender esta decisión podemos fijarnos en la composición del grupo y las ideologías que se derivaban de esta. Si bien dentro del sector activista había tanto hombres como mujeres, en la parte cada vez más abundante de afectados la participación era básicamente masculina. La llegada de «sin papeles» al grupo había hecho que tuviéramos mucha información sobre el proceso de incorporación migratoria de hombres «sin papeles» «africanos» y «bangladesíes». Pero las mujeres eran una incógnita, incluso para algunos compañeros de estos orígenes que manifestaban no relacionarse demasiado con sus «paisanas». Este era un tema que causaba ciertas inquietudes, sobre todo en el sector activista. Dentro de las sensibilidades activistas de mi entorno, la cuestión del género y el patriarcado había ido adoptando cada

vez mayor importancia²¹. Dentro de los debates originados durante el 15M y sobre todo a partir de compañeras que habían introducido estos debates en las asambleas del grupo, Migrapiés ya había recogido ciertas cuestiones en sus planteamientos semanales, tales como el uso de lenguaje inclusivo o el tratar de evitar actitudes machistas a la hora de encargarse de tareas dentro de las fiestas que el grupo organizaba para recaudar dinero. Todo esto influyó en la decisión sobre la temática de investigación.

La aceptación de mi propuesta dio paso al periodo, de unos siete meses de duración, que corresponde a la elaboración de mi TFM (Méndez, 2014). El objetivo de este era obtener información sobre la sociabilidad durante el asentamiento en el destino de migrantes «africanas» y «bangladesíes»²². Durante esta etapa mi trabajo se centró en mujeres relacionadas con Migrapiés, conocidas de los compañeros del grupo o de miembros de alguna otra organización en contacto con este²³. Al “abrir” el proceso de investigación al grupo, varias de las situaciones de observación y entrevistas las hice junto a mis compañeros. Esto facilitó en gran medida mi trabajo en dos sentidos. En primer lugar, mis compañeros migrantes me facilitaron el acceso a otras personas al apadrinarme. En segundo lugar, las mujeres activistas del grupo me facilitaron el poder contactar y entrevistar a mujeres desconocidas que, en algunos casos, tenían ciertos reparos a estar a solas con un hombre que, encima, era «español». Al finalizar mi trabajo realizamos una reunión donde expuse las principales conclusiones de mi trabajo y debatimos sobre ellas. Pretendía con todo esto acercar a mis compañeros a posiciones cercanas a las del etnógrafo, incitando a la reflexión sobre mis categorías étic como forma de acercarnos a las normatividades dentro del grupo y a cómo estas podían condicionar la participación en Migra de las mujeres de nuestro entorno. A la vez, esta reunión sirvió para ofrecer a Migrapiés aquello que había podido averiguar sobre las lógicas de «africanas» y «bangladesíes» para poder pensar en formas de trabajar con ellas.

Mi TFM fue realizado en paralelo a un proyecto de fotografía participativa con compañeros de Migrapiés. Además de complementar la investigación principal, mi idea era denunciar las condiciones que sufrían los migrantes «sin papeles» en Lavapiés y profundizar en las posibilidades de aplicación de la etnografía a partir de metodologías participativas cercanas a la Investigación Acción Participante (Greenwood, 2000). De todo ello salió una exposición que constaba de dieciocho fotografías escogidas entre todos los participantes. Estas imágenes se concebían como textos de reflexión críticos que contaran historias de migrantes enredados en relaciones desiguales de poder a la vez que, mostrando su cotidianidad,

²¹ Una progresión que ha seguido en aumento, como muestra, por ejemplo, el incremento de participantes y de visibilidad en las últimas manifestaciones por el Día de la Mujer en los años 2017, 2018 y 2019 (Álvarez & Valdés, 2019).

²² Para ello, buscaba cruzar tres categorías principales de análisis: 1) estructuras de mediación (Cucó Giner, 2004), campos sociales configurados a partir de la relacionalidad, con una amplitud que abarca desde los grupos primarios hasta instituciones más formales y abstractas. Ejemplos de estas estructuras podrían ser las familias, los amigos, los grupos activistas o la Administración estatal. 2) La participación social. Una forma de distanciarme de las normatividades sobre la “participación política” que regían en Migrapiés. La participación social sería la forma en que se actúa dentro de diferentes estructuras de mediación para conseguir objetivos relacionados con un ámbito social mayor. 3) Los modos de incorporación (Freeman, 2006; Portes & Böröcz, 1989), las posibles formas de asentamiento en el destino migratorio relacionadas con la formación de estructuras de sociabilidad y la participación social.

²³ A diferencia de la primera fase de mi investigación, donde mi entorno de investigación se daba principalmente entre personas que ya conocía, la necesidad de acceso a mujeres desconocidas previamente para mí se produjo utilizando la técnica de bola de nieve.

contribuyeran a alejar estereotipaciones y exotizaciones, construcciones sociales que los convierten en «otros» alterizados, elementos «extraños» dentro de la «sociedad» que les «acoge».

1.2.- De aquí venimos, ¿así somos?

1.2.1.- *Pensando sobre exotismo y colonialidad.*

Las reflexiones sobre la alteridad que se planteaban en el proyecto de fotografía participativa acabaron alcanzando a mi propia investigación. Al final, mis nervios al presentar mi propuesta de TFM al grupo habían quedado en nada. Sin embargo, contento por esta aceptación, no caí en su momento en que la petición de Migra me iba a meter en los siguientes años en dilemas importantes, de carácter tanto epistemológico como moral, que se pueden recoger en dos problemáticas. La primera sería la de la construcción de alteridad. La segunda, la de la reificación del origen. En cuanto a la primera, el estudio de mujeres «bangladesíes» y «africanas» me orientaba a una estética malinowskiana en mi investigación (Marcus, 2010): una etnografía diseñada para traspasar «límites culturales» y examinar la «otredad». Mi localización en el campo, activista y a la vez investigador, confluye en una doble agencia (Díaz de Rada, 2010) que a veces ha generado diferentes tensiones en mi trabajo. Este es uno de esos casos: las renuencias hacia la investigación académica que a veces caracterizan mi entorno activista también forman parte de mi posicionamiento moral. La elección de la temática agravó esto. Mi posición de hombre «blanco», «español» y «académico» y la consciencia de mis posibles «privilegios»²⁴ a la hora de abordar la investigación han hecho que a veces me haya preguntado con desanimo que hacía estudiando a «africanas» y «bangladesíes», haciendo representaciones de mujeres que muchas veces son vistas, en los medios de comunicación o en las conversaciones de mi día a día como el prototipo de la «otredad» (Lähdesmäki & Saresma, 2014 para ver un ejemplo de la construcción de alteridad a la que me refiero).

No sólo mi perspectiva activista dirigía mi sensibilidad a las posibles desigualdades de poder que pudiera encontrar en mi actividad. También estaban presentes las reflexiones que en este sentido se han producido desde el ámbito académico. Abu Lughod (1996) y Harrison (1991) han alertado sobre cómo el uso académico del término cultura ha producido frecuentemente descripciones tendentes a la homogeneización, manteniendo delimitaciones discretas y “limpias” de grupos de personas, construidas como «otros» a partir de una mirada parcial y posicionada del antropólogo que habla por ellas (Abu-Lughod, 1996). Estas representaciones no son un tema menor, sobre todo si se esconde que el investigador propone una “imagen de lo real” condicionada por políticas de «identidad» de amplia difusión y alcance que se producen dentro de asimetrías de poder (Eade, 2013). Castro-Gómez (2007) ha analizado estas dinámicas en relación con el ámbito universitario y los procesos de la colonialidad. Para este autor, lo «académico» es un dispositivo ampliamente legitimado para la provisión de saber que se desarrolla entrelazado al «imperialismo occidental» y a las cosmovisiones que este produce en cuanto a su relación con lo «no occidental». En este movimiento, el conocimiento «eurocentrado» es presentado dentro de una narrativa de universalidad, neutralidad y objetividad que legitima lo que es «normal» y «anormal». Con

²⁴ Uso esta palabra al modo en que generalmente es definida entre los activistas de mi entorno: persona que por ciertas características (clase, género, «etnicidad»...) está situada en una posición «estructural» de ventaja sobre otras.

ello, la acción académica se da ligada a la existencia de múltiples jerarquizaciones²⁵ que engloban clase, racialización, sexualidad, género, lengua, geografía y espiritualidad y que ayudarían a la producción de una colonialidad que va más allá del fin de las administraciones coloniales (Grosfoguel, 2006). Sin dejar de señalar los procesos de autorreflexión y búsqueda de nuevas formas de encarar las investigaciones dentro de las ciencias sociales (Peirano, 2008), considero que quienes estamos formados en el ámbito académico corremos el riesgo de realizar estudios que refuercen este tipo de dinámicas. La posibilidad de reafirmar otras clasificaciones de la otredad o el que durante las relaciones del trabajo de campo se produzcan asimetrías como consecuencias de la tendencia etnográfica a estudiar «colectivos oprimidos» (Roca Martínez, 2008) serían otras alertas a sumar a este problema.

La presencia de la colonialidad en las relaciones con lo «no-occidental» no es, por otro lado, algo exclusivo de la academia, sino que se da en una retroalimentación constante con lo cotidiano. Como veremos a lo largo de este texto, las presunciones, estereotipaciones o estigmatizaciones sobre «bangladesíes» o «africanos» forman parte de sus vidas en Lavapiés, desde la interacción cotidiana al ir a comprar hasta la legislación internacional que restringe su movilidad durante la migración²⁶. Gran parte de esta reflexión me acompañó desde el principio de mi labor etnográfica dado que esta se realizaba entre personas «africanas» y «bangladesíes» y dentro de un contexto en el que, como acabo de remarcar, se producían asimetrías de poder. Pero al poner el foco en las mujeres la cosa se acentuaba. Ellas eran mucho más «ajenas» para mí que compañeros con los que convivía cotidianamente. Y la inercia de los lugares comunes de la «musulmanidad» estaba presente en mis reflexiones con una firmeza que me daba cierto vértigo. Me preocupaban cuestiones como que mi trabajo pudiera reducir el Islam al *hiyab* y el harem (Adlbi Sibai, 2016), que mi ateísmo opuesto a cualquier forma de autoridad religiosa prejuzgara al Islam en cuanto a su relación con las mujeres (Levitt & de la Dehesa, 2017), construir la historia a través de ojos «occidentales» (Tuhiwai Smith, 2013), contribuir a producir con mi trabajo alteridades extremas (Suárez Navaz, 2008) o suprimir la heterogeneidad de las mujeres «musulmanas» (Mohanty, 2008).

1.2.2.- La reificación del origen.

En cierta manera, una cuestión que une las dos problemáticas que estoy tratando aquí (la producción de alteridad y la representación del origen) es la de la reificación (a fin de cuentas la creación de «otredad» es una forma de reificar a las personas). Reificar es sinónimo de cosificar, es decir: hacer real, construir un objeto, de algo que no lo es²⁷. Un objeto puede considerarse una entidad definida y relativamente

²⁵ Grosfoguel y Castro Gómez (2007) han llamado a la articulación de estas diferentes jerarquizaciones *heterarquías*, para resaltar los diferentes ámbitos que son afectados por la colonialidad. También para subrayar que los procesos culturales están entrelazados a los económicos, no derivando de ellos.

²⁶ Lo que no supone que no haya prejuicios y estigmatizaciones hacia otros posibles «grupos». Aquí me refiero a las que se producen en torno a lo «bangladesí» y a cómo estas, en mi entorno, contienen en determinadas situaciones connotaciones peyorativas, algo que se hará presente en diferentes momentos de este texto.

²⁷ El término tiene un origen marxista que deriva de la inclusión en la teoría social del fetichismo de la mercancía, categoría acuñada por Marx (2000) para subrayar que las dinámicas del capitalismo ocultarían tanto el valor de uso de la mercancía como aquellos procesos que hacen que una mercancía tenga un determinado valor. Despegadas las mercancías de los procesos que hacen que existan, estas parecen tomar vida propia, son entendidas a partir de su precio y no de todos los procesos que fijan este. La relación pasa entonces de ser entre personas (proveedor-comprador) para ser entre personas y

independiente de otros objetos. Y construir objetos es lo que hacemos cuando trazamos categorías analítico-descriptivas para describir la «realidad investigada». Porque en ellos simplificamos y delimitamos la complejidad social para poder asirla. Aparecen entonces categorías como los «activistas», los «bangladesíes» o la «gentrificación», que actúan como guías de la acción a la vez que hacen aflorar procesos de «cierre» que actúan captando la atención, ayudando a naturalizar el mundo de una manera determinada que bien podría ser otra (Jameson, 1979; Taussig, 1980). Podríamos entonces *definir la reificación como una forma de opacación de las dinámicas que confluyen en la producción de un determinado elemento social, la congelación de una forma de objetivación de este de tal manera que se dificulta observar más allá de lo que se muestra o ya se ha comprendido de una determinada manera.*

Una forma que puede adoptar la reificación cobrará especial importancia en este trabajo. Me refiero a la que originan las visiones espacio-temporales que producen la asunción de una relación directa y simple entre el espacio y la cultura. En esta reificación es donde encontraba mi segunda problemática. El encargo de Migrapiés de estudiar a mujeres «africanas» y «bangladesíes» me situaba en una posición que me hacía partir en una investigación sobre migración de los orígenes de las personas, lo que puede contribuir a fijar estos en exceso. No es casualidad que la petición de Migrapiés estuviera orientada desde un marco basado en el origen. Este eje de clasificación es uno de los más asentados en mi entorno de investigación, generando en Migrapiés (y en otras situaciones relacionadas con la migración en Lavapiés) una tensión difícil de sortear: *la causada por la intención de generar procesos clasificatorios de mundo común que aboguen por eliminar fronteras, por generar procesos de colectividad que vayan más allá del origen, y la importancia de esta categoría a la hora de ver el mundo y las personas que habitan en él.* Esta tensión ha estado muy presente durante todos estos años en muchas conversaciones con mis compañeros sobre Migrapiés. Como proyecto activista, la ideología que mueve al grupo en sus primeras etapas tiene que ver con la solidaridad de «clase». Con pensar que el «capitalismo global» es una forma de «opresión» ante la que agruparse más allá de los orígenes de los integrantes. Si bien esta narrativa ayudaba a potenciar la solidaridad y el «apoyo mutuo» en torno a la «vecindad» en Lavapiés, se producía ligada a la constatación de que no todo el mundo sufría las mismas «opresiones» y que estas muchas veces dependían del origen. Esta tensión puede observarse en el siguiente fragmento de producción discursiva del grupo:

Los problemas de las personas migrantes derivan de un sistema político, económico y social opresor. *No hay problemas específicos de migrantes, son problemas que incumben a todos. Pero por otro lado también hay que tener en cuenta que, por norma general y al igual que sucede con el género, un migrante pobre reunirá una serie de características (origen, clase, dificultades idiomáticas, color de piel...) que pueden colocarle en una situación más vulnerable que otras personas que estén sufriendo el mismo tipo de opresión* (Extracto del Protocolo de la Red de Apoyo del Grupo de Migración y Convivencia consensuado por la Asamblea Popular de Lavapiés, año 2013, del diario de campo del autor, énfasis mío)

mercancías (comprador y lo que compra), originando una ideología económica que se desborda a otros ámbitos de la actividad humana (Lukács, 2009; Margulis, 2006). Este proceso de opacamiento de lo social, de cosificación de lo que no es sino producto de determinadas dinámicas sociales y podría ser de otra manera, es a partir del cual la reificación se ha extendido al estudio de lo social.

A esto habría que añadir la importancia que tiene el origen en las propias autoidentificaciones de los participantes en Migra. Moustapha, después de comentar que Migrapiés era para él como su familia en Lavapiés, me decía lo siguiente:

Para mí, la gente que viene a Migra... no se puede explicar, pero, para mí... Bueno, primero viene mi gente [los africanos] (risa). Es normal, viene mi gente primero... Pero cuando hay mezcla también se puede aprender de otro también (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/07/2017).

Si Migrapiés es un grupo que va más allá del origen o la suma de diversos grupos delimitados por la procedencia es un tema recurrente en mis conversaciones y entrevistas. Un tema difícil de solucionar, sometido a diferentes opiniones en función de quien se exprese y de la época en la que se hable. Esto ejemplifica la tensión que se ha convertido en uno de los ejes de mi investigación. Atrapado entre una motivación que pretende superar las fronteras clasificatorias que generan discriminación y la diversidad mostrada en mi entorno, muchas veces asociada al origen, *mi trabajo se ha dirigido a tratar de desbordar y complejizar las clasificaciones «identitarias» que naturalizan el origen*. Así he podido aunar las inquietudes de mi propia ideología militante y un interés académico que se sitúa dentro de un amplio debate dentro de los estudios relacionados con la migración.

Dentro de estos estudios, un problema ampliamente considerado es el nacionalismo metodológico, una conceptualización que va a utilizar *al estado-nación como elemento definitorio de lo colectivo y principal límite a la hora de definir el objeto de estudio* (Chernilo, 2006; Glick Schiller, 2007; Vasilev, 2018). En un entorno como el mío, surcado de imágenes de amplia difusión que equiparan espacio, organización burocrático-institucional y «sociedad», es fácil deslizarse a visiones del mundo que nos muestren a las personas a partir de su procedencia. Así, lo «bangladesí» es una narrativa que aglutina a decenas de millones de personas a partir de una serie de estereotipos que las separan de, por ejemplo, lo «español». Pero igual que yo puedo mostrar perplejidad ante una serie de tópicos de lo «español» (toros, siesta, mucha fiesta y poco trabajo, por ejemplo), a lo largo de este texto mostraré que cualquier intento de aglutinar la migración «bangladesí» en Lavapiés es un arquetipo difícilmente sostenible debido a la gran cantidad de factores que se aglutinan bajo el paraguas de lo «bangladesí». Dentro de esta diversidad encontramos aspectos como el género, la edad o la ocupación laboral, entre otras cosas. Sin embargo, el nacionalismo metodológico es sólo una parte de los procesos que pueden afectar a la preeminencia del origen a la hora de clasificar a las personas. Ya afirma Levitt que esto es consecuencia de un problema mayor que afecta a otros marcadores identitarios tales como la «etnicidad» o la religión: el asignar a las personas una «identidad» a partir de un grupo determinado y considerarlo “el orden natural de las cosas” (Levitt, 2007: 1). Así, *una de las bases en las que se asienta la reificación del origen sería la de una visión de la «identidad» basada en concepciones unidimensionales*. La reducción de las personas a un único «grupo» elimina la posibilidad de pensar que las personas transitan diferentes campos identificativos y trabajan dentro de una compleja multiplicidad de procesos de colectividad.

La segunda base desde la que definir la reificación del origen tendría que ver con *la formación de metáforas de contenedor*, una visión que propone el espacio como un escenario fragmentado de la actividad social donde la cultura está ligada al territorio y a la «comunidad». En estas metáforas se producen idearios de discontinuidad de las relaciones sociales, imágenes que ocultan o difuminan los rastros asociativos que se desarrollan más allá de los límites asignados (Dzenovska, 2013; Gupta & Ferguson, 1997). Se construye así una *jaula cultural* que fija apriorísticamente los procesos sociales dentro de una determinada forma espacial ya dada (Grimson, 2008; Montenegro et al., 2014). Un ejemplo de esto sería la «sociedad bangladesí», pensada dentro de unas fronteras estatales y donde se desarrolla un tipo específico de «cultura» común. Desde esta perspectiva, la migración se configuraría como un movimiento extraño, la salida de un elemento del cuerpo principal para incrustarse en otro lado, en este caso la «sociedad española» (o la «sociedad madrileña»), definida igualmente a partir de unas características específicas. Esto se empieza a desmontar si se cuestiona cuáles son las características específicas que podrían definir lo que tan rápidamente definimos como «sociedad». Porque para un «madrileño» quizá podría ser medianamente fácil acotar la «sociedad bangladesí» desde una mirada alejada y generalmente llena de prejuicios²⁸ sobre la «musulmanidad», la «pobreza» o lo «hindú». Pero mis experiencias durante el trabajo de campo me indican que para un «madrileño», poner límites a la «sociedad madrileña» es seguramente mucho más difícil cuando se hace desde una vivencia cotidiana que aporta diversidad, múltiples matices y diferencias que imposibilitan una descripción clara sobre tal pretendida «sociedad»²⁹. Además de esto, también podemos señalar que es difícil afirmar la autonomía de cualquier lugar o «cultura». Analizando una localización concreta de Bangladesh encontraremos una serie de dinámicas que condicionan lo que pasa en esta localización y que desbordan el territorio. Por ejemplo los procesos coloniales que actuaron sobre la conformación de Bangladesh como estado-nación tras la independencia de Gran Bretaña primero y de Pakistán después. O las políticas macroeconómicas de amplia difusión que actúan sobre la economía del país, la influencia de medios de comunicación o la propia migración que introduce dentro de diferentes territorios de Bangladesh no sólo a migrantes desperdigados por diferentes lugares de Asia, Europa o Norteamérica, sino a quienes, en contacto con ellos ejercen algún tipo de condicionante sobre la localización observada.

Así, teniendo en cuenta tanto las generalizaciones identitarias como las metáforas de contenedor, hablaré de *reificación del origen para referirme a diferentes combinaciones de asignación de «identidades grupales» y metáforas de contenedor para producir la fijación de categorías relacionadas con el origen, ya sea la nacionalidad, la región, la «etnia», la religión o la comunidad, entre otras*. Considero estas reificaciones como una práctica social que se extrapola a la práctica analítica por los científicos sociales, que, a fin de cuentas, no dejan de ser personas que habitan el mundo social (Brubaker & Cooper, 2005). El nacionalismo metodológico es una de estas formas de fragmentación espacio-identitaria, pero también

²⁸ Al hablar aquí de prejuicios no lo hago para remarcar la acepción peyorativa de esta palabra, sino en un sentido más amplio que se refiere a juicios previos.

²⁹ Esto no significa que, en un determinado momento, un «madrileño» no pueda actuar a partir de su identificación como tal, definiendo la «madrileñalidad» a partir de determinadas características. Simplemente constato con mi afirmación la dificultad de que cualquier identificación pueda considerarse cerrada y homogénea en todo momento.

podemos encontrar otras. Por ejemplo las que derivarían de abordar los campos transnacionales originados por la migración a partir de imágenes de contenedor que mantienen los límites «comunitarios» del estado-nación, aunque estos se extiendan con una geometría diferente a la que marcan las fronteras nacionales. Este ha sido un tema recurrente dentro de los estudios sobre migración, sobre todo desde que en la década de los ochenta se incrementara la perspectiva transnacional en estos estudios, momento datado generalmente a partir del trabajo de Glick Schiller, Szanton Blanc y Basch (1992; 1994; 1995) sobre el transnacionalismo en el Caribe. Desde entonces, esta perspectiva ha mostrado la posibilidad de conceptualizar la migración desde planteamientos que desbordan las fronteras territoriales del estado-nación, relacionando política, religión economía y aparatos burocráticos estatales dentro de relaciones desiguales de poder (Pries, 2005). Sin embargo, Ávila Molero (2015) ha indicado que el transnacionalismo a menudo se centra en los vínculos entre personas con la misma «nacionalidad» y deja de lado los que se establecen con no migrantes o migrantes de otras «nacionalidades», esencializando la «etnicidad» como elemento definidor de las personas (Castles & Miller, 2004). De esta manera se corre el riesgo de que el propio concepto de campo transnacional actúe propiciando nuevas imágenes de contenedor (Iarmolenko, Titzmann, & Silbereisen, 2016). Esta forma de conceptualizar los campos sociales transnacionales puede generar reificaciones que consisten en *operar desde un punto de partida que enfatiza la existencia previa de grupos y se centra en ellos y su migración, difuminando la posibilidad de un examen sobre el terreno de cómo se forman «identidades» múltiples y simultáneas que van más allá del origen* (Glick Schiller & Meinhof, 2011).

Una respuesta a la reificación del origen en estos estudios ha sido la de planteamientos más flexibles, tendentes a subrayar la fluidez «identitaria» y el desbordamiento del estado-nación en la migración. Sin embargo estos desarrollos corren el riesgo de propiciar visiones excesivamente ligeras del proceso migratorio, disolviendo las significaciones de los migrantes sobre lo vivido o la importancia del origen en el análisis, subestimando el proceso migratorio y el estado-nación y sus políticas (Levitt & Glick Schiller, 2004a; Salazar & Smart, 2011). Esto es lo que le sucedería, para Glick Schiller y Meinhof (2011), a intentos como los de Luhmann (1997) o Wallerstein (1979) o al cosmopolitismo de Beck (2004) y otros autores (Nussbaum, 1994; Vertovec & Cohen, 2003). Estos planteamientos tenderían a minusvalorar tanto el estado-nación como las desigualdades de poder que cruzan el campo transnacional, tendiendo con ello a homogeneizar a los migrantes. Un ejemplo de la importante presencia del estado-nación en las condiciones de la migración lo presenta Domenech (2018) a raíz de las quince muertes acontecidas, en 2014, en la playa de Tarajal por el uso de material antidisturbios por las fuerzas de seguridad española para repeler la entrada de migrantes en el estado español. Domenech fija este suceso en la construcción de un espacio de infraderecho para quienes intentan cruzar la frontera que se extiende más allá de lo físico, hacia la creación de alteridad extrema sobre el migrante que está ya dentro de las fronteras. Esta alterización se extendería también por medio de dispositivos multinacionales, como es el espacio Schengen, protegido por programas como FRONTEX, que destina recursos para el control de la población no «europea» en el Mediterráneo (de Guttry, Capone, & Sommaro, 2018). Esto establece diferenciales de movilidad en base a la pertenencia «nacional» que se extiende a otros lugares del mundo, como Estados Unidos, Rusia, China o Brasil (Nin Blanco, 2016).

Si no reificamos el origen, ¿somos objetivos?

Planteando un estudio que trate de no reificar el origen no pretendo indicar que mi estudio va a ser más «profundo» o «verdadero» que otros. La forma en que he abordado la cuestión de la reificación en el anterior apartado obliga a pensar que la etnografía no escapa de la posibilidad de reificar. Que construir objetos es precisamente la forma en que funciona la investigación social, tratando de ofrecer una imagen fija y coherente de unas dinámicas sociales en movimiento que, por su complejidad, escapan de la posibilidad de ser asidas en su totalidad (Fabian, 1990). *Así que la cuestión no sería tanto si podemos eludir la reificación, sino qué y cómo reificamos*³⁰. Como hemos visto, mi idea es cuestionar el eje clasificatorio centrado en el origen de las personas, planteando otras posibilidades de entender lo colectivo. Ello no salva a este texto de otras posibles reificaciones, tales como podrían ser las que producen mi centramiento en Migrapiés o en las interacciones entre activistas y afectados. Mi focalización en Migrapiés puede ayudar a reificar el grupo en al menos dos cuestiones. La primera, simplificando su historia y sus dinámicas en la medida que no puedo contarle todo y por ello selecciono aquello que a mí me parece significativo para ilustrar mi argumentación. La segunda se deriva de que las personas sobre las que voy a hablar en este texto son muchas más cosas que integrantes de Migrapiés. Mi representación contiene cierta fijación de la «interioridad» del grupo que focaliza en la adscripción a este en detrimento de otras posibles identificaciones. Y con ello se mueve entre la tensión de desreificar (complejizar) algunas cuestiones y reificar otras (simplificarlas). Esta tensión es fundamental a la hora de comprender cómo *el conocimiento etnográfico puede ser a la vez parcial y riguroso*. La parcialidad obedece a la necesaria localización del investigador “en medio” del campo. No se puede ver todo ni estar en las mentes de los agentes, lo que hace necesario seleccionar qué, cómo, cuándo y dónde observar. Lo riguroso lo entiendo como seguir una metodología tendente a limitar visiones egocentristas del campo. Considero por ello conveniente no confundir objetividad con rigor. Esto obedecería, en mi opinión, a mezclar observación del campo y «realidad» del campo (para un ejemplo de esto, ver Briones, 2014 o el ya citado texto de Fabian (1990)).

Un ejemplo de la forma en que observo la relación entre parcialidad y rigor, y de cómo esto me dirige a ciertas formas de reificación, me sirve también para adelantarme a una pregunta que ha sido común en estos años de investigación: si mi labor como activista de Migrapiés no podía, de alguna manera, plantear sospechas sobre la credibilidad de mis conclusiones. Por ejemplo, durante muchas charlas y conferencias sobre la violencia sufrida por las personas migrantes «sin papeles» en las que he participado estos años, una pregunta frecuente ha sido hasta qué punto mi militancia en Migrapiés podía condicionar mi visión y credibilidad cuando hablaba de la represión cotidiana, de las muchas detenciones por la calle por ser

³⁰ Considero que con esta argumentación quizá presento la reificación como un concepto excesivamente monolítico. Es decir, que se suprime, de alguna manera, cierta gradualidad en el proceso de objetivar que incluye tanto el cierre explicativo de formas sociales, necesario para una comunicación coherente, como procesos de opacación más profundos (del cual la reificación del origen que presento aquí sería un ejemplo). Sin embargo, no he querido ampliar más el debate en este sentido. Me parece que el uso de la reificación que hago aquí cumple con los objetivos de este apartado: argumentar sobre la parcialidad del conocimiento etnográfico. Considero, por ejemplo, perfectamente viable que, pese a mis esfuerzos por señalar que el Migrapiés que presento aquí es un Migrapiés parcial, quien no conozca al grupo ni mi entorno de investigación, acabe con una visión en cierta medida reificada del grupo (que lo vea a partir de mi mirada incompleta). Para ampliar esta cuestión se puede revisar el trabajo de Honneth (2007) y la revisión que hace de este Barrasús Herrero (2013).

«negro» o «bangladesí» o del trato de la policía a los migrantes. Con el tiempo y la reflexión sobre estas cuestiones he ido desarrollando una respuesta tipo para estos casos. Mi militancia influye en aquello que he decidido observar (y con ello ya demarca en gran medida los resultados de este trabajo). Mi análisis de las violencias sufridas por las personas migrantes durante su incorporación obedece a una motivación personal, una visión moral. A esta misma posición corresponden también las denuncias que puedo llegar a hacer a partir de mi investigación. Pero la veracidad de mis conclusiones no se plantea tanto como una verdad absoluta sino, más bien, como *una observancia de la afluencia de situaciones en las que se repiten determinados patrones*. Es decir, a la cantidad de veces que durante mi práctica etnográfica he podido observar estos patrones. Esto engloba variados testimonios a lo largo del tiempo de personas que no se conocen entre ellas y situaciones que yo mismo he visto en mi propia cotidianeidad. También la recogida de material documental, como pueden ser las estadísticas de detenciones efectuadas por la policía a «extranjeros» (Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos, 2012), los informes de la ONU (Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de Naciones Unidas, 2011; Ruteere, 2013), el IV Informe sobre España de la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (2011) o comunicados de los propios sindicatos de policía (Publico & EFE, 2012). También otras fuentes documentales como noticias de periódicos, libros o blogs sobre el tema (ver, por ejemplo, Diagonal, 2016; Fundació Lluís Espinal, 2013; García Añón, Llorente Ferreres, Bradford, García Saez, & Gascón Cuenca, 2013). Todo esto forma un conjunto donde, a la vez que se aprecia la diversidad de situaciones, aparece un panorama general en torno al proceso de incorporación de «sin papeles» en Madrid³¹.

Se podría decir que no he tenido en cuenta la visión de la policía. Esto para mí sería un ejercicio de objetivismo, de lo que considero una confusión entre hacer investigación social de manera rigurosa y una epistemología que no se plantea lo problemático de las visiones totalizadoras. En este caso la policía ocupa un lugar perimetral en mi investigación dado que no es el eje de esta. No dudo que preguntar a la policía por estas cuestiones podría ofrecerme nuevas visiones de la violencia sufrida por la población migrante. Pero si pregunto a la policía, ¿por qué no preguntar a quienes trabajan en el juzgado? ¿Por qué no preguntar a todos los vecinos del barrio? ¿Por qué no preguntar al presidente del gobierno? Dada la parcialidad inherente a la etnografía se hace necesario elegir. Y en este caso lo que me importa a mí son las percepciones que los migrantes mi entorno tienen sobre las violencias que les atañen en su día a día y las consecuencias de esta para ellos.

³¹ A partir de este ejemplo podemos acercarnos a la triangulación (Velasco, H. & Díaz de Rada, 1997) como un ejercicio reflexivo de control de la subjetividad y su transformación en intersubjetividad a partir del examen de un elemento analítico desde todos los puntos de vista posibles, que no todos. Mis categorías de análisis, aquellos elementos principales de mi investigación, como pueden ser las motivaciones migratorias, lo que lleva a participar en Migrapiés, las percepciones sobre la incorporación, las diferentes políticas de lo colectivo o los sentidos sobre el lugar en Lavapiés, se presentan en este texto sometidas a este proceso de triangulación a partir de tres acciones principales: la observación participante, es decir el compartir tiempo y acción con los presentes en mi entorno de investigación; las entrevistas en profundidad con estas mismas personas; y la recogida de documentación referente a los aspectos principales que estaba analizando.

1.3.- Dándole vueltas al objeto de estudio. Lo colectivo, lo normativo, lo identificativo.

La posibilidad de exotizar el género ligado a lo «musulmán» o de reificar/diluir el origen de los migrantes en Lavapiés eran para mi motivo de reflexión durante mi investigación de TFM. En este apartado describiré las orientaciones teóricas que me llevaron, ya en la etapa de doctorado, a modificar tanto mi objeto de estudio como mi marco teórico-metodológico, tratando de salvar estas problemáticas de la mejor manera posible. En los cambios que se produjeron en mi enfoque fueron fundamentales tres categorías principales: *lo colectivo* (Latour, 2008), *lo normativo* (Laclau & Mouffe, 1987) y *lo identificativo* (Brubaker & Cooper, 2005). Examinar las *políticas de lo colectivo* en mi entorno significa observar la articulación de diferentes posiciones de sujeto mientras estas negocian los significados que se otorgan a determinadas formas de colectividad. La existencia de diferentes posibilidades identificativas en cada agente remite a la contextualidad en la formación de estas posiciones. Ello permite que podamos examinarlas como referenciales y cambiantes, alejándonos de las visiones unidimensionales de la «identidad». A la vez, la observación de las formas socio-espaciales que adoptan estos procesos ayudará a evitar una fijación previa de la forma espacial que adopta una determinada «comunidad».

1.3.1.- Lo colectivo.

La petición de Migrapiés (examinar cómo migran las mujeres «africanas» y «bangladesíes» y cómo estas podían incorporarse a la «lucha» de Migrapiés) me había llevado a plantear una lógica de investigación que demarcaba dos ejes principales que condicionaban mis resultados: el origen y el género. Al final, a pesar de que mi trabajo me mostraba constantemente la diversidad de los procesos de incorporación de «africanas» y «bangladesíes», el cierre demasiado temprano del objeto de estudio, basado en el origen, hacía que mi trabajo incidiera necesariamente en este como elemento principal de caracterización. En el 2014, una vez comenzado mi doctorado, empecé a darle vueltas a lo colectivo (Latour, 2008; 2011) como eje de mi investigación. La propuesta de Latour ofrece un cuestionamiento sobre el significado del «nosotros» y el «ellos». Esto es planteado por este autor a partir de la idea de que en aquellas relaciones que seres vivos, objetos y lugares mantienen entre sí se producen modificaciones mutuas. En esta interconstitución se desvela que somos más que particularidades: adquirimos sentido en función de aquello con lo que nos relacionamos (Capdevila & Callaghan, 2008). Sin embargo, esta relacionalidad aparece en lo cotidiano de manera incompleta, sometida a diversos procesos reificadores que producirían momentos de «interioridad» («nosotros»), significando una serie de relaciones en detrimento de otras, que quedan ocultas. El campo relacional aparece entonces como discontinuo: algunas de las cosas que participan de él desaparecen (o se oscurecen) de la percepción. Esto lleva a Latour a plantearse el por qué se producen determinados ensamblados sociales, pregunta que lleva implícita la posibilidad de pensar otras formas de realizarlos.

La idea de la discontinuidad la lleva Latour a las ciencias sociales, en las que considera que se producen "atajos" al dar por hechas ciertas categorías antes de comenzar siquiera la investigación. Aspectos como lo «global», el «capitalismo», la «historia de la humanidad», la «sociedad» o el «colonialismo» obedecerían a marcos analíticos que operan desde ensamblados previos de gran saliencia perceptual. En ellos aparece

lo que Latour llama *panoramas*: visiones excesivamente coherentes, ilusiones de totalidad que dan explicaciones relativamente sencillas y dotadas de gran poder atractor. En ellos la discontinuidad hace que se pierda especificidad al no contemplarse la cadena de procesos que interviene sobre un determinado hecho social, escondiendo lo concreto y la complejidad en la que se formulan estos. Para ilustrar esta reflexión podemos recurrir a un momento relativamente frecuente en mi investigación: un policía parando a un «sin papeles» durante una redada racista en el barrio. Un panorama prototípico entre el activismo antirracista de Lavapiés es el que establece varios «grupos» en torno a esta situación. Tenemos a los «sin papeles», que lo suelen ser por venir de países «pobres» y por sus características físicas. Por otro lado a la policía, que actúa como «brazo ejecutor» de las políticas racistas-clasistas del estado que favorecen a los «poderosos» y generan situaciones estructurales que condenan a la pobreza y la «ilegalidad» a miles de personas en todo el mundo. Como oprimido, el «sin papeles» es susceptible de ser aliado del antirracismo, está en una posición de «interioridad». El policía, como opresor, está en el otro lado.

Estas afirmaciones no son precisamente falsas. De acuerdo con el Ministerio del Interior (2016), entre 2015 y 2016 llegaron a la Unión Europea cerca de dos millones y medio de personas en situación «irregular», generalmente de países «pobres». Estos «sin papeles» se enfrentan a la posibilidad de ser detenidos por la calle en una redada racista. Además, esta panorámica se hace «real» cuando guía parte de la acción de Migra durante estos años, ayudando a que el grupo sea lo que es hoy. Sin embargo, desde una visión analítica, los planteamientos de Latour sugieren que, redada mediante, policía y «sin papeles» pueden formar parte de un mundo común. A fin de cuentas el policía adquiere parte de su sentido cuando aparece el concepto de «ilegal». Y lo que significa ser un «sin papeles» es vivido en situaciones como esta. Podríamos decir entonces que hay una relación de interconstitución entre ambos. Una que se extiende a otros elementos que forman parte de esta situación. Por ejemplo las concatenaciones que hacen que suceda la redada. La ley de Extranjería se produce en una serie de despachos políticos que tienen como función regular la migración. De ahí es aprobada en el congreso y se transmite a los mandos policiales. Luego va a la comisaría del Distrito Centro y de estas a los policías nacionales encargados de aplicarla que, en función de diversas circunstancias, pueden acabar parando por la calle a una persona por el color de su piel. A su vez, otras cadenas de elementos van a intervenir en la producción del efecto. Por ejemplo la prohibición de trabajar al no tener «papeles» que fuerza al migrante a vender en la calle de manera «ilegal» y así quedar expuesto a encontrarse con la policía nos puede remitir a otro despacho en otro ministerio. O la necesidad del migrante de trabajar muchas horas en la calle nos puede guiar a su ciudad de origen y a las necesidades y demandas de su familia. La idea de contemplar estos rastros puede ofrecer una descripción más prolífica del hecho analizado. Y también nos dirige a la especificidad de la acción localizada. Porque vivir en Lavapiés no es lo mismo que hacerlo en Fuenlabrada. La concentración de migrantes en el barrio puede ser una de las causas por las que en este barrio se producen más redadas de este tipo que en otras zonas de Madrid (Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos, 2012). También la situación familiar en el origen influye en estas cuestiones. Nayeem, un compañero de Migraplés, ha mantenido muchas cargas familiares durante estos años, lo que le ha hecho tener que pasar más horas vendiendo y, de esta manera, arriesgarse más a ser detenido. En cambio Ali, sin deudas ni hijos, podía tomarse esto más tranquilamente y seleccionar más los momentos de riesgo.

Centrándonos en una situación concreta, en una localización específica, y siguiendo los rastros para examinar la cadena de acontecimientos que se van concatenando para causar el efecto observamos que no sólo podemos dibujar nuevas formas de lo colectivo (el policía y el «sin papeles»), sino complejizar las ya existentes: a la hora de describir la situación nos pueden aparecer categorías como los «sin papeles que se arriesgan menos» o los «policías de Fuenlabrada». Latour considera este camino más prolífico a uno que comience con lo estructural ya construido. Así, la redada racista en Lavapiés podría considerarse *un oligóptico* (Latour, 2008), *una posición socio-espacial para el trabajo de campo que va ligada a un marco teórico-metodológico que pretende ensamblar lo social desde el seguimiento de las formas asociativas producidas en lo empírico*. El oligóptico nos remite a una forma de posicionarse en el campo para analizar el porqué de lo acontecido en dicha posición a partir de los rastros que confluyen en ella. Y se opone al panorama al ofrecer visiones sólidas, específicas, pero sólo de aquello que el investigador puede llegar a apreciar que está conectado a la posición a la que llegan los rastros³². De esta manera, Migrapiés se puede pensar como un oligóptico. Desde él he podido observar muchas de las cosas que confluyen en la formación de sentidos en el grupo: las diferentes legislaciones que le afectan; las relaciones entre «paisanos» en Lavapiés y cómo estas se expanden hasta diferentes territorios en Bangladesh; la relación con otros grupos del barrio y su extensión más allá de Madrid; la actuación policial y su condicionamiento por diferentes interacciones dentro del aparato estatal; los roles de género entre activistas o afectados y cómo estos se basan en ideologías articuladas más allá de Lavapiés; también los sentidos del lugar en Lavapiés que afectan al grupo y algunas de las causas que los condicionan. Todo esto da pie a un *campo socio-espacial*, un mundo común observado desde Lavapiés en el que, en torno a lo «bangladesí», participan activistas, migrantes, vecinos o administración. Pero también elementos no humanos: lugares como Lavapiés o Rupasdi, objetos como los móviles y los ordenadores a través de los que activistas o migrantes se comunican o ideologías como son aquellas que orientan el proyecto migratorio de los «sin papeles bangladesíes» o los que participan de la conformación de Migrapiés.

El étic y el émic en relación a lo colectivo.

Categorías analíticas como lo colectivo o el oligóptico me permitían un ancla teórico-metodológica que me permitiera evitar un punto de partida basado en «comunidades migrantes». Los «bangladesíes» o los «africanos» dejaban de ser mi punto de partida si focalizaba en las diferentes políticas de lo colectivo en mi entorno, interviniera quien interviniera en ellos. *Es decir, mi propuesta se basaba en desplazar, sin dejar de tener en cuenta, migración y movimiento para centrarme en el estudio de campos socio-espaciales, de quién interviene en ellos y de cómo se entiende esta participación*. Sin embargo, pensar que un policía y un «sin papeles» forman parte de un mismo colectivo puede parecerle a mis compañeros un poco naif. Sin

³² El oligóptico podría evocar ecos del análisis de las situaciones sociales que llevó a cabo Gluckman (1940) en África. En primer lugar por su énfasis en la localización y la tendencia a analizar de «dentro» a «afuera» aquello que condiciona la acción social. También por un doble uso del concepto de red: el que describe la presencia del investigador como elemento de unión entre diferentes situaciones (en mi caso, como veremos, en diferentes oligópticos) y el que une a las diversas personas y acciones a partir de un entramado de tela de araña (Martínez Veiga, 2013) donde una conjunto de especificidades que afectan a las mismas personas actúan como elementos útiles para analizar su marco social (Urquijo, 2017). Sin embargo, como hemos visto, el oligóptico tiene implicaciones epistemológicas en cuanto a cómo se produce la observación en el campo que, en mi opinión, lo hacen diferir de estos planteamientos.

necesidad de llegar tan lejos, en una conversación con Muriel en la que trataba de explicarle las posibilidades que para mí tenía lo colectivo, le ponía un ejemplo: "mira, José, el panadero de la esquina, al final se relaciona contigo todos los días y con ello sería parte de lo colectivo". Muriel se mostraba desconcertada ante esta afirmación. "No", decía, "José es un poco racista y desde luego no forma parte para mí de lo colectivo". Yo insistía en el tema del campo asociativo, indicándole que al final, quisiera o no, la panadería de José era parte de su cotidianeidad y con ello se producían interconstituciones mutuas (ella podía comprar en comercios pequeños sin tener que moverse mucho y José mantenía abierta su panadería "de barrio"). Muriel seguía sin estar convencida: "sí, somos vecinos y al final hay gente muy diferente en el barrio, pero yo no le considero parte de mi mundo común".

Este ejemplo me sirve para ilustrar otro aspecto teórico-metodológico de mi etnografía. La visión de lo colectivo que le ofrecía a Muriel estaba basada en la forma en que estaba construyendo mi lógica de investigación. Sin embargo, esta se desarrolla entrelazada a otras cosmovisiones que no tienen por qué observar el mundo de la misma manera. Tenemos entonces un mínimo de dos lógicas que se desarrollan en paralelo: la que yo he producido con objetivos analíticos y aquellas que se vuelven significativas para la acción entre las personas en mi entorno de investigación. En base a esto considero que en el encuentro etnográfico, además de considerar la posicionalidad desde la que se produce el diálogo, necesitamos fijarnos en cómo se produce la conversación que ata investigación y narrativas «nativas» dentro de la etnografía. Con ello acerco mi desarrollo metodológico a los debates en torno al étic y el émic (Díaz de Rada, 2012; González Echevarría, 2009; Harris, 1976; Haugh, 2012; Stokes Brown, 2017). Dentro de las múltiples acepciones que estos términos han ido adoptando a lo largo del tiempo³³, mi idea aquí es situarme dentro de aquellas propuestas que tratan de delimitar una separación (aunque en interrelación) entre una lógica destinada a la etnografía y aquellas que el investigador interpreta que rigen las acciones de los agentes en el campo. Esta clasificación no sólo puede ser útil para pensar sobre las relaciones generadas en el trabajo de campo, sino para no confundir nuestro andamiaje metodológico con aquellos otros saberes que van a producirse en el entorno de investigación (Díaz de Rada, 2012)³⁴. Desde este punto

³³ El sistema étic/émic es acuñado principalmente por Marvin Harris (1976) para conceptualizar, a partir de la lingüística y el trabajo de Pyke, la relación entre investigador e informantes. La relación entre fonética y fonémica, llevada a las ciencias sociales conllevaría una posibilidad de una comprensión objetiva de la acción social (étic) que difiere de la "vida mental" de los agentes (émic). Díaz de Rada (2012) ha señalado que la tendencia de Harris a considerar el émic como las ideas de los nativos y el étic como la parte real puede llevar, además de a propuestas objetivistas, a establecer una dicotomía idealismo-realismo que esconda que cualquier práctica social, ya sea la de investigador o investigados, está compuesta tanto de prácticas como de ideas. Otra de las acepciones más comunes en el étic-émic es aquella que separa entre la visión «interna» del nativo y la «externa» del investigador (Dyner, 2017; Haugh, 2012). Como acabamos de ver, considerar «externa» la posición del investigador resulta problemática en cuanto a que la etnografía requiere de una interacción localizada. La descripción del émic parte de las relaciones que se establecen durante la investigación, las cuales obedecen a intereses investigativos y a las posiciones de sujeto que ocupa el investigador con respecto a las personas que forman parte del objeto de estudio. Esto implica que tanto las lógicas émic como las étic siempre son internas respecto al campo estudiado (González Echevarría, 2009). González Echevarría (*ibid.*) ha criticado también otra acepción del étic-émic, la de que el étic sea un metalenguaje de los científicos sociales, o un lenguaje transcultural (Morris, Leung, Ames, & Lickel, 1999), ya que no hay una lógica compartida dentro de las ciencias sociales, sino muchas perspectivas y abordajes teórico-metodológicos.

³⁴ Una última puntualización tendría que ver con la forma de trabajar con el émic. Pues al hablar de lógicas émic, tenemos que tener cuidado con no utilizarlas como excusas para ofrecer descripciones que nos devuelvan a la jaula cultural, a culturas cerradas con límites homogéneos. En este sentido, mi aproximación a las lógicas émic se hace considerando estas como posibilidades normativas. Cosmovisiones seguidas gradualmente, discutidas, sometidas a reformulaciones y, en todo caso,

de vista es posible explicar la conversación con Muriel sobre si José formaba parte o no de su colectivo. *Y también podemos entender las dos acepciones de lo colectivo que se entremezclan en este texto.* Desde la lógica de investigación (étic), mi idea de lo colectivo se plasma en la idea del *campo socio-espacial*. El ensamblado de este campo se produce solapado a otras formas émic de entender lo «colectivo». *Para evitar confusiones dejo, por tanto, el uso de este término como elemento que sirve para analizar las visiones de los agentes sobre aquello que forma parte de su mundo común, uno en el que el campo socio-espacial es reconfigurado en visiones que establecen, gradualmente, procesos de alterización tipo «nosotros»/«ellos»³⁵.*

Categorías para pensar lo colectivo: formas categoriales y pertenencias.

A la hora de analizar estos procesos de «interioridad»-«exterioridad» me preocupaba que la idea de lo colectivo produjera una idea demasiado «uniforme» del «interior». Esto no casaba con mi experiencia. Por ejemplo lo que yo observaba en torno a lo «bangladesí» estaba caracterizado por la diversidad, por una multiplicidad tanto de formas de sentirlo como por las características que podían atribuirse a sus vidas («ricos», «pobres», «sin papeles», mujeres, más o menos religiosos...). Ante esto, y siguiendo el trabajo de Barth (1976), considero necesario separar la forma categorial que adopta lo colectivo (los límites que se generan en torno a un determinado proceso de colectividad) de las políticas de lo colectivo que dan pie a estos límites³⁶, *Con ello podemos fijar la atención en dos procesos diferentes: los límites normativos generados y toda la diversidad que se articula en el «interior»* (Yuval-Davis, 2006a). O sea, que el límite no es lo único que compete al estudio de lo colectivo y que, además, focalizar en este nos puede llevar a adoptar la forma normativa en torno a él como el elemento que define un determinado proceso de colectividad, tendiendo a homogeneizar en exceso nuestra visión. Hay, sin embargo, una segunda cuestión importante en mi argumentación de separar la forma clasificatoria de lo colectivo de los procesos de lo colectivo. Y ella se deriva de que dentro de una determinada forma de lo colectivo se pueden solapar diferentes procesos de colectividad. La participación de «bangladesíes» o de activistas en Migra implica que el grupo no puede entenderse únicamente a partir de su «interioridad». Lo «bangladesí» o lo activista son procesos de colectividad que escapan de Migrapiés. En ellos participan personas que son de Migra y otras que no lo son. Examinar la forma en que las diferentes formas categoriales se relacionan con determinadas políticas de lo colectivo puede mostrarnos una visión más compleja de ambas cuestiones.

A la atención a los procesos de lo colectivo y las formas categoriales hay que añadir una tercera categoría: *la pertenencia. En ella podemos recoger otro aspecto de la diversidad que está presente en lo colectivo: la*

desbordadas a partir de la participación de los agentes en diferentes normatividades entre las que desarrollan sus vidas. Al estudiar determinadas lógicas émic estamos haciendo una selección como estrategia analítica que no completa todas las lógicas de cada informante.

³⁵ Considero necesario enfatizar la gradualidad de estos procesos porque como veremos, la cuestión es más complicada que hablar de límites bien definidos. Más bien, en muchos casos, podríamos describir estos procesos a partir de posiciones de cercanía-leja, incluso hablar de situaciones de liminalidad (estar medio dentro, medio fuera).

³⁶ Barth, en respuesta a propuestas esencializadoras de la «etnicidad» considera esta a partir de cómo son mantenidos los límites en vez de pensar en el contenido como un universo estable de significados. Así, los aspectos culturales que definen al grupo «étnico» pueden cambiar, pero la existencia del grupo se mantendrá mientras haya una conciencia de «comunidad» que genere una dicotomía entre «miembros» y «extraños».

forma en que se evoca la relación de los agentes con los procesos de colectividad en los que participan (Flores, 2005). Se podría decir que en Migrapiés hay múltiples formas de sentir la pertenencia al grupo. En un polo estarían quienes sienten el grupo casi como su familia en el barrio y lo enuncian como una importante referencia en sus vidas. Otros mantienen una relación más perimetral, participan y con ello asientan su «interioridad» en el grupo, pero con sus palabras y/o sus actos evocan una importancia de este en sus vidas mucho menor. Esta no es una cuestión que aluda únicamente a la percepción individual. Los participantes en el grupo también “clasifican” la pertenencia de unos y otros de manera diferencial. Así, quienes acuden a más actividades de Migra, o se encargan de más trabajo del grupo, suelen ser vistos como más «integrados» en él que otros que vienen de vez en cuando o que adoptan una forma de participación más «pasiva». En esta diversidad en cuanto a la forma en que se da la «pertenencia» al grupo se destaca la utilidad analítica de analizar esta como una variable dentro de lo colectivo. Si lo segundo expresa una forma de mundo común, lo primero hará referencia a una forma específica de percibir este.

No querría que este desarrollo centrado en las dinámicas de Migrapiés pudiera confundir lo que entiendo por pertenencia. Si bien en Migra, la pertenencia se produce en un grupo pequeño y en el que se produce un contacto frecuente, pueden existir otras formas de plasmar lo pertenencial. Por ejemplo la que se refiere a la pertenencia a una categoría mucho más amplia como es lo «bangladesí», donde podemos encontrar dinámicas parecidas. Hay quien lo denota como algo muy importante de sus vidas (“es mi tierra, mi gente”) mientras otros manifiestan mucha menor importancia (“soy de Bangladesh porque nací allí, pero poco más”). Esto suscita una reflexión sobre aproximaciones teóricas que relacionan pertenencia y conexión (Brubaker & Cooper, 2005; Viteri, 2011). Podríamos considerar que dado que las pertenencias se van a generar a partir de la participación de los agentes en un determinado campo socio-espacial, siempre va a haber un elemento relacional en la formación de pertenencia. Pero esto no tiene por qué implicar la necesidad de contacto directo (ni siquiera de conocer a la otra persona) para poder sentir pertenencia. Vemos entonces que la relacionalidad aquí adquiere un doble significado (contacto con otros agentes y participación del mismo campo relacional), lo que puede inducir a la confusión. Para evitar este problema de polisemia, podemos recurrir a otras formas de entender la pertenencia. En este sentido, Glick Schiller realiza una propuesta que despega el contacto de la pertenencia. Esta autora propone diferenciar entre formas de ser (las relacionalidades en la cotidianidad) y formas de pertenecer (pertenencias expresadas activamente por los agentes) (Glick Schiller, 2007; y usadas también en Levitt & Jaworsky, 2007; Mapril, 2014b). Esta aproximación me ha sido más útil a la hora de acercarme al análisis de mi material empírico, teniendo en cuenta que en él he encontrado expresiones de pertenencia que podrían considerarse tendentes hacia lo relacional (mis compañeros, con quienes me relaciono) y otras que podrían incluirse dentro de orientaciones más categoriales (mi «comunidad», mis «paisanos»).

Tabla 4 – El análisis de lo colectivo: Un ejemplo en Migrapiés

	Nivel colectivo		Nivel donde se producen las diferentes significaciones sobre quién forma parte de Migrapiés. Ligado a otros procesos de colectividad «externos» a Migrapiés.
	Subniveles	Pertenencias	Expresiones relacionadas con el grupo. Por ejemplo: Migra es mi familia en Lavapiés, es un grupo al que voy de vez en cuando...
		Formas Clasificadoras	Nivel identificativo compartido. «Ser de Migrapiés», «ser bangladesí»

1.3.2.- Identificaciones y autocomprensiones.

Mientras me aclaraba con lo colectivo e intentaba explicarles a mis compañeros el significado que le daba a esta categoría, otro aspecto que ocupaba mis reflexiones era la cuestión de la «identidad». Porque, claro, un estudio centrado en lo colectivo se desarrolla muy ligado a las cuestiones «identitarias». Y la cuestión era cómo trabajar con los múltiples niveles identificativos que se me mostraban en mi entorno de investigación. En Migrapiés puede haber perfectamente alguien que sea «africano» y a la vez mantero y activista. Otro será «bangladesí» y afectado. Otra «española» y activista. En función de la cuestión sobre la que se ponga atención en un momento determinado, se formarán dentro del grupo diferentes sectores en la negociación sobre lo que se está debatiendo. Es muy característico de las asambleas del grupo movimientos como el que describo a continuación: en un momento dado, si hay que discutir o explicar algo que requiere de cierta elaboración, aparece el origen como elemento discriminador a partir del idioma. La cuestión que se está debatiendo se traduce al bangla y al wolof y se establecen conversaciones en estos idiomas. Es un momento en que los «españoles» aprovechan para hablar de “sus cosas” o salir de la asamblea para fumar un cigarro. Una vez terminada la explicación se vuelve a la asamblea. La persona que está traduciendo dice “ellos han dicho que...”. A continuación se pasa a discutir una acción activista (por ejemplo participar en una manifestación) y aparece una nueva separación entre los más activistas (que plantean la idea de que el grupo se implique en las luchas del barrio, sean de la «nacionalidad que sean») y los más «pragmáticos» (que están más interesados en sus propios problemas).

Esta alternancia «identitaria» puede explicarse a partir de la crítica que hacen Brubaker y Cooper (2005) de la «identidad» como categoría de análisis. Estos autores encuentran el concepto demasiado amplio y cargado ideológicamente para ser utilizado fructíferamente en el análisis social. En la búsqueda de mayor precisión, Brubaker y Cooper plantean el uso de categorías menos abstractas que se centren en procesos específicos dentro de las dinámicas «identitarias». Uno de estos conceptos sería el de *identificación*, que desplaza la idea de que la «identidad» es un estado constitutivo del ser por la de que existen momentos en que un agente es categorizado de una determinada manera (por uno mismo o por otros). Este término, además, permite abordar la posibilidad de ser “más que una sola cosa” (hombre, migrante, «africano», mantero...) en la medida en que en diferentes situaciones pueden aflorar diferentes niveles identificativos. Así, podemos pensar que no tenemos personas dentro de «grupos» fijos que se relacionan con otros, sino

agentes formando parte de diferentes categorizaciones, interaccionando transversalmente con cada categoría a partir de su posición de sujeto. Otro de los conceptos que proponen Brubaker y Cooper es el de las *autocomprensiones*: un nivel tácito, de almacenamiento de todas las posibilidades identificativas a partir de las cuales una persona vive su vida. En este nivel lo importante no son las expresiones identificativas, sino la potencialidad de estas para ser expresadas cuando, como vemos en el ejemplo anterior, alguna de estas identificaciones almacenadas se hace útil dentro de una situación social.

Con esto podemos plantear que al final lo que sucede en Migrapiés, como en otros procesos de colectividad, es que dentro de los diferentes almacenamientos identificativos de los participantes en la asamblea a veces aflora el nivel origen y otras veces el activista, el de la amistad o el del género. Podemos decir entonces que la acción social se caracteriza por su *flotabilidad identificativa*. Es decir, se produce un complejo juego de emergencias de posibilidades de ser que se alternan en diferentes situaciones sociales. Sin embargo, la idea de la flotabilidad corre el riesgo de llevarnos a una excesiva fluidez al considerar estos procesos. Una cuestión que he podido observar a lo largo de mis años de investigación es que unas categorías parecen importar más que otras. Unas pueden ser más recurrentes, afloran con mayor frecuencia. Otras pueden ser evocadas como más importantes. Esto es lo que sucede con la dificultad para desasirnos del origen en Migrapiés a pesar de que este sea uno de los objetivos fundacionales del grupo. Podemos contrastar esto con otras identificaciones menos significativas en Migra, tales como la profesión de uno (muchas veces me he enterado de estas cuestiones tras años de conocer a un compañero) o quién es buen cocinero y quién no (si acaso cuando alguien trae algún plato poco apetecible a alguno de los comedores del grupo mientras otro elabora complejos platos con nombres dignos de un restaurante con varias estrellas Michelin). Claro está que aquí hay una cuestión contextual. En Migra nos centramos en los problemas de los migrantes, lo cual implica que su origen esté bastante presente en el trabajo del grupo. Sin embargo, si ampliamos la lente y observamos mi entorno de investigación en su conjunto, la significación del origen mantiene una importante presencia en comparación con otras posibilidades. Esta importancia se muestra en cómo se definen los agentes (o definen a otros), en la «multiculturalidad» de Lavapiés o en las noticias en los medios de comunicación, entre otras cuestiones.

La existencia de categorías identificativas más arraigadas que otras lleva a Gringich (2004) a examinar esta dinámica en relación a las investigaciones sociales y plantearse cómo en estas se producen objetivaciones de la «identidad». Gringich ha ofrecido un desarrollo histórico de los estudios de la «identidad»³⁷ en el que considera que habría dos posiciones tradicionales que han impedido otros análisis más profundos. La primera sería la de quienes considerarían la diferencia como constitutiva de la «identidad». Una segunda

³⁷Gringich ha delimitado tres etapas en relación a la antropología y la «identidad». Una primera comenzaría en los años cuarenta del siglo XX. Muy relacionada con las aportaciones de la línea sobre cultura y personalidad se focaliza en las «identidades nacionales» y en una visión fuerte de la «identidad», tendiendo a dibujar grupos delimitados y homogéneos. En ella se produce un cambio en la forma de examinar la «identidad»: pasa de considerarse una cuestión personal a pensarse a partir de lo grupal. Una segunda etapa, a partir de 1968 y un giro neo-marxista de la antropología, iría un paso más allá, revisando la confusión entre «identidad» y «unidad» y tratando de disolver esta analogía. La «identidad» pensada de esta manera no sería tanto un presupuesto de homogeneidad, sino una potencialidad para la exclusión de quienes no comparten determinados atributos. Una tercera etapa se desarrolla desde los años ochenta a partir del trabajo de Fabian y Said y la crítica de estos a la creación de otredad desde la antropología a partir de jerarquías espaciales y temporales

haría énfasis en la pertenencia. Sin embargo, a su juicio, ambas son posiciones «fuertes» que mantienen la dicotomía diferencia-pertenencia. Gingrich indica que es necesario un acercamiento débil a la «identidad» que no reifique el término e incluya similitudes y diferencias. Brubaker y Cooper (2005) han coincidido en la crítica de Gingrich a las versiones fuertes. Sin embargo, su planteamiento también pone en cuestión el giro a la fluidez «identitaria». En primer lugar, estas perspectivas dificultan la comprensión de las formas esencializadas que adopta la «identidad» en la política contemporánea. En segundo lugar, las nociones débiles suponen el riesgo de caer en la paradoja de rechazar aquello en que se basa la «identidad», la permanencia en el tiempo, mientras se sigue hablando de ella, haciendo el término tan flexible que sea de poco valor analítico.

Una posible salida a estos debates se origina en *la posibilidad de contemplar la flotabilidad identificativa ligada al poder*. Es decir, si bien esta flotabilidad permite pensar la «identidad» multidimensionalmente, hay que contemplar que se produce dentro de relaciones de poder desiguales que tratan de objetivar determinadas formas de ser por encima de otras³⁸. El trabajo de Díaz de Rada entre los «sapmi» (2008) muestra la presencia de diferentes combinaciones de niveles identificativos alrededor de la «etnicidad sapmi» que se mueven en dos direcciones opuestas. La primera tendría que ver con una complejidad de alternancias identificativas que podría corresponderse con la imagen de las asambleas de Migrapiés que presentaba más arriba. Esto nos llevaría a la flotabilidad. Sin embargo, la segunda dirección sería la de la dicotomización ontológica, una simplificación de este juego de emergencias en el que podemos anclar los intentos objetivadores de la «identidad». Es desde esta perspectiva que la «nacionalidad», reforzada por una vivencia llena de alusiones a la pertenencia al estado-nación pueda adoptar una forma émic mucho más presente que «ser de Migrapiés», más cuando se está sometido a una corriente constante de mensajes sobre la «extranjería» de uno. Es verdad que esto puede cambiar con los años, a medida que la implicación en el grupo aumenta y «ser de Migrapiés» se convierte en parte importante de esta persona. Sin embargo esta «extranjería» es un ejemplo de cómo el poder produce lo normativo en la cotidianidad. Los migrantes que participan en Migra pueden atestiguarlo en muchos factores de sus vidas: la delimitación como «no españoles», las formas de relación con la administración, las redadas policiales... todas estas situaciones están marcadas por cómo el poder se distribuye socio-espacialmente de manera diferencial, condicionando sus vidas. En ello no interviene únicamente la administración. También participan los vecinos del barrio, los activistas o sus familias. Todos ellos se relacionan con los migrantes a partir de relaciones de poder que influyen de determinadas maneras en ellos.

³⁸ Foucault (1993) ha indicado que es a partir de relaciones de fuerza entre diferentes posiciones de sujeto que se configuran los sentidos comunes de los agentes. Es por ello que describe el poder como un elemento constitutivo de las relaciones sociales, producto y productor de lo social. Es también un elemento en constante circulación dentro de las cadenas asociativas que conforman un determinado campo socio-espacial. En esta circulación se producen posibilidades de condicionamiento de la acción social, mediadas por quien tiene más poder para asentar su influencia. Y esto lleva a procesos de representación que excluyen o incluyen, que asientan lo «normal» y lo «anormal», dejando en el proceso situaciones de desigualdad y discriminación. Esta forma de observar el poder lo desliga de la acción institucional y lo lleva a las relaciones cotidianas.

1.3.3.- Procesos hegemónicos: normatividades, articulaciones y alteridad.

Entrelazar flotabilidad identificativa y relaciones de poder nos sirve de puente para abordar mi tercera categoría principal: lo normativo. Un ejemplo de las políticas de lo colectivo en Migrapiés pueden servir para introducir esta categoría. En un principio formado por activistas cercanos al 15M, el grupo se configura a partir de un accionar hacia lo «externo», hacia el «bien común», plasmado en combatir el racismo en Lavapiés y el estado español. El uso del grupo para una lucha genérica, algo abstracta, es algo que se corresponde con las ideologías activistas de mi entorno, centradas en la «solidaridad» y la atención a los problemas de la «sociedad». Sin embargo, los «sin papeles» que empiezan a incorporarse al grupo suelen mantener una posición más centrada en resolver los problemas que les genera su propio proceso de incorporación. La llegada de estos últimos viene caracterizada por desigualdades en las oportunidades de definir Migrapiés a partir de las posibilidades de ejercer poder en el grupo. Los activistas llevan más tiempo en Migra, se conocen mejor, tienen acceso a recursos importantes para modificar los procesos de incorporación de los «sin papeles». Esto influye en la formación de posiciones diferenciales de influencia en la negociación sobre Migrapiés. Con el abandono de algunos activistas y su sustitución como «antiguos» por migrantes que llevan tiempo trabajando en Migra, que han fortalecido sus relaciones y que también tienen ahora acceso a los recursos del grupo, la forma en que se producen las relaciones de poder dentro de Migra cambia de protagonistas. También cambia la forma que se le da a lo colectivo dentro de Migrapiés, ya que ahora son otras personas, con otros intereses, quienes tienen más posibilidades de definir el significado del grupo. Así, como veremos más adelante, Migra pasa a estar más enfocado a lo «interno» priorizando las necesidades de los migrantes que participan en el grupo. De esta manera, la forma de lo colectivo en Migrapiés fue cambiando a medida que cambiaban las relaciones de poder entre los participantes en el grupo.

Este pequeño esbozo de la trayectoria de Migrapiés ejemplifica la relación de lo normativo con lo colectivo. Lo primero hace referencia a cómo se configura lo que es «aceptable» en Migra, una orientación que guía la acción. Y entre estas guías se producen los procesos de lo colectivo (quién está «dentro» y quién «fuera» y cómo se regula esto). También observamos el papel del poder en estos procesos, condicionando la producción de subjetividades (Spera, 2014; Vásquez Rocca, 2012). Con esto nos acercamos a la teoría de la hegemonía que han desarrollado Laclau y Mouffe (1987). El proceso hegemónico es definido por estos autores como la articulación comodificativa de diferentes particularidades en torno a puntos nodales, significantes que “fijan parcialmente el sentido” (p. 193) y que se construyen en torno a un antagonismo, es decir, un «otro» que a la vez que se erige como tal, participa en la constitución de estas prácticas de identificación. Traduciendo del lenguaje a menudo críptico usado por estos autores, lo hegemónico permite examinar los diferentes elementos que actuarán como atractores de lo colectivo (ser «de Migrapiés», ser «vecina», ser «bangladesí»...). Así, *lo normativo define una serie de características que delimitan la «interioridad» respecto a una determinada forma clasificatoria de lo colectivo. Por ejemplo las formas organizativas, las posiciones de sujeto, las características físicas o las ideologías que son aceptadas para que una serie de personas contemple a otra como parte de su mundo común.*

Lo que es una normatividad puede explicarse a partir de lo que llamo *narrativas contradictorias*, formas de tratar de recoger lo «común» y «corriente», de ofrecer una descripción clara de cómo son las cosas y que, sin embargo, están llenas de lagunas, rectificaciones, aclaraciones, justificaciones... Algo que podría resumirse en un movimiento aparentemente contradictorio: "las cosas son así... sí, pero no todo". Esto se ve al acercarnos a lo «bangladesí» como normatividad en mi entorno de investigación. Lo «bangladesí» tiene una importante relación con la «musulmanidad» dada la mayoría «musulmana» en Bangladesh y cómo se ha ido dando el desarrollo del nacionalismo bangladesí ligado a la religión (Hasan, 2012; Huque & Akhter, 1987). En las afirmaciones de muchos de mis compañeros de Migrapiés, la «cultura bangladesí» está ligada a ser «musulmán». Y esto pasa por cuestiones como el respeto a otras formas de vida, ya que ser «musulmán» es una elección individual y debe incluir el respeto a los demás si no eligen el mismo camino. También aparecen determinadas formas de estructurar las relaciones de género: el hombre tiene más presencia en la vida pública y la mujer se encarga de los cuidados en el hogar, siendo fundamental el respeto del marido a la esposa y viceversa. Estas formas de «respeto» incluyen una separación entre hombres y mujeres cuando no hay mucha relación entre ellos y la observancia de la mujer de la *pardah*, una asunción de modestia que pasa por cubrirse la cabeza cuando se está fuera del entorno de confianza³⁹. Además, la «musulmanidad» dentro de lo «bangladesí» va a pasar por ser un buen «musulmán» y cumplir los preceptos de su religión, tales como el rezo, guardar el Ramadán, no beber alcohol, etc.

Esta sencilla descripción de lo «bangladesí» empieza a hacer aguas cuando el trabajo de campo nos acerca a la complejidad en la que vive cualquier persona. También cuando esta imagen es devuelta a los propios «bangladesíes» a modo de preguntas tipo sí/no. Así, han sido muchas las ocasiones en que los comportamientos de mis compañeros «bangladesíes» eran contrarios a aquellas normatividades que ellos mismos reflejaban en sus discursos. Por ejemplo en quienes beben alcohol, o en hombres y mujeres que se alejaban de las normatividades en cuanto al género. Cuando en conversaciones con ellos trataba de establecer una imagen de lo «bangladesí» similar a la que acabo de exponer, generalmente la contestación era una mezcla de perplejidad y una afirmación que se resume en el "pero no todo el mundo". En una de estas ocasiones, Alal me contestaba "yo no conozco a todos los bangladesíes". Y Nahir, me comentaba que en Bangladesh las mujeres llevaban la cabeza cubierta al salir a la calle y que no solían trabajar. Se quedaban en casa para cuidar de la familia mientras el marido trabajaba. Al preguntarle sobre si esto era siempre así, me respondía que en su país había mucha gente y no toda se comportaba igual. Las propias mujeres de su familia podían salir con el pelo suelto, con un pañuelo sobre los hombros por si querían cubrirse la cabeza, o a veces directamente cubiertas. También, me decía, hay muchas mujeres que trabajan y maridos que hacen las labores del hogar, dependiendo de quién, de la edad, de la familia, educación... Al detallarme el "pero no todos", Nahir estaba estableciendo *una descripción de diversidad dentro de un elemento convencional que es a la vez atractor categorial*, pues para él Bangladesh está relacionado con ciertas «costumbres» y roles que incluyen convenciones sobre género y espacio. Pero estas normatividades no sirven fácilmente como resumen de toda la diversidad que se articula en torno a lo «bangladesí».

³⁹ La *pardah* tiene muchas más connotaciones que la de cubrirse. Haré un desarrollo más amplio de este concepto en el capítulo 5. Ver [pag. 150](#)

Alteridad y articulación.

Para seguir ampliando el concepto de normatividad es importante subrayar dos procesos que la caracterizan: la articulación y la formación de alteridad. Comenzando con la primera, Hall, en su entrevista con Grossberg (1986), indica que al hablar de articulación describimos un vínculo que conecta a dos o más partes. Pero esta unión no es esencial, puede romperse o reconfigurarse en cualquier momento. Con esta idea, Hall pretende rebasar visiones esencialistas de la diferencia *focalizando en los procesos que dan significado a lo «grupal» más que en la posibilidad de un contenido estable de este* (Hall, 1984; 1985). La articulación, por tanto, alude al *conflicto por el significado de un signo a partir de todas aquellas acciones que actúan directamente sobre él*. De esta definición considero importante aclarar varios aspectos. El primero se refiere al conflicto. Con ello no quiero indicar enfrentamiento, sino recoger la diversidad, lo heterogéneo de las posiciones que definen el signo estudiado (Caloca Lafont, 2015). No todo el mundo piensa o es igual, sino que es en la posibilidad de asentar una significación por encima de otra donde la normatividad encuentra sentido. Por ello lo normativo es parcial, siempre sometido a la posibilidad de cambio. Y esto origina la tensión entre su cualidad procesual y su pretensión de representación, de fijar una determinada forma normativa como real y estable a lo largo del tiempo (Laclau, 2001)⁴⁰. Por otro lado, al referirme a las acciones, planteo evitar una visión del diálogo logocéntrica, que focalice sólo en discursos verbales. Una forma de comportarse, el silencio sobre un determinado tema, también son formas articulativas. Por ejemplo, cuando ante una propuesta sobre Migrapiés nadie de la asamblea dice algo, quien ha propuesto dice a veces: “¡veo que no interesa!”. Además, al hablar de acciones directas me refiero a aquellas que tengan incidencia de algún tipo en el signo negociado. Pero esto no quiere decir que esta incidencia tenga que ser intencional. Muchas de estas acciones pueden ser de entrada involuntarias en el sentido de que no tienen por qué hacerse pensando en generar ningún tipo de influencia. Muchas veces los silencios en la asamblea no obedecen a una intencionalidad, menos a rechazar la propuesta. Por eso, a veces la contestación a quien propone y se queja de que el tema no interesa puede ser: “no, me parece bien, sólo que no tengo nada que añadir”. Esta no intencionalidad puede extenderse a la intervención de lo no humano en el proceso articulatorio (Latour, 2008). Así, esta articulación esta mediada por diferentes elementos materiales. Por ejemplo el lugar de reunión de Migra (“Hace mucho frío aquí, mejor dejamos la propuesta para otro día) o la forma de comunicación (“mejor lo discutimos por la lista de correo”).

A partir de esta definición podríamos pasar a nuestro segundo proceso: la formación de alteridad. Hay que señalar que dentro del proceso articulatorio van a intervenir elementos que pueden ser considerados como «externos» al grupo. Es decir, que habrá acciones de quienes «no participan» en Migrapiés que influyan en cómo este es configurado. Hay otros grupos antirracistas en Lavapiés (o centrados en otras causas) que

⁴⁰ Focalizando en la diversidad socio-espacial, y en cómo actúan sobre ella las relaciones de poder circunscritas a un determinado campo asociativo, podemos ver que el estudio del proceso hegemónico puede ligarse al estudio de las desigualdades. Por ello no comparto una de las críticas que han recibido estas teorías: el relativismo que las caracteriza haría correr el riesgo del deslizamiento a la desmovilización política (Veltmeyer, 2006), el particularismo nihilista (Gascón Pérez, 2014) o a justificar el modelo de democracia liberal (Žižek, 1993). Al contrario, al observar las articulaciones producidas en un determinado entorno, y aquellos rastros asociativos que van a propiciarlas, podemos focalizar en diferentes dinámicas de exclusión, discriminación o desigualdad. Un ejemplo de esto será la violencia que afectan a los migrantes en Lavapiés, desarrollada en el capítulo 5.

actúan como «aliados» y que introducen reflexiones en el grupo cuando este contacta con ellos (por ejemplo nos piden que nos unamos a una campaña determinada o que destinemos parte de nuestra actividad a cuestiones que les interesan). A la vez, la administración, a través de los lugares burocráticos de control de la migración o la policía, interviene en las acciones del grupo mientras condiciona la relación con el espacio de migrantes o activistas, regula lo permitido o efectúa narrativas sobre las que reflexionar o a las que combatir. También las familias en Bangladesh demandan cosas al migrante, ante lo cual este puede adoptar diferentes estrategias para conseguirlas, ya sea incrementando la «participación» para ser ayudado por el grupo o abandonándolo para poderse centrar más en sus otras actividades.

Todas estas formas relacionales confluyen en la construcción de Migrapiés como signo que aglutina lo colectivo para quienes participan en el grupo. Un amigo diciéndole a otro que en Migrapiés no nos centramos en lo importante o la elaboración del Código Penal tienen en común que son producidas por agentes que son percibidos por quienes participan en el grupo como «exteriores» a él. A partir de esta característica común, podemos establecer que tanto las acciones que inciden directamente sobre Migrapiés como aquellas que lo hacen a partir de cadenas asociativas formarían lo que Mouffe (2009) llama *exterior constitutivo*, una forma de recoger aquello que ella considera una característica irreductible de lo político: que la diferencia es construida relacionamente. Tanto porque es necesario que exista un «ellos» para que haya un «nosotros», como porque la forma en que es construido el «nosotros» nunca es autocontenida, sino que se produce a partir de la mediación de quien queda fuera del límite formado. Así, vemos que el exterior constitutivo engarza procesos «externos» e «internos» dentro de una «interioridad» (Vázquez Fernández, 2014) definida por una «exterioridad» que es construida fijando un determinado límite (permeable) que se produce mediado por las cosmovisiones de los agentes (y de quien investiga).

La alteridad, observada de esta manera, es dinámica y discursiva, en tensión constante entre lo procesual de las identificaciones y la tendencia a su objetivación (Fair, 2009). Se configura, además, dentro de desigualdades de poder y de diferentes *solapamientos identificativos* a medida que los agentes se mueven en diferentes procesos clasificatorios. Esto da pie a *efectos frontera de diferente cualidad que, además, son contextuales y cambiantes en función de la situación social analizada*. Esto puede observarse si comparamos Migrapiés con otros núcleos de mi investigación. En Migrapiés mi participación me delimita como un agente «interno» al propio grupo. Ahora bien, cuando he acudido alguna vez a la mezquita «bangladesí» de Lavapiés, el nivel identificativo más significativo cambia. Aquí es la «musulmanidad» la identificación que prima y me empuja hacia el «exterior», subrayado en las atenciones que como «invitado» me suele prodigar la gente de la mezquita. Aquí mi condición de «español» y de amigo o compañero de lucha de algunas de las personas que se encuentran en la mezquita me puede dar cierta capacidad de influencia. Pero esta es mucho menor en cuanto a que las dinámicas articulativas son diferentes a las de Migra. A la vez, los efectos frontera que actúan son diferentes de tal manera que yo puedo quedar separado de mis compañeros de Migra en cuanto a la consideración de «interioridad-externalidad». Y un «musulmán» que acuda a la mezquita puede quedar en una posición «externa» con respecto a un «musulmán» participante en Migrapiés. En la mezquita soy yo el alterizado. Y en Migrapiés lo es el «musulmán» que no participa en el grupo.

Hegemonía y migración.

Habiendo desarrollado la teoría de la hegemonía en torno a mi trabajo de campo en Migrapiés podemos observar que esta es útil para *analizar las políticas de lo colectivo en «grupos pequeños»*. Este uso nos permite focalizar en cómo diferentes posiciones de sujeto en entornos muy localizados se articulan en la negociación del mundo común que les compete. A la vez, otra posibilidad es dar la vuelta a esto: cambiar el enfoque para centrarnos en determinadas posiciones de sujeto y analizar cómo estas son afectadas por aquellos procesos hegemónicos que los atraviesan. *Es decir, observar cómo las diferentes normatividades que se desarrollan en un determinado campo socio-espacial contribuyen a la formación de subjetividades*. Un ejemplo de esta última posibilidad es el que presentan Giarracca, Bidaseca y Mariotti (2001), que estudian la migración rural en la región argentina de Tucumán y cómo los integrantes de las familias de esta región son afectados diferencialmente por el mundo normativo que rodea estos procesos. Boyce-Davies (2002) también adopta esta perspectiva al analizar como las mujeres «negras» renegocian su identidad dentro de procesos articulativos en su proceso migratorio⁴¹.

Estas dos formas de utilizar lo normativo han sido frecuentes durante mi investigación. Sin embargo, el uso más habitual en las ciencias sociales de estas teorizaciones nos remite a procesos más amplios. Este es el caso de Dietz y Mateos (2008), que proponen un acercamiento teórico-metodológico similar al que yo planteo en este texto. Estos autores destacan, que, dentro de las políticas de «identidad», aquellos proyectos multiculturalistas exitosos tienden a producir visiones esencializadoras y estáticas de la cultura. En ellos se evidencia que los pensamientos «nacionalistas» y las «etnicidades» resistentes a estos operan a partir del mismo marco conceptual. Para superar este marco, Dietz y Mateos proponen utilizar la teoría de la hegemonía en relación con la teoría transnacional y el análisis de redes para observar 1) cómo se construyen campos discursivos transnacionales e interculturales dentro de asimetrías de poder y 2) cómo se generan yuxtaposiciones «identitarias» a la vez que dicotomías asimétricas («blancos» vs. «negros», «hombres» vs. «mujeres»...). Similar aproximación mantienen Drzewiecka y Stein (2012), que definen la incorporación como un proceso que enlaza las subjetividades de los migrantes a la estructura material-simbólica de desigualdad racial a medida que en la migración se producen pertenencias, alineamientos y compromisos enlazados a esta estructura por medio de procesos articulativos.

Otros ejemplos también han focalizado en la relación entre el estado y la migración. Por ejemplo, Schrover y Schinkel (2013) indican que la construcción «identitaria» estatal requiere de la formación de un exterior constitutivo como forma de aglutinar la «ciudadanía». Esto pasa por generar procesos de alteridad tipo amigo/enemigo que permitan legitimar las prácticas de autosubsistencia del estado. Es aquí donde aparece la necesidad de «integración», un intento de fijar la fluidez inherente al estado a partir de la

⁴¹ Además, encontramos varios estudios que se centran en la intersección entre procesos hegemónicos, transnacionalismo y género, que analizan aspectos como la construcción de nuevas masculinidades entre los hombres de negocios (Connell, 1998), la masculinidad y su relación con los roles de género entre migrantes «africanos» en Australia (Howson, 2009) o las representaciones de la masculinidad entre la migración «iraní» en ciudades como Sidney, Estocolmo o Londres (Farahani, 2009). Además, Lähdesmäki y Saresma (2014) han analizado la forma en que las nociones de sexualidad y género configuran las subjetividades de «musulmanes homosexuales» en Ámsterdam, dentro de las narrativas creadas en este entorno sobre el hombre «musulmán» que tienden a delinearlos como un «opresor» en las dinámicas de género.

diferenciación entre un «interior» de la «sociedad» y un «exterior». También Herzog (2006) ha focalizado en la construcción de «identidades» basadas en los intentos de objetivación del estado-nación mediante la legislación en torno a la migración y las categorías «legalidad» e «ilegalidad». Una línea similar es seguida por Buonfino (2004), que analiza los discursos de medios de comunicación y personas de la clase política para mostrar cómo las personas migrantes son construidas articulativamente como una amenaza para la seguridad de la democracia a partir de las normatividades que se generan en torno a la «unidad» y la «pluralidad». Si bien estas categorías se combinan en el ámbito institucional para ofrecer un discurso de «igualdad en la diversidad», muchas migraciones quedan fuera de este discurso mientras son demarcadas como «extranjeras» y, por tanto, «no merecedoras» de este proyecto. Una variante de estos trabajos es la que se ha centrado en la migración «boliviana» a Argentina. Por ejemplo Caggiano (2001; 2005) ha analizado las diferentes narrativas en torno a lo «boliviano» en diferentes regiones del país, mostrando cómo en estas se articulan migrantes, «nativos» y administración. Por otro lado, Lube y Garces (2014) se centran en lo procesual en torno a la negociación de las «identidades» para abordar cómo se construye el rechazo a los migrantes «bolivianos» y «peruanos» en la región del Norte Grande de Argentina.

Estos trabajos son similares al que ha realizado Brah (2011) al analizar cómo se conformó la «negritud» en Gran Bretaña como signo que aglutinaba a personas de diferentes orígenes en respuesta a la discriminación sufrida. Y también a *otro uso que le he dado a lo normativo en mi trabajo: la posibilidad de analizar procesos de mayor difusión que los que se producen en Migrapiés*. Por ejemplo en la descripción de cómo se configura lo «bangladesí» en un campo socio-espacial que enlaza Bangladesh, Madrid, Londres y otros puntos del planeta, algo a lo que dedicaré buena parte del capítulo 4. También a la construcción del migrante dentro del estado español y la justificación de la violencia sobre las personas «sin papeles» a partir de esta. O en la forma que adoptan las diferentes narrativas sobre Lavapiés en la negociación que vecinos, instituciones y empresarios mantienen sobre el barrio. En este cambio en mi enfoque se desvela que *el uso de la teoría de la hegemonía es referencial*, con él podemos focalizar en diferentes procesos de colectividad en función de los intereses analíticos.

1.4.- Migrapiés y la etnografía 2014-2019: El objeto de estudio.

Una vez introducidos los tres ejes analíticos principales de mi investigación, vuelvo a mis reflexiones al iniciar mi proyecto de doctorado para describir cómo quedó finalmente conformado mi marco teórico-metodológico. La confluencia de normatividades, políticas de lo colectivo y niveles de identificación me dirigía al estudio de los procesos de colectividad que aparecían en torno a mi oligóptico (Migrapiés) sin que esto exigiese que el origen tuviera que ser lo principal. Es decir, *podía centrarme en analizar las políticas de lo colectivo en mi entorno para dejar que la influencia del origen se mostrara como una consecuencia de la investigación*. Sin embargo me preocupaba dejar de lado el encargo que me había realizado Migrapiés, un encargo que tenía que ver con precisamente analizar una serie de características relacionadas con el origen. Aquí pesaba el compromiso que había adquirido con el grupo (y mi idea de que la investigación pudiera ser «práctica» para Migra). También la idea de que si bien quería plantear

otras posibilidades de mundos comunes en contraste a clasificaciones que tienen potencial para generar discriminación y desigualdad, esto no tiene que suponer caer en un fluidismo identitario que menosprecie que unos niveles identificativos tienen mayor presencia que otros en las vidas de los sujetos. Se trataba, entonces, de encontrar una vía que permitiera analizar el origen como nivel identificativo y ver cómo este podía condicionar mi entorno a la vez que planteaba herramientas que permitieran desesencializarlo.

Esto tenía una complicación añadida: la extensión geográfica de la población que había configurado mi TFM. Mi intención era realizar una etnografía multisituada (Marcus, 1995) desde la que examinar los rastros asociativos que la migración trazaba entre orígenes y destino y configurar, así, el campo social que intervenía en las dinámicas que quería analizar en Lavapiés. Esto suponía un mínimo de trabajo de campo en África Occidental y Bangladesh, algo que ni mi bolsillo ni mi tiempo hacían demasiado viable. Era necesario elegir y había ciertos elementos que me dirigían hacia Bangladesh. En primer lugar una cuestión idiomática. El trazado colonial en ambas regiones es diferente. En África Occidental la ocupación francesa (ver, por ejemplo, Aguiar López, 2017; Gentili, 2012) ha producido un uso generalizado del francés como segunda lengua. En cambio, en Bangladesh la invasión fue británica, lo que influye en una extensión relativamente amplia del inglés. En este idioma yo me podía defender, al contrario que el francés, que hubiera tenido que aprender desde cero. Además, hay también una diferencia importante en cuanto a los estudios que desde el ámbito académico se han realizado respecto a los procesos de incorporación de «africanos» y «bangladesíes» en el estado español y concretamente en Madrid. La incorporación «africana» ha sido mucho más analizada (Massó Guijarro, 2013a; Sene Thiandoum, 2013; Velasco, M. J., 2005, entre otros), al contrario que la «bangladesí»⁴². Esto me dirigía a elegir Bangladesh sobre África, pero me preocupaba dejar de lado a mis compañeros «africanos» de Migrapiés.

Finalmente, dentro de una situación que no podía resolver satisfactoriamente en su totalidad, me decanté por dejar de estudiar a «bangladesíes» para *estudiar lo «bangladesí» como posibilidad normativa*. ¿cómo se configura lo “bangladesí” dentro de diferentes procesos hegemónicos? ¿Cómo se articula con otras normatividades? ¿Cómo influye lo «bangladesí» en las vidas de las personas en mi entorno? Esto afecta al *quién* de la investigación: la relación con lo «bangladesí» no sólo atañe a personas de esta «nacionalidad», sino a quienes forman parte de las diferentes normatividades estudiadas. Esta perspectiva me permitía *desplazar el origen al construir mi objeto de estudio*, llevándome a observar cómo lo «bangladesí» participa en diferentes políticas de lo colectivo y cómo influye el proceso migratorio de personas «bangladesíes» en ello. El origen no desaparece, pero es observado mediante un acercamiento que deja a lo empírico su concreción, dando pie a recoger diferentes procesos de pertenencia (ser «musulmán», ser «de Migra», ser «activista»...) que afloran contextualmente y que empujan hacia atrás la tendencia a mirar a partir de las lentes étnicas, tratando de sustituirlas *por el estudio del contacto cotidiano entre las personas que habitan en un determinado entorno, sean migrantes o no* (Glick Schiller & Çağlar, 2016).

Con ello podía seguir trabajando sobre lo «africano», dado que esto formaba parte de los procesos de colectividad que me disponía a estudiar. También me ofrecía la posibilidad de establecer un precario

⁴² Hemos visto esta cuestión en la introducción. Ver [pag. 17](#)

equilibrio entre los requisitos de una investigación de doctorado como la que estaba emprendiendo y la petición original de Migrapiés que, a mi modo de ver, contenía dos premisas básicas: el analizar y mostrar las condiciones de incorporación de determinados «grupos» delimitados por su procedencia migratoria y el buscar vías que permitieran comprender cómo más personas podías sumarse a las actividades del grupo. Esto ponía en el centro de mi investigación al propio grupo, permitiéndome tener un ancla, una localidad desde la que empezar a trabajar la confluencia de lo «bangladesí» con otras categorizaciones. Desde allí, pensaba, podía extender los rastros relacionales que confluían en el grupo para reflexionar sobre cómo eran las dinámicas tanto de Migrapiés como de su entorno relacional. Esto me permitiría obtener información que facilitara al grupo su actividad. Por otro lado, colocar a Migrapiés en el centro de la investigación me permitía realizar un movimiento que en parte compensara la tendencia a estudiar lo exótico y al «otro». Al reconfigurar mi objeto de estudio, reconfiguraba también las fronteras de mi investigación, las volvía hacia dentro para incluirme a mí y “a los que eran como yo” dentro del estudio. Al igual que los «africanos» formaban parte de las dinámicas estudiadas, también lo hacían los activistas.

Con esta idea en la cabeza, mi investigación se ha desarrollado mediante el análisis de varios núcleos de sociabilidad (oligópticos) donde lo «bangladesí» es un elemento interviniente en los procesos de colectividad existentes, aunque no el único. En estos núcleos lo «bangladesí» trabaja junto a otras posibilidades normativas a la hora de producir efectos de colectividad. Veremos cómo lo «bangladesí» es parte de las dinámicas que dan sentido a lo colectivo tanto en Migrapiés como en otros de los núcleos de sociabilidad que intervienen en mi estudio. Pero en cada caso hay otros elementos que se entremezclan con el origen para producir sentimientos diferenciales de participar del mismo mundo común. Es el caso de la «participación» o la «antigüedad» en Migrapiés, o de la «musulmanidad» en la mezquita. Si bien Migrapiés es mi oligóptico principal, he ido construyendo mi entorno de trabajo desplazándome a otros oligópticos conectados con el primero. Así mi trabajo de campo se ha extendido a Valiente Bangla (grupo activista del barrio formado por «bangladesíes»), la mezquita «bangladesí» del barrio o las acciones de defensa de los vendedores ambulantes de Lavapiés. También a algunas familias de compañeros de Migra en Bangladesh. Esto se ha completado con una semana en Barcelona contactando con colectivos relacionados de alguna manera con Migrapiés con la idea de establecer una comparación entre Lavapiés y el Raval, dada la existencia de un importante núcleo poblacional en torno a lo «bangladesí» en este barrio, los diferentes contactos entre «bangladesíes» de Madrid y Barcelona y la existencia de un activismo similar al de Lavapiés y conectado con este. Esta dirección de investigación no pudo ser ampliada debido a las exigencias del trabajo de campo en Lavapiés y la necesidad de terminar mi investigación. También estaba planteado realizar trabajo de campo en Londres, teniendo en cuenta las muchas conexiones que existen con Lavapiés. Hay un importante aspecto normativo en esta conexión: la importancia que tiene la migración a Londres como prototipo de la «migración a Europa» (es la migración más antigua y numerosa desde Bangladesh). También encontramos elementos relacionales, con familiares y amigos de «bangladesíes» en Lavapiés viviendo allí y un trasiego importante de gente que se marcha a Inglaterra o que viene al barrio desde Londres. Sin embargo, tras una semana en Londres, cuyo objetivo era realizar una aproximación que preparara una estancia más prolongada más adelante, tuve que desestimar esta opción porque ni el tiempo ni la economía lo hacían demasiado viable.

Estos núcleos no son localizaciones independientes, pequeñas ventanas abiertas a lo que pasa en mi entorno, *sino un complejo entramado donde los núcleos de sociabilidad han sido seleccionados a partir de 1) su relación con lo que pasa en Migrapiés y 2) la intervención de lo «bangladesí» en los procesos articulativos examinados.* Algunos elementos que permiten la construcción de un campo observacional que entrelaza todos estos núcleos son: 1) La participación de las mismas personas en varios de estos núcleos (hay por ejemplo muchos compañeros de Migrapiés que frecuentan la mezquita habitualmente); 2) la interacción entre estos núcleos de sociabilidad (por ejemplo Valiente Bangla ayudó a difundir la existencia de Migrapiés entre los «bangladesíes» del barrio en las primeras etapas del grupo); 3) la existencia de relaciones de «afinidad» y «vecindad» entre diferentes personas (miembros de diferentes colectivos que se conocen, que son amigos, que realizan otras actividades en común...). De esta manera, *las políticas de lo colectivo en los núcleos de sociabilidad seleccionados se configuran como mi objeto de estudio.* Pero la participación en los procesos analizados no está delimitada a «bangladesíes», sino a quienes de alguna manera están ligados al campo social producido en el seguimiento de los rastros que confluyen en Migrapiés. Este planteamiento tiene una consecuencia en la redacción de este texto que considero importante aclarar. Si bien lo «bangladesí» es mi guía de investigación y tiene un importante peso en este texto (los capítulos 4 y 5 están centrados en esta categoría), la idea de desplazar la «comunidad migrante» por políticas de lo colectivo hace que muchas veces esta categoría aparezca descentrada en mi narración, compartiendo protagonismo con Migrapiés, mi localización principal.

Un ejemplo de análisis de políticas de lo colectivo.

El examen de estas políticas de lo colectivo se produce prestando atención a las cuatro dimensiones analíticas que se derivan de la exposición que he realizado aquí. En primer lugar tendremos *los niveles identificativos* que se hacen significativos en torno a la negociación de un determinado signo. En Migrapiés, algunas de las cuestiones que delinear al grupo como normatividad podrían ser aspectos como la forma en que está regulada la «participación» o los objetivos para los que trabaja el grupo. La «participación» viene marcada por la idea de que el grupo es «horizontal» y, con ello, no debería haber personas que mandaran más que otras. Para que esto se produzca sería necesario que todo el mundo «participe» de la misma manera para que, así, sea el grupo quien regule con la actividad conjunta las posibles «asimetrías» que pudieran establecerse cuando alguien tratara de imponer su opinión a los demás. A su vez, esta participación conjunta deriva en un proyecto en el que la «ayuda mutua» sea fruto del trabajo grupal, una forma, a la vez, de mantener la «horizontalidad». Esto se plantea a partir de la idea de buscar formas de organizarse que sean diferentes a las del estado-nación, consideradas como «verticales» y principales culpables de la separación «nacionales»-«extranjeros». Ahora bien, dentro de este proyecto participan diferentes personas que son demarcadas, en la acción de Migra, a partir de diferentes identificaciones. Hay personas «españolas», «africanas» y «bangladesíes». También hay gente que se puede calificar de activista, mientras otras son consideradas afectadas (sus problemas concretos son los que trabaja Migrapiés). También hay gente que se acaba de incorporar al grupo mientras otros llevan mucho tiempo participando de él. A la vez, podemos encontrar diferentes ideologías. Hay quienes se definen como anarquistas y otras que tienden más a aceptar un sistema de gobierno basado en la democracia representativa.

En la confluencia de todas estas identificaciones se conforma la segunda dimensión analítica, la de las *posiciones de sujeto*. En ellas aparecen las diferentes perspectivas que negocian el significado de Migrapiés como normatividad. Así los activistas «españoles» que mantienen ideologías anarquistas tratan de mantener sus cosmovisiones dentro de Migrapiés, mientras otros activistas pueden tener menos interés en estas cuestiones. Mientras los activistas (ya sean «españoles», «africanos» o «bangladesíes») han tratado de mantener durante todos estos años la idea de la «ayuda mutua», algunos afectados participan en Migrapiés más centrados en solucionar sus problemas en torno al proyecto migratorio y con ello han planteado alternativas a la forma en que esta «ayuda» es configurada. En estos debates, que veremos en profundidad en el capítulo 8, algunos afectados que, a la vez, comparten la ideología activista han actuado muchas veces tratando de encontrar puntos comunes entre las ideas de «lucha» cercanas al anarquismo y las de los afectados. En todas estas negociaciones se muestra la diversidad de posiciones de sujeto que puede albergar Migrapiés. Estas, a su vez, se ven como contextuales, cambian tanto en función de la cuestión que se negocia (la «ayuda», el «feminismo», hacer una fiesta...) como del momento en que se hace.

Con ello se muestra que nuestro tercer nivel de análisis, *lo normativo*, es una dimensión procesual que se configura dentro de relaciones de poder ligadas a las posiciones socio-espaciales que debaten en torno a lo colectivo. Ser nuevo en el barrio y en el grupo aúna tanto lo geográfico como lo social y suele ir aparejado a estar en menor disposición de actuar sobre Migra que alguien «español» (o que lleva muchos años en Lavapiés) y es muy «antiguo» en el grupo. En ello está contenido el conflicto, porque aunque Migra pueda ser definido de una manera determinada, no todo el mundo lo ve igual y con sus acciones produce cambios en las normatividades de Migrapiés. La forma en que se concibe la «participación», la «ayuda mutua» o la «lucha» no es la misma en 2014 que en 2019. Durante este periodo se producen incorporaciones y abandonos. Otros cambian su forma de ver las cosas, tanto por las cuestiones que se negocian dentro de Migra como por otros aspectos de sus vidas. Y con esto también se producen modificaciones en nuestro cuarto nivel de análisis: *lo colectivo*. Un aspecto de estas modificaciones puede observarse en quien abandona el grupo al no estar de acuerdo con las nuevas orientaciones que este adopta (deja de «ser de Migrapiés»). Pero hay más cuestiones a considerar. Por ejemplo la que se deriva de la «exterioridad» gradual de quien participa en el grupo pero no «cumple» con los requerimientos normativos del grupo. Así, una persona que no se implique demasiado en el trabajo conjunto va a tener más difícil obtener ayuda ante un problema. También varía lo que el grupo puede llegar a considerar «exterior» a este. Por ejemplo, la idea de mostrar una narrativa contraria a la que se atribuye al estado-nación contribuye a delinear a este como parte del «enemigo» en las primeras etapas del grupo. Mientras, se buscan alianzas con otras agrupaciones del barrio que mantengan ideologías similares. Los cambios que se van a producir en los siguientes años contribuirán a relajar esta normatividad, de tal manera que el grupo llegará a participar en campañas orientadas a negociar con la administración junto a otros grupos del barrio que están conformes con estas cuestiones.

Tabla 5 - Un ejemplo de los niveles de análisis de lo colectivo: Migrapiés

Migrapiés	Nivel identificativo		Diferentes niveles de identificación que intervienen en la acción del grupo. Algunos ejemplos: Activistas, «bangladesíes», «africanos», «antiguos», «nuevos»...
	Nivel de posiciones de sujeto		Posiciones a partir de la confluencia de niveles identificativos. Algunos ejemplos: Posición 1: «bangladesí» afectado activista. Posición 2: «africano» afectado «nuevo»...
	Nivel normativo		En el que se produce la articulación de posiciones de sujeto. Algunos ejemplos: Funcionamiento del grupo, quién tiene derecho a qué, proceso de toma de decisiones, ideologías de «lucha»...
	Nivel colectivo		Nivel donde se producen las diferentes significaciones sobre quién forma parte de Migrapiés. Ligado a otros procesos de colectividad «externos» a Migrapiés.
	Subniveles	Pertenencias	Expresiones evocativas relacionadas con el grupo. Migra es mi familia en Lavapiés, es un grupo al que voy de vez en cuando...
Formas Clasificadoras		Nivel identificativo compartido. Ser «de Migrapiés».	

Vemos en este breve desarrollo de lo que ocupara gran parte de este texto que las cuatro dimensiones de análisis no son autónomas entre sí. Tampoco pueden analizarse a partir de una causalidad unidireccional (de lo identificativo a lo colectivo). Al contrario, se producen entrelazándose constantemente entre sí. Así, las normatividades del grupo (formular un mundo común en el que entraran migrantes y «nativos») ayudó a delinear en Migra las posiciones de sujeto de afectados y activistas que, a su vez, luego se articularon entre sí para modificar lo normativo dentro del grupo y, con ello, los procesos de colectividad y las posibles identificaciones que operaban en este. Esto se complica más si pensamos que, como decía antes, Migrapiés no se desarrolla de manera autónoma. Está sometido a múltiples procesos que lo atraviesan y que hacen necesario examinar la forma en que su exterior constitutivo se va a introducir en él (otras agrupaciones activistas, las familias, la administración...). Mientras examinamos este exterior constitutivo, aparece otra cuestión: *que lo que en un momento pertenece a una dimensión de análisis, en otro puede ser otra*. Si, por ejemplo, analizamos los procesos en torno a la «vecindad» en Lavapiés, cambian los signos que se negocian (lo que define quién es «vecino» y quién no). Dentro de esta negociación, ser «de Migrapiés» sería más una identificación que contribuye a presentar una narrativa determinada sobre la «vecindad» (fuera racistas de nuestros barrios) que el signo negociado. Lo mismo sucede si movemos el foco hacia lo «bangladesí». Si esta categoría en mi análisis de Migrapiés es una posible identificación, también puede tomarse, en otro momento, como un proceso de lo colectivo que conlleva ciertas normatividades que son negociadas (la religión, las relaciones familiares, el comportamiento ante los «vecinos») para establecer la forma de «ser bangladesí».

Así, es fácil comenzar a dar vueltas sobre estos elementos en un movimiento que si bien denota la complejidad de los procesos de colectividad tiene poco valor explicativo. Es necesario, entonces, dotar a

este embrollo de un orden analítico. La estrategia que he seguido es pensar que en realidad *lo que se produce en el análisis social es una elección sobre aquello que vamos a mirar*. Si por ejemplo nuestro foco es la «vecindad», podemos pensar que la creación de normatividades en torno a lo que es ser «vecino» es lo que va a hacer emerger determinadas políticas de lo colectivo (habrá diferentes perspectivas sobre quién entra en esta «vecindad» y en torno a lo que implica ser «vecino»). Dentro de estos procesos los niveles identificativos que entren en juego en un determinado momento (ser «musulmán», ser «madrileño», ser «extranjero») serían condicionantes en la formación de las diferentes posiciones de sujeto que se articulan en la discusión sobre cómo deben ser las normatividades que confieren sentido a la «vecindad». Al final, es una selección determinada por parte de quien investiga, una necesaria composición con efectos analíticos que ofrece un modelo parcial de la complejidad que ofrece el mundo social y que aunque incompleto por necesidad, sí puede ofrecer aproximaciones rigurosas y valiosas de los fenómenos analizados. Con ello vuelvo al planteamiento que hacía al principio del capítulo. El desarrollo de la etnografía que presento aquí se produce entrelazado a mi relación con el campo. En esta imbricación se asienta mi idea de un diseño teórico-metodológico que en cierta manera objetiva Migrapiés (y otros núcleos de sociabilidad) dentro de la idea de desarrollar herramientas que permitan reflexionar sobre el origen y la posibilidad de dibujar mundos comunes diferentes a los que esta categoría delinea (una que por otro lado, en mi opinión, esta mucho más asentada y es más potencialmente dañina que aquellas narrativas que parten de Migrapiés).

Capítulo 2 - Epistemologías de la migración. El campo socio-espacial.

Los planteamientos mostrados en el primer capítulo acercan este trabajo a los estudios sobre migración transnacional. No sólo porque abordo una categoría, lo «bangladesí», que con su presencia en Lavapiés establece su transnacionalidad, sino porque mi marco teórico-metodológico se muestra cercano a una de las características más recurrentes dentro del transnacionalismo: el campo social (Glick Schiller, 2007; Suárez Navaz, 2007). La forma en que me he acercado a esta categoría contiene, por otro lado, ciertas características que considero importante aclarar. Una cuestión fundamental aquí es el uso, para conceptualizar este campo, de elementos de la TAR. Las ideas del oligóptico, de la simetría entre lo humano y lo no humano o de rastrear lo social antes de ensamblarlo marcan una determinada orientación epistémica en la forma en que nos acercamos al campo socio-espacial. A la vez, también plantea ciertas consecuencias a la hora de conceptualizar el lugar, lo local o global. Durante este capítulo desarrollare estas cuestiones. Desde aquí podremos acercarnos, en el tercer capítulo, a Lavapiés, principal territorio en esta investigación, como un elemento más del campo socio-espacial que aquí se aborda, un elemento abierto, surcado por procesos que le desbordan y que es más que un escenario de la acción: la posibilidad y la transforma mientras se relaciona con los agentes que lo transitan.

2.1.- Transnacionalismo.

Hay ciertos desarrollos analíticos previos al transnacionalismo que influirán, posteriormente en su conformación. Uno de ellos serían los estudios de redes realizados en la década de los 50 y 60 del siglo pasado en Europa y el África colonial por investigadores «británicos». Autores como Barnes (1969), Bott (1971) o Mitchell (1969) desarrollan el concepto de red para abordar las conexiones entre diferentes sujetos y analizar cómo estas afectan a la acción colectiva. Otros planteamientos importantes en cuanto a los estudios de redes serían los realizados sobre la migración campo-ciudad en América Latina, llevados a cabo por investigadores como Arizpe (1978) o Lomnitz (1990), que desarrollan el concepto de cadenas migratorias para analizar las asociaciones entre migrantes y sus lugares de origen (Sánchez Molina, 2018). A esto se añade, posteriormente, el trabajo de Douglas Massey y colaboradores que, basándose en la teoría del capital social de Bourdieu y Coleman, pretenden usar el concepto de red social para analizar cómo la posición y densidad de los lazos relacionales actúan como condicionantes del proceso migratorio (Massey, Alarcón, Durand, & González, 1990; Arango, 2003). Posterior a estos desarrollos, el surgimiento del transnacionalismo se da dentro de los cambios en las dinámicas migratorias de las últimas décadas del siglo XX. La década de los setenta y la crisis del petróleo originan contextos de crisis en muchos de los países emisores de migración y la restricción de las leyes en materia migratoria en los receptores. Esto demarca el cambio de tendencia en las migraciones a los países «occidentales»: de una migración temporal y laboral a la búsqueda del «bienestar» y el asentamiento permanente. Este cambio de las formas de migrar viene acompañado de un incremento de la población migrante, auge potenciado porque los migrantes ya establecidos en un territorio actúan de atractores de otros (reagrupación familiar, transmisión de información...). A la vez, se produce la diversificación de los países receptores a medida que el contexto socio-económico cambia en países que eran tradicionalmente emisores de migración, como España o Italia (Sánchez Molina, 2018).

De esta manera, en el transnacionalismo confluyen tanto planteamientos teóricos previos como contextos socio-económicos de gran alcance mundial. En esta confluencia, la teoría transnacional trata de recoger una serie de cuestiones que van a ser fundamentales para entender los estudios migratorios en las últimas décadas del siglo XX y principios del nuevo siglo: 1) la atención a cómo el desarrollo tecnológico propicia el aumento de la conectividad entre diversas partes del planeta, lo que dirigirá la atención a la necesidad de modelos que conceptualicen adecuadamente los campos socio-espaciales que derivan de las múltiples formas de conectividad observadas. 2) Desarrollar análisis que superen los problemas encontrados al estudiar los procesos de llegada de migrantes a su destino a partir de teorías asimilacionistas o multiculturalistas. 3) El examen de los cambios en las «identidades» que se producen en entornos conectados a partir de la migración. A partir de estos ejes, autores y autoras como Glick Schiller (2012a; 2012b), Guarnizo (1997; 2003) , Portes (2001; 2005; 2009), Levitt (2007; 2012; 2014) o Morawska (2004; 2014), entre otros, desarrollan investigaciones en la que los migrantes, a la vez que se incorporan en los destinos, mantienen sus vínculos con sus orígenes conformando en el proceso redes relacionales que unen diferentes territorios enlazados por el proceso migratorio (Levitt & Jaworsky, 2007)⁴³.

El transnacionalismo ha permitido entrelazar en el análisis diferentes condicionantes de carácter macro y micro y superar teorías previas, como la neoclásica, conceptualizando a los migrantes como sujetos activos que mediante la construcción de culturas transfronterizas participan tanto del origen como del destino, cuestionando en el camino las concepciones clásicas sobre la «ciudadanía» y la política estatal (Castles & Miller, 2004). También se ha centrado en procesos de conectividad diferencial: si bien las posibilidades de conexión se han visto incrementadas por el desarrollo tecnológico, esto no se concreta de igual manera para todos los migrantes, atravesados por diferentes ejes de desigualdad, tales como el género o la clase (Salazar Parreñas, 2005). El desarrollo transnacional ha dado pie a trabajos focalizados, entre otras cuestiones, en la reformulación de las relaciones familiares (Åkesson, Carling, & Drotbohm, 2012; Herrera, 2018; Hirsch & Sook Lee, 2018; Horn, 2017; Sánchez Molina, 2015; Saucedo et al., 2018), los diferenciales en el transnacionalismo a partir del género (Itzigsohn & Giorguli - Saucedo, 2005; Lyons et al., 2017; Yu, 2017), las formas que adopta la «comunidad étnica» (Besserer, 2013; Iarmolenko et al., 2016; Sobczyk, 2015; Steigenga, Palma, Girón, & Carol, 2008), o la formación de «comunidades religiosas transnacionales» (Gálvez, 2012; Levitt, 2007; Massó Guijarro, 2012; 2014; Odgers Ortiz, 2013; 2016; Werbner, 2002). Sin embargo, su importante difusión dentro de los estudios sobre migraciones ha despertado la idea que un excesivo énfasis en los vínculos transnacionales puede contribuir a oscurecer otros aspectos de las dinámicas migratorias (Arango, 2003; Waldinger, 2009).

⁴³ Una primera etapa vendrá caracterizada por un énfasis en el determinismo de las nuevas tecnologías y una visión centrada en la novedad de la fluidez presente que oculta procesos similares del pasado (si bien quizá no tan intensos). En una segunda etapa se presta mayor atención al papel del estado-nación y lo que este representa, generándose varias oleadas de investigaciones que han afinado y detallado conceptos y analizado las variaciones, dimensiones y matices de las diferentes migraciones (Levitt & Glick Schiller, 2004b; Wimmer & Glick Schiller, 2003). En ellos, las redes migratorias permiten disminuir los costes económicos y sociales de la migración, conformándose como una forma de capital social, reduciendo los riesgos migratorios y tendiendo a perpetuar el proceso, desligándolo de las condiciones económicas de origen y destino (Massey, Douglas et al., 2008; Portes & DeWind, 2006).

En este sentido es significativa la revisión del concepto efectuada por Portes y sus colaboradores. Para ellos, la novedad del término habría producido un entusiasmo exagerado. A esto habría que añadir que la etnografía, principal metodología empleada en estos estudios, a pesar de ofrecer ricas descripciones, habría trabajado poco sobre su alcance. Portes y Zhou (2012) encuentran en estos estudios una importante inercia metodológica que 1) tendería a mostrar la presencia de transnacionalismo pero no su ausencia y 2) se centraría en lo cualitativo pero no en el impacto cuantitativo. Este ímpetu habría llevado a asumir la presencia de relaciones transnacionales como característica corriente de las migraciones contemporáneas (Portes, 2005; Portes & Zhou, 2012). Sería necesario, por tanto, acotar las formas y situaciones donde se produce realmente la actividad transnacional para no darla por sentada. Para ello sería necesaria una adecuada operacionalización de este concepto que permitiera concretar lo que es transnacionalismo y lo que no. De esta manera Portes subraya su idea de que el transnacionalismo es una forma migratoria que convive con otras, una actividad que puede ser limitada o menos significativa que otras maneras de migrar (Portes, 2005). Este planteamiento pasaría por distinguir la migración de otras dinámicas que también adoptan formas transnacionales (ONG's, gobiernos, empresas...). También por acotar dentro del transnacionalismo las principales tipologías que lo caracterizan y las condiciones de emergencia y crecimiento de estas prácticas. Estos debates sobre qué es y cómo se da el transnacionalismo son cuestiones a tener en cuenta en un trabajo como este. Si bien coincido con Portes en la necesidad de desarrollar dispositivos teórico-metodológicos que permitan nuevas formas de conceptualización del estudio transnacional y los campos socio-espaciales atravesados por la migración, algunas de sus afirmaciones van en el sentido contrario de lo que aquí se presenta. *Una primera cuestión sería si es necesario establecer tipologías de carácter universal en torno al transnacionalismo. La segunda tiene que ver con si es posible separar analíticamente la migración de otras dinámicas.* En torno a estas dos preguntas subyace la cuestión de cómo abordamos tanto el transnacionalismo como las consecuencias socio-espaciales que puede tener. Y es en este punto donde la TAR puede ofrecer algunas respuestas a la cuestión.

2.2.- Teoría del Actor Red y campos socio-espaciales.

La idea de Portes de acotar el transnacionalismo en torno a determinadas tipologías parece descansar, en mi opinión, en la posibilidad de plantear categorías universalizantes sobre la migración, prototipos de relaciones transnacionales que puedan guiar las investigaciones. Recurriendo a la crítica a las ciencias sociales que he recogido en el primer capítulo⁴⁴, podríamos decir que con ello caemos en el riesgo de ofrecer panoramas que en su imagen de totalidad cierran el campo demasiado pronto, ofreciendo una guía excesivamente rígida del análisis (Jons, 2007). Esto puede plasmarse en intentar encajar las dinámicas que observamos en una determinada tipología o en dar demasiada importancia a la «comunidad transnacional». En contraposición, me parece adecuada la idea de Latour de separar el rastreo de lo social (primero) del ensamblado de lo observado (segundo) (Barry, 2013). Esta perspectiva ofrece un enfoque más parcial que aquello que plantean Portes y sus colaboradores pero tiene la ventaja de aportar flexibilidad a las formas de mirar el campo. Mi trabajo es un ejemplo de ello. No pretendo establecer aquí

⁴⁴ Efectuada por Latour. Ver [pag. 40](#)

ni una tipología ni unas conclusiones universales. No establezco un planteamiento que pueda valer para cualquier estudio sobre migración. Porque las especificidades de la acción social en Lavapiés son tantas que difícilmente van a coincidir en otros entornos. Las condiciones en que se desarrolla lo «bangladesí» son diferentes en Londres que en Lavapiés. Y en el propio Lavapiés encontramos diferentes formas de relaciones transnacionales, lo que complica enormemente el acotar unas formas concretas de transnacionalismo, si no es desde una perspectiva muy generalizante. Esto nos lleva a la segunda cuestión: la separación, en el transnacionalismo, de las dinámicas migratorias de otras posibilidades encontradas en el campo. Es precisamente en la idea del oligóptico donde reside una posibilidad de cambiar esta perspectiva. Porque en este no se seleccionan los rastros en función de si son transnacionales o no, o si las dinámicas a estudiar son migratorias o no (Brah, 2011). Desde esta idea *podemos reflexionar sobre cómo abordar el campo transnacional y quién forma parte de este*. La primera cuestión toma forma en la posibilidad de no configurar el campo transnacional a priori, sino *plantearlo desde una posición determinada en la que no se estudia origen y destino (o no sólo), sino aquellas dinámicas que llegan a esta localización* y en la que lo transnacional corresponde a aquellos rastros que van más allá de lo «nacional» (Glick Schiller & Çağlar, 2016). Con ello llegamos al quién. Porque, como hemos visto, el campo transnacional no está formado únicamente por migrantes, sino por aquellos que toman parte en él, sean o no migrantes y sean humanos o no (Besserer, 2013).

Esta forma de conceptualizar el campo transnacional se puede ejemplificar analizando cómo lo «bangladesí», observado desde Lavapiés, se conforma como una normatividad de carácter transnacional. En la conformación de esta categoría interviene el desplazamiento migratorio de quienes llegan a Lavapiés, que de esta manera despliegan en el barrio sus relaciones con el origen. En estas relaciones hay cuestiones como sus proyectos migratorios, generalmente ligados a la «mejora» de la familia que se encuentra en Bangladesh. Pero también a una idea del «emprendimiento» que formaría parte del «ser bangladesí». Como muchos de mis compañeros me han recalcado, el que migra a «Europa» lo hace sabiendo que va a afrontar muchas dificultades y por eso es visto por muchos de sus conocidos en Bangladesh como gente que no se arruga ante los problemas, que tiene el deseo de “hacerse a sí mismo”. En esto interviene otro factor de transnacionalismo, el que se deriva de la observación de la migración desde Bangladesh a Gran Bretaña. El éxito de quienes en décadas anteriores han migrado a Gran Bretaña sirve, muchas veces, como espejo en el que mirarse a la hora de plantearse el futuro de lo «bangladesí» en Lavapiés. Mientras llega este futuro soñado, el proyecto migratorio es condicionado por la necesidad de superar los problemas encontrados en España. En ello intervienen geopolíticas de amplio alcance que van a configurar a la migración desde Bangladesh como una migración «pobre», a menudo «irregular». Un ejemplo de ello es la legislación migratoria de la Unión Europea, que ha condicionado la política migratoria del estado español mientras los países del norte exigían al gobierno un mayor control de la migración para evitar que España se convierta en lugar de entrada al resto de la Unión (Acosta Penco, 2018). A la vez, la situación familiar, ligada a los posibles vaivenes que se producen en los territorios que habitan, también se introduce en Lavapiés. La pérdida del negocio familiar, los problemas políticos o las enfermedades median en las condiciones de vida del migrante. Todo esto afecta a las negociaciones sobre lo «bangladesí», por ejemplo a los debates en torno a la situación política de Bangladesh y a la necesidad de que cambien los principales

partidos políticos «bangladesíes». Aquí muchas veces aparece cierta narrativa sobre Bangladesh como un lugar «conflictivo» para vivir ante la corrupción y la violencia presente en el ámbito institucional del país. Estos debates se llevan a Lavapiés afectando a las políticas de lo colectivo en torno a lo «bangladesí». Algunos, una vez llegados a España, mantienen su deseo de implicarse en la política «bangladesí» tanto en su país como en Lavapiés⁴⁵. Unos se decantan por un partido político y otros por otro. Mientras, otros no quieren volver a saber nada de partidos políticos. Cómo la política, otros elementos ligados a lo «bangladesí» (el género, la «musulmanidad», los roles familiares...) también son articulados dentro de procesos asociativos que van más allá de Lavapiés, muchas veces transmitidos a partir de grupos de Facebook, noticias de medios de comunicación o conversaciones por teléfono o Skype⁴⁶. De esta manera toda esta relacionalidad está condicionada por elementos tecnológicos que se desvelan cómo parte de este campo: no son sólo herramientas, sino que median en la acción. Es el caso de los ordenadores y los móviles, que se desvelan como importantes a la hora de que «africanos» y «bangladesíes» puedan mantener un contacto frecuente, muchas veces diario, con sus familias y así estar al día de cómo les va⁴⁷.

Todo este ensamblado alrededor de lo «bangladesí» se introduce en Migrapiés porque forma parte de los «bangladesíes» que participan del grupo. A la vez, otras personas «no bangladesíes» también participan de esta categoría (la modifican y son modificados por ella). Por ejemplo cuando se implican en hacer una fiesta para recaudar dinero ante un problema familiar en Rupasdi. O cuando «arriman el hombro» para que un «sin papeles» pueda conseguir el permiso de residencia y, de esta manera, facilitando la posible «mejora» familiar, ayudan a mantener la idea de que en «Europa» se puede «mejorar». Sin embargo, no es esta la única posibilidad transnacional del grupo. Cómo veremos en el capítulo 6, el propio activismo de mi entorno tiene otros lazos transnacionales, tales como las narrativas en torno a la «lucha» que conectan diferentes lugares (Latinoamérica, Chiapas o el movimiento Occupy). También las alianzas con grupos afines de otros lugares de Europa con los que se trabaja en red. Todo esto está, además, mediado por otros elementos que también forman parte del desarrollo de Migra. Por ejemplo cómo el propio Lavapiés es configurado dentro de procesos que lo desbordan (el turismo, la migración, las inversiones económicas en el barrio...). Así, en mi campo socio-espacial confluyen miembros de Migra, «vecinas» del barrio, familiares, circunstancias político-económicas, ideologías, instituciones, ordenadores, territorios como Dhaka, Rupasdi o Lavapiés... Y en esta idea del campo socio-espacial reside un intento de conceptualizar las relaciones transnacionales sin excluir otro tipo de relaciones ni a la población no migrante. En este intento considero que *la unidad básica que da pie a este campo son las asociaciones, acciones específicas que*

⁴⁵ Hay en Lavapiés sedes de los principales partidos «bangladesíes» que no sólo se movilizan para las elecciones en Bangladesh, sino que también se implican en lo cotidiano de la «comunidad» en Lavapiés.

⁴⁶ Un ejemplo de esto podrían ser los debates en torno a los roles de género y lo «bangladesí». Muchas veces mis compañeros, hablando de estos temas, comentaban que en Bangladesh “las cosas están cambiando”. Estos debates son seguidos en Lavapiés y actúan como elementos de reflexión en la situación de lo «bangladesí» en el barrio. Pero a la vez, los procesos de Lavapiés y otros lugares (por ejemplo Londres) también son seguidos en Bangladesh, por medio de noticias, por los viajes a ver la familia, por las conversaciones que se mantienen con conocidos y seres queridos...

⁴⁷ Entiendo aquí que un móvil y un «bangladesí» no son elementos ontológicos, sino que ambos encuentran sentido en el momento en el que ambos se relacionan y en cómo esto influye en la creación de sentidos de mundo común. Así el móvil adquiere sentido a partir del uso que le da la persona, uso mediado por las posibilidades técnicas de este, lo que a la vez contribuye a configurar a la persona (por ejemplo facilitando el contacto con el origen migratorio).

unen, a partir de formas heterogéneas, a los diferentes elementos que conforman el campo a la vez que otorgan la posibilidad de comodificación entre los nodos enlazados (Latour, 2008; 2011).

Una de las cualidades de este campo es, entonces, la heterogeneidad en la que se produce lo asociativo. Esta se observa en los diferentes medios por los que se produce la relación. Esta puede ser presencial, en la asamblea o en los encuentros por el barrio. También digital, comunicándose por correo electrónico o Facebook. Puede ser una llamada telefónica, una noticia en el periódico o un policía que te detiene y te dice que la ley hace que tengas que ir a comisaría. Sin embargo, la existencia de este entrelazamiento asociativo con diferentes formas de conectividad no significa que todas estas asociaciones valgan por igual. No es mi intención plantear un campo socio-espacial uniforme en el que no distinguir unas formas de relación de otras desemboque en una descripción demasiado plana del campo socio-espacial. Por ejemplo, algunos «bangladesíes» mantienen contactos diarios e intensos con sus familiares en Bangladesh sin que esto suponga para ellos dejar atrás el dolor por la separación física, por la falta de contacto afectivo. Y a veces, el relacionarse con «españoles» se les dificulta, ya sea por el idioma, por las obligaciones laborales o por hábitos de ocio diferentes. *Con esto quiero decir que el análisis de las asociaciones no se reduce a la constatación de la conexión, sino que este es un primer paso para observar la cualidad de estas y cómo las características de estos vínculos explican la acción social (Mitchell, 1969).*

En los esfuerzos de los migrantes por mantener el contacto con su familia se muestra otra cualidad del proceso asociativo: *la necesidad de trabajo para mantenerlo* (Latour, 2008; 2011). Ser «de Migrapiés» conlleva realizar una serie de acciones para ser considerado como tal. Es en la asistencia a asambleas, a manifestaciones, en las conversaciones con otros participantes del grupo donde encuentra sentido esta identificación. Alguien que deja de militar va viendo disminuida su relacionalidad. Puede mantenerse enganchado siguiendo noticias, páginas de Facebook, participando de algunas listas de correo. Pero a medida que disminuye su trabajo en el grupo se van perdiendo los contactos, las maneras de mantenerse enterado de lo que pasa en él, de participar en nuevos grupos o listas de correo... su presencia se va difuminando, reducida a la memoria de aquellos con los que compartió luchas. En entornos con un mayor grado de formalidad puede haber elementos que actúen como fijadores de las asociaciones, tales como procesos burocráticos o mecanismos de mantenimiento de la memoria (que por otro lado también conllevan su trabajo), pero en mi entorno activista no suele haber cargos honoríficos. Así, cuando alguien que dejó Migra tiempo atrás se acerca a una asamblea para saludar, el contraste es muy marcado: quienes trabajaron con el compa desatan su efusividad mientras el resto mira con cara de circunstancias, como preguntándose quién es esta persona y qué pinta allí. A la vez, quien vuelve a Migra tras cierto tiempo puede encontrarse que el grupo tiene poco que ver con lo que dejó. Han cambiado ciertas normatividades, hay nuevos códigos compartidos que no se terminan de entender, nuevas formas de trabajar que no son las que conoce. Volver a engancharse le costará cierto trabajo.

Desde la heterogeneidad de lo asociativo y el trabajo que se necesita para mantenerlo, podemos abordar lo que es una red: *una construcción metodológica que intenta reflejar lo asociativo, las acciones por las cuales los diferentes elementos del campo socio-espacial se entrelazan unos con otros.* Esto la convierte

en algo provisional y descentralizado: necesita trabajo para poder ser mantenida y despliega asociaciones de diferente cualidad en diferentes direcciones. La observación de cómo desde una posición determinada se despliega el campo asociativo nos alejaría de uno de los usos tradicionales de la red, el metafórico (Lozares Colina, 1996; Rivoir, 1999): la predisposición analítica hacia la relacionalidad no plasmada en una atención a cómo se conforma esta. Con esta idea de lo que es una red podemos observar el campo socio-espacial de acuerdo a la definición que hacen Levitt y Glick Schiller (2004a): *una red de redes caracterizada por la asimetría y el intercambio de ideas, prácticas y recursos*. La red de redes alude a la posibilidad de que no todos los intervinientes en ella lo hagan en un campo homólogo. Cada posición de sujeto despliega su propia red asociativa que confluye con las de los demás en uno o múltiples puntos de contacto. Así, los «bangladesíes» traen a Migrapiés muchos de los elementos normativos que se entrelazan con lo «bangladesí»: la forma de entender la migración, la situación en el origen, las relaciones de género, los condicionantes de incorporación... Y los activistas parte de las suyas: sus formas organizativas, el vocabulario, su idea de la «lucha»... Pero ambos están conectados por muchas otras cosas comunes (las situaciones en el barrio, la legislación, las dinámicas macroeconómicas...) Además, todo ello es susceptible, a la vez, de ser descompuesto si acercáramos la lupa a diferentes particularidades dentro del grupo: mi familia, la situación económica de Ali, el propio proceso migratorio de Muriel...

A la definición de Levitt y Glick Schiller podemos hacerle algunas matizaciones que ayuden a clarificar de lo que estoy hablando. La primera es que este campo se configura desde una localización socio-espacial determinada (un oligóptico). La segunda, que no obedece a relaciones personales, sino a un entramado de humanos, lugares, objetos e ideas que influyen y son influidos por los procesos asociativos desarrollados en el campo. Por último, que los elementos normativos se despliegan por este campo conectando posiciones socio-espaciales diferentes. La relación entre acción y localización, fundamental dentro de los estudios transnacionales, señala la necesidad de considerar el transnacionalismo como proceso socio-espacial. Y es precisamente a partir de la idea de lo diferencial dentro de un entramado relacional que Bourdieu (2018) aborda el campo social, indicando que este se configura a partir de la posición relativa de cada localización con respecto a las demás, acentuando con ello la importancia de la distribución del poder en la propia conformación del campo. Es decir, que la aceptación o rechazo de lo normativo, incluso su propia existencia, no obedece a una agencia individual esencial del individuo, sino a las formas de trabajar dentro de los mecanismos de subjetivación transmitidos en el campo en el que cada uno participa (Mahmood, S., 2008). Esto último indica que dentro del campo asociativo *habrá elementos que, en función de su localización tanto territorial como social, tendrán mayor capacidad de influencia en un determinado entramado normativo*. Diversos factores pueden influir en esta influencia. Un cargo en el Ayuntamiento de Madrid, por ejemplo, puede otorgar a quien lo ostente una mayor capacidad de influencia que la que tiene la “gente de calle” en Lavapiés. Sin embargo, en el ambiente activista del barrio, con su mayor grado de informalidad, muchas veces el tiempo y el trabajo se muestran como elementos importantes a la hora de configurar la potencialidad. Agrupaciones o activistas que llevan más tiempo y más trabajo invertido en este campo asociativo tienen mayores probabilidades de ser más conocidos o influyentes. También de tener mayor conocimiento y experiencia, otra posible fuente de influencia. Pero además aparecen aspectos que podrían encuadrarse en aquellas cuestiones que podríamos enmarcar en

los «liderazgos naturales». Aspectos como saber expresarse, tener dotes negociadoras o caer bien a los demás condicionan estas posibilidades de influencia. Sin olvidar aspectos más relacionados con aquellos condicionantes estructurales que afectan a diferentes personas. Una de ellas sería la de disponer de recursos materiales, lo que nos lleva a cuestiones como el trabajo, la situación económica-familiar o el conocimiento del idioma más extendido en un lugar. Al final, la capacidad de influencia se define a partir de situaciones concretas y la combinación de aquellos elementos que se hacen significativos en ella.

2.3. La TAR en los estudios sobre migración. Transnacionalismo y «globalización».

Así, en resumen, podemos definir un campo socio-espacial como *un elemento analítico que trata de describir los diferentes elementos simbólico-materiales que actúan sobre una determinada localización y sobre aquellas cuestiones que dentro de ella se relacionan con los intereses de estudio del investigador*. Dentro de esta descripción se engloba la forma en que se produce la conexión y cómo esta es mantenida a lo largo del tiempo. También las diferencias sociales y espaciales de aquellos elementos conectados y cómo esto influye en las diferentes capacidades de influencia a la hora de producir elementos normativos dentro del campo. Considero entonces de utilidad el concepto para abordar las posibles relaciones transnacionales incluidas en él. Sin embargo, y a pesar de esto, curiosamente no es demasiado frecuente el uso de la TAR dentro del canon de estudios migratorios. Un ejemplo de su uso es el trabajo de Alatout (2009), que relaciona migración y narrativas sobre la abundancia/escasez de agua en el proceso de colonización de Palestina de la primera mitad del siglo XX. Alatout describe una red asociativa donde no sólo intervienen migrantes «sionistas» y «palestinos», sino redes de expertos (geógrafos, geólogos, técnicos hidrólogos...) e instituciones (organizaciones pro-israelíes o pro-palestinas, gobiernos...) que influyen en los procesos migratorios sobre Palestina y en la construcción del estado de Israel.

En una línea similar, Capdevila y Callaghan (2008) muestran la confluencia de lo humano, lo material y lo textual en la descripción del campo formado alrededor del discurso público sobre el asilo en Gran Bretaña, dentro de una red donde junto a los migrantes intervienen el sistema educativo, los hospitales, los «nativos» o los políticos. Por otro lado, Morales Gaitán y Rainer (2013) usan la TAR para analizar los tipos de migración en el Valle del Tafi en Argentina a partir de la relación entre los migrantes, los «nativos», el turismo y los cambios en los usos espaciales originados por la economía capitalista. Krissman (2005) introduce el «sueño migratorio» como elemento de la red asociativa conformada en la migración a Estados Unidos desde México, donde además intervienen los cambios legislativos en ambos países, migrantes ya establecidos, empleadores que actúan de reclutadores de nuevos migrantes y la población de la frontera, incluidos los *coyotes*⁴⁸. Raghurman (2013) y Jons (2007) se han centrado en estudiar la migración académica a partir de los postulados de la TAR. El primero destaca las diferencias que la localización socio-espacial origina en el acceso y producción del conocimiento. El segundo indica cómo la producción de conocimiento está condicionada por las posibilidades de movilidad dentro de una red en la que actúan diferentes elementos sociales, económicos e ideológicos. Por último, Saito (2011) subraya que el enfoque

⁴⁸ Persona que, en México, ayuda, previo pago de una cantidad económica, a cruzar a migrantes «ilegales» la frontera con Estados Unidos.

de la TAR hacia el aperturismo, los puntos de vista de los agentes y la tolerancia la hace potencialmente análoga con la propuesta del cosmopolitismo. Saito se muestra contrario a las afirmaciones de que el cosmopolitismo no considera de la acción del estado nación, indicando que querer superarlo no significa ignorarlo. La atención de la TAR a la convivencia simultánea de diferentes mundos comunes es un elemento que, para Saito, puede ayudar al cosmopolitismo a combinar lo nacional con lo transnacional.

En estos trabajos podemos ver las posibilidades de la TAR a la hora de acercarse a la migración sin que esta ocupe toda la investigación y contemplar el origen a la vez que se plantean otras posibilidades de lo colectivo. Sin embargo, la TAR también ha recibido diferentes críticas que conviene tener en cuenta. Quizá una de las cuestiones que pueden frenar una fructífera interacción entre los estudios de migración y la TAR, además de la compartimentación y especialización académica⁴⁹, reside en lo que Latour (2008) llama aplanar el campo. El no priorizar unas asociaciones sobre otras y seguir los rastros asociativos como hormigas (en sus propias palabras) hace correr el riesgo de caer en cierto relativismo empírico extremo. Tal como muchas veces lo plantea Latour (*Ibid.*), el seguimiento de los rastros puede entenderse como una exigencia empírica excesiva y quizá innecesaria. La complejidad social y la parcialidad de la mirada etnográfica van a casar difícilmente con una obsesión por seguir todos los rastros, lo que nos puede deslizar a lo que precisamente se quiere evitar: un empirismo que produzca visiones de totalidad, además de un mero ejercicio intelectual que quizá no sea necesario para obtener unos resultados adecuados a los objetivos de la investigación.

Considero que en esta manera de entender los postulados de la TAR reside una crítica habitual a sus planteamientos, su fijación en la fluidez y el olvido de la desigualdad. Loredó Narciandi (2009) subraya que Latour se centra en la espontaneidad y la eventualidad, desarrollando su enfoque hacia lo colectivo como una manera de construir un mundo común sin prestar atención específica a la desigualdad entre grupos. También Domenech y Tirado (2005) consideran que la TAR puede ofrecer descripciones demasiado nítidas y coherentes, olvidando la desigualdad, la contradicción y la ambigüedad presentes en las relaciones entre personas. Por mi parte no comparto la idea de este reduccionismo social de la TAR. Ofrecer descripciones demasiado simplificadoras, demasiado nítidas, podría obedecer más a la falta de atención a la diversidad en el campo que al uso de un marco teórico-metodológico que precisamente pretende establecer a la vez conexión y diferencia (Glick Schiller & Salazar, 2013). Sin necesidad de llevar el rigor empírico a extremos exagerados, considero la TAR y lo que implica como un concepto útil para el desarrollo metodológico. No sólo en el aviso sobre no cerrar los grupos antes de tiempo, sino como una predisposición analítica a tomarse en serio los rastros que se producen en la investigación. Considerando que uno de los objetivos de la TAR va a ser precisamente la búsqueda de aquellos mundos comunes que tienen significado para los agentes en el campo, pertenencias que pueden ser de muy diversa cualidad, tampoco comparto la crítica de Grossetti (2007) de que la TAR falla en considerar otras formaciones sociales más allá de la red (grupos, círculos...). Mi argumento es que la red no es el objetivo de la TAR (a pesar de su engañoso nombre), sino

⁴⁹ Con esto me refiero a la tendencia dentro de la academia a conformar especialistas en determinadas materias a partir del seguimiento de un canon de lecturas. Un ejemplo de este canon en los estudios migratorios podría ser precisamente la gran mayoría de autores que he citado en este apartado sobre transnacionalismo.

una estrategia previa de examen con el fin de buscar lo colectivo. Es precisamente con el objetivo de combinar relacionalidad y grupalidad que primero observamos las formas relacionales para luego formar los mundos comunes resultantes de esta (y aquí hay un punto en común con la teoría transnacional).

Esto último tendrá varias implicaciones a la hora de considerar qué es un lugar y cómo conceptualizamos lo global y lo local. Doreen Massey (2012; 2012 [1999]) o Castells (2000), han advertido que las narrativas sobre la globalización actúan a menudo generando un efecto de homogenización que oculta la desigualdad. La visión de un mundo «libre», fluido y sin barreras se plantea ocultando que las dinámicas económicas que se entrelazan con esta visión no son las únicas formas de economía, además de desviar la atención sobre que no todos los elementos del «mundo global» están conectados de la misma forma ni todo el mundo tiene el mismo acceso a los mismos lugares. Esto puede observarse en las pocas dificultades que, como «español», tuve para viajar a Bangladesh (apenas el trámite de una mañana, un billete de avión que no es difícil de asumir para alguien con ingresos regulares en España y unos ahorros en euros que daban para bastante más que en España por el precio de la vida en Bangladesh). En contraposición, un «bangladésí» de «clase media» se enfrenta a muchas más dificultades: administrativas (permisos, sospechas, la necesidad muchas veces de sobornar a funcionarios para conseguir el visado...), para vivir en España (lo que cuesta todo en España en relación a Bangladesh es una queja frecuente entre mis compañeros) o para poder quedarse en el país y no ser deportado.

Esta diversidad lleva a Massey (2012 [1991]) a hablar de la necesidad de contemplar en los estudios sociales las cartografías de poder, realizar análisis que tengan en cuenta lo localizado de la acción. Con ello se focaliza en la forma específica en que se da la relación asociativa de una posición social con los demás, alejándose así de las visiones totalizantes de la globalización. Es por ello que considero que quizá es mejor abandonar analíticamente conceptos como «dinámicas globales» cuando nos referimos a aquellos procesos que tienen una difusión masiva y transnacional en nuestro entorno de investigación y dejarlos para aquellas narrativas encontradas en el campo que tratan de aprehender aquellos fenómenos que se observan como masivos e internacionales. *Por ello, en este texto hablaré de elementos de amplia difusión en el campo socio-espacial estudiado, o de condicionantes estructurales, para este tipo de dinámicas* (por ejemplo las legislaciones internacionales, determinados procesos de la economía capitalista...) ⁵⁰. A la vez, esta reflexión sobre lo global tiene consecuencias a la hora de conceptualizar lo local, pues este ya no se hace desde la contraposición a lo primero, sino desde una visión que trata de abordar la geometría de aquello que da sentido a una determinada localización. Esto lo observaremos en el siguiente capítulo a partir del análisis del Lavapiés que forma parte de esta investigación.

⁵⁰ En este sentido, aquí se propone una interpretación alternativa a la que proponen Basch, Glick Schiller y Szanton-Blanc (1995). Estas autoras proponen diferenciar lo global de lo transnacional a partir de lo deslocalizado de la acción del primero, mientras que el transnacionalismo ocurriría a partir del anclaje en dos o más territorios nacionales. Desde la perspectiva desarrollada aquí, todo proceso está anclado en uno o varios lugares. Pensar lo contrario nos lleva a visiones excesivamente abstractas de lo global. La actividad transnacional no tiene por qué limitarse a la migración, sino a aquellas acciones que si bien se producen en un determinado contexto local, tienden a desbordar los límites del estado-nación.

Capítulo 3 - Lavapiés, el barrio como un personaje más. Entorno de investigación y población desde una visión abierta del lugar.

Lavapiés resiste. Fuera fascistas de nuestros barrios. (Pintada en una calle de Lavapiés)

Lavapiés es el barrio más bonito del mundo, nunca me quiero ir de aquí (Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 15/07/2014).

Si no fuera por Lavapiés yo no viviría en Madrid (Muriel, activista «latina» de Migrapiés, 34 años, del diario de campo del autor – 15/10/2017).

Lavapiés es como el Dhaka de España (Fharuk, migrante «bangladesí» de Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 18/12/2018).

Dada la forma en que he descrito el campo socio-espacial en el anterior capítulo, no es de extrañar que podamos considerar a Lavapiés como un personaje más de esta historia. Lo es por la importancia que adopta en los discursos de muchos de los participantes en este texto. Por la fuerza y presencia que adopta como narrativa de colectividad. Es un personaje porque *es más que un escenario*. Interviene sobre las vidas de quienes allí viven: “bajo a la calle y siempre me encuentro a alguien”; “puedes comprar cosas de mi país y siempre hay algo abierto”; “está cerca del centro, así que es fácil para ir a vender a Sol”. A la vez, es condicionado por sus habitantes, que dan forma tanto a su materialidad como al modo en que es imaginado. Es el caso de la llegada de migrantes al barrio, de las tiendas que algunos de estos abren, del activismo okupando edificios o de la subida actual de los alquileres, que origina el abandono del barrio buscando otros lugares más baratos donde vivir. Lavapiés no es un contenedor de la acción sino parte de ella, condicionante y a la vez condicionado. Dado que lo social acontece en el espacio y el espacio se configura en lo social, ambos conviven en un entrelazamiento constante⁵¹. Doreen Massey (2012 [1984]; 2012 [2006]) ha apuntado la necesidad de un acercamiento espacial que muestre cómo este es construido socialmente, pero que no se limite a visiones simbólicas. Para ella, el espacio circunscribe:

[...] Distancia y diferenciaciones en la medición, en las connotaciones y en la apreciación de la distancia. Incluye movimiento. Incluye diferenciación geográfica, la noción de lugar y de especificidad y de las diferencias entre lugares. E incluye el simbolismo y el significado que se vincula a todas estas cosas en diferentes sociedades y en diferentes partes de estas sociedades. (Massey, 2012 [1984]: 103).

Si llevamos esta definición a mi entorno de investigación en Lavapiés podemos encontrar todas estas características en la relación con el espacio:

- *Distancia y diferenciaciones en la medición*. En aquellos territorios en contacto con en el barrio (como Dhaka o Rupasdi). La lejanía o cercanía de estos territorios no es sólo cuestión de kilómetros, sino de la forma en que estos adquieren significado. Para los activistas de Migrapiés pueden ser considerados territorios lejanos. Pueden ser más cercanos para quien cotidianamente se relaciona

⁵¹ Desde esta perspectiva, Ruiz (2015b) ha examinado Lavapiés comparándolo con el barrio de Salamanca, un barrio de clase alta en Madrid. Este autor muestra que habitar en Lavapiés o el barrio Salamanca aporta un capital social diferente para sus habitantes. A la vez, este capital social redundante en el propio territorio, demarcando, por ejemplo una menor presencia de equipamiento público en Lavapiés, que a su vez reincide en el capital social de los habitantes de un sitio y otro.

con ellos. Más cercanos aún para quienes tienen «papeles» y pueden viajar a su país. Quizá muy lejanos para «sin papeles» que no pueden salir del territorio español.

- *Movilidad.* La relación con el espacio es potencialmente diferencial para los vecinos del barrio. La «legalidad» de la estancia en España y la posibilidad de ser retenido por la policía en una redada es un claro ejemplo de esto. Pero, por ejemplo, quien tiene «nacionalidad» española no tiene restricciones legales a su movilidad fuera del estado. Sin embargo, quien tiene un permiso de residencia sólo tiene permitida una ausencia limitada del territorio nacional (10 meses en 5 años).
- *Construcción del lugar.* Esto puede observarse analizando las diferentes posiciones de sujeto que intervienen en mi análisis de Migrapiés y cómo se relacionan de diferente manera con el espacio, tanto en lo físico como en lo simbólico. Una activista en Migrapiés puede tener una relación con el barrio marcada por su actividad militante, mientras que un «sin papeles» puede relacionarse a partir de su «ilegalidad» y su relación con los «paisanos».

Desde esta conceptualización del espacio podemos considerar el barrio como un elemento material/simbólico. Y aquí aparece otro aspecto que nos permite decir que Lavapiés es un personaje más de mi historia. Podemos acercarnos al barrio igual que lo hacíamos con las personas que transitan mi entorno de investigación: examinar la *existencia de diferentes capas identificativas en él*. No considerarlo monolítico, unidimensional, sino surcado por múltiples formas de entenderlo y vivirlo. En resumen, pensar que dentro de Lavapiés hay una heterogeneidad de espacio-tiempos solapados y atravesados por relaciones de poder⁵² que interaccionan entre sí (Harvey, 1993; Massey, Doreen, 2005). Existen diferentes sentidos del lugar sobre Lavapiés. Para algunos es donde han vivido toda la vida. Para otros su nuevo hogar tras dejar el lugar donde nacieron, un nuevo hogar querido pero a la vez problemático. Hay quienes no quieren migración, que piensan que trae «degradación». Otros consideran Lavapiés como un lugar de «convivencia más allá de las fronteras». Hay gente que despliega pancartas en contra de la delincuencia y los *chinchés*. Otras que pintan en las paredes: “modernos vais a pillar, fuera de nuestro barrio” o “machirulos, vamos a por vosotros”. Algunos piden policía. Su idea de lo colectivo es un barrio bonito, poco problemático, revalorizado y donde no les dé miedo salir a la calle. Y ven necesaria la ayuda institucional para conseguirlo. Otros quieren a la policía fuera, su idea de lo colectivo pasa por la autogestión, la organización vecinal fuera del control y represión del estado. Para las familias «bangladesíes», que no lo han pisado nunca, es donde ahora viven hijos o esposos, el lugar que alguna vez puede que sea su casa. La gente de otros barrios a veces se queja a los «lavapiesinos»: “siempre Lavapiés, parece que no existiera otro barrio”, “Vallecas o Carabanchel tienen más conciencia obrera, el centro es más para pijos”.

⁵² Aquí es importante el término *escala*, una manera de entender las diferentes posiciones de las ciudades dentro de jerarquías de poder (Levitt & Jaworsky, 2007). La *escala* no haría referencia a un solape a modo de *muñeca rusa* entre diferentes administraciones, sino a lo relacional, lo construido dentro de redes de poder donde las ciudades no son autocontenidas, sino puntos de entrada al análisis de esta red. Las dinámicas barriales son condicionadas por estas estructuras. Dentro de esta *escala*, procesos económicos, políticos y sociales impactarían diferencialmente en diferentes ciudades, posicionadas de manera distinta en un marco global, englobadas a la vez dentro de sus estados-nación correspondientes que también participan en la elaboración de redes que van más allá de estos.

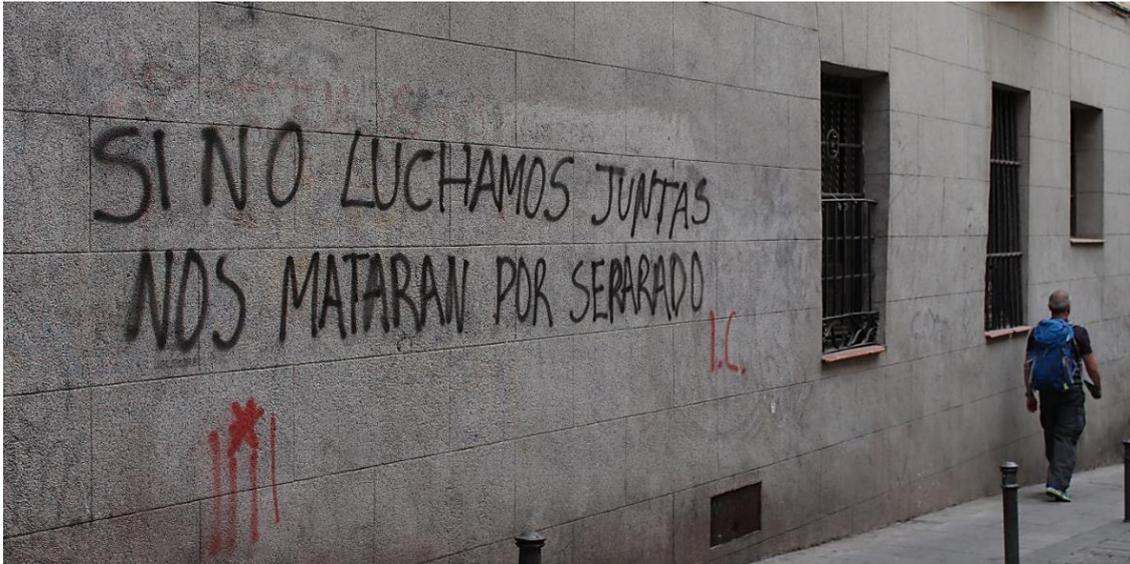


Ilustración 6 - Pintada en Lavapiés (2017). Articulaciones ideológico-materiales sobre lo colectivo. Fuente: el autor

Diferentes posiciones de sujeto producen diferentes sentidos del lugar sobre el barrio y lo viven a partir de estos significados. Aquí lo que importa es la referencia, no el escenario. Y que Lavapiés no puede ser una sola cosa, sino que depende de a quién le preguntas. Pero al igual que un «bangladesí» es muchas más cosas que su origen y puede llegar a ser objetivado por este, también los lugares son susceptibles de sufrir procesos de atribución «identitaria» similares. La construcción de equivalencias entre territorio e «identidad» funciona en ambas direcciones y ofrece descripciones homogeneizadoras del lugar a partir de determinadas políticas de «identidad». En estos intentos objetivadores, los debates normativos sobre Lavapiés se dan en un constante conflicto donde diferentes perspectivas pugnan, conviven y/o se influyen tratando de convertirse en representaciones del barrio y el mundo común que este contiene.

Es desde este planteamiento que pretendo describir el Lavapiés que participa en mi investigación. Porque por un lado pretendo recoger cierta multiplicidad en las formas de vivir en barrio. Pero por otro, entendiendo que Lavapiés es demasiado complejo para abordarlo en su totalidad, lo que haré será establecer una posibilidad entre otras sobre él, una condicionada por la forma en que se ha desarrollado mi investigación. Los entornos que han formado parte de ella, las personas que los transitan y mis intereses de investigación se entrecruzan para ofrecer un sentido determinado del lugar que, en diferentes circunstancias, bien podría ser otro. Con este objetivo, el capítulo está dividido en dos partes. En la primera describiré mi posición dentro de Lavapiés. Con ello amplío y concreto la forma de trabajar centrada en oligópticos que desarrollaba en los capítulos anteriores. Considerando esta posicionalidad se podrá entender la narración de la segunda parte del capítulo, centrada en los sentidos del lugar característicos de *mi Lavapiés*. De ella emerge una determinada historia del barrio que recoge muchas de las dinámicas que influyen en la conformación de Migrapiés y en su relación con lo «bangladesí». Y de ella se deriva también la población protagonista de esta historia, una población caracterizada por la complejidad de sus procesos identificativos.

3.1.- Una posición desde la que observar. Lo local y la etnografía multisituada.

Para acercarnos a Lavapiés como lugar, primero tenemos que establecer su construcción abierta, desbordada del territorio. Tal y como veíamos en el capítulo anterior, el campo social que actúa sobre un determinado entorno excede a lo que físicamente acontece en él. El turismo, la migración, la posibilidad de unas olimpiadas, los fondos de la Unión Europea o la política urbanística influirán en cómo se observa Lavapiés y cómo el barrio es modificado. Aparece aquí la paradoja de lo local: remite a lo específico pero nunca puede serlo en toda su plenitud (Harvey, 1993; 1994; Massey, 2012 [1991]). En este sentido, *podemos observar lo local como un abordaje investigativo que ancla intereses etnográficos y cosmovisiones sobre el espacio* (Holtzman et al., 2004). Lavapiés como entorno de investigación remite a un imaginario ampliamente consensuado en mi entorno de investigación. Y en ello aparece cierta necesidad de realizar malabarismos conceptuales. Pues a la vez que Lavapiés adquiere sentido como una entidad solidificada ("Lavapiés es mi barrio", "Lavapiés es lo más bonito del mundo") se escapa de los dedos cuando se intenta sujetar analíticamente. No sólo por estos desbordamientos, sino por su inabarcabilidad como entorno de estudio. Suceden demasiadas cosas, hay demasiada gente y territorio por cubrir. Es aquí donde lo local adquiere otro sentido en mi trabajo. *Pues cuando hablo de Lavapiés lo hago centrado en aquello que he podido observar a partir de mi localización en diferentes oligópticos*⁵³.

Atendiendo a este trasiego entre diferentes localizaciones *mi etnografía puede definirse como multisituada*, un acercamiento a la investigación que se configura planteando el objeto de estudio como un proceso que rebasa una determinada localización. Este desborde requiere una etnografía móvil que siga aquellas trayectorias que van a dar sentido a lo que estamos analizando (Marcus, 1995). Lo multisituado de mi etnografía no obedece tanto a un desplazamiento físico, a pesar de que en ella haya visitado territorios diferentes como Bangladesh o Barcelona, sino principalmente a una presencia en diferentes núcleos de sociabilidad en los que mi rol podía variar (miembro del grupo, compañero activista pero no parte del grupo, «extranjero»...). Se hacía pues necesaria la renegociación de roles y la reflexión sobre mis diferentes posiciones en cada momento (Marcus, *ibid*). Al igual que el campo socio-espacial se caracteriza por la heterogeneidad de las asociaciones que lo componen, mi ir y venir por este campo también alude a la producción de diferentes formas relacionales que no están definidas de entrada y pueden ser variadas: de la relación presencial a la virtual, de la comunicación directa a una ley que afecta a los activistas del barrio. Así, *la variabilidad y extensión de los rastros asociativos dentro de mi entorno de investigación ha condicionado el proceso etnográfico, haciendo que no se desarrolle con la misma intensidad ni propósitos analíticos en todas sus localizaciones*.

Migrapiés y sus actividades se conforman como núcleo principal, el que tiene más peso en la investigación (y en este texto), derivado de mi trabajo de todos estos años en el grupo y la participación regular en sus actividades (asambleas, fiestas, comedores, charlas, ocio, relaciones personales...). Mis compañeros han

⁵³ Los diferentes núcleos de sociabilidad que participan de mi trabajo son también locales (localizados). Pero si bien son más asibles presencialmente (se puede mantener una presencia continuada en ellos, se pueden abarcar más coherentemente como objeto de estudio), no dejan de desvelarse como constructos similares a Lavapiés. Porque al igual que el barrio son desbordados por procesos que van más allá de su «interioridad» y porque tampoco es posible observarlo todo en ellos.

conformado el núcleo principal de las entrevistas que he realizado. Mi relación con ellos me ha permitido poder entrevistar a algunos varias veces a lo largo de los años, lo que me ayuda a analizar los cambios tanto en Migra como en sus procesos de incorporación a medida que se van dejando atrás diferentes etapas (conseguir los «papeles», volver a «casa», casarse, empezar los trámites de reagrupación familiar...). Los contactos mantenidos con muchos una vez que dejaron de asistir a las actividades del grupo permiten observar cómo han seguido sus vidas tras su paso por Migrapiés y acceder a sus sentimientos y percepciones sobre sus años en el grupo. En todo ello aparecen imágenes del Lavapiés activista y de la «lucha» antirracista. También el de los problemas de incorporación de los «sin papeles» en el barrio y cómo estos condicionan las articulaciones entre el activismo y la migración.

En cuanto al resto de oligópticos que forman parte de mi trabajo aparecen en la investigación a partir de aquellos aspectos que los *ponen en relación con Migrapiés*, de tal manera que son parte del campo de trabajo, pero de manera más perimetral. Esto se traduce en una intensidad diferente en el trabajo de campo efectuado, condicionada por mi rol, mi disponibilidad y la localización geográfica⁵⁴. Es el caso de Valiente Bangla. Mi interés en este grupo partía de que su actividad se enlazaba muchas veces con la de Migrapiés (reuniones conjuntas, temáticas de trabajo similares, lazos personales entre participantes). Además, la participación en Valiente Bangla era fundamentalmente de «bangladesíes» (como su propio nombre indica). Esto podía ofrecer una significación de lo «bangladesí» diferente a la de Migrapiés que, a la vez, ha ofrecido algunas restricciones a mi trabajo de campo, dado que las asambleas del grupo se realizan en bangla, impidiéndome una participación similar a la que acabo de describir en Migra⁵⁵. Sin embargo, el trabajo de campo en Valiente Bangla me ha posibilitado analizar no sólo otra perspectiva del activismo antirracista, sino cómo lo «bangladesí» se articula con los procesos de «vecindad» en el barrio y cómo en ello participan las relaciones que el grupo mantiene con los entornos de origen en Bangladesh. También las diferentes formas en que la «multiculturalidad» del barrio se articula con estas dinámicas.

Algo similar ha pasado en la mezquita «bangladesí» en Lavapiés⁵⁶. En este caso, si bien también está muy presente el origen, este se da como un elemento ligado a un proceso de colectividad diferente: la «musulmanidad». Me parecía importante un acercamiento a lo «musulmán» dado que la mayoría de participantes «africanos» y «bangladesíes» de Migra son «musulmanes» y asiduos de esta u otras

⁵⁴ Aquellos núcleos presentes en Lavapiés son mucho más accesibles, permiten una mayor triangulación y presencia, por lo que el barrio adopta una mayor presencia en mi trabajo. Barcelona o Bangladesh quedan más alejados, mostrando una de las problemáticas que se puede achacar a este tipo de etnografías: las posibles restricciones a un trabajo de campo extenso y continuado en todos los núcleos de estudio y cómo esto plantea limitaciones en la triangulación y la posibilidad de establecer relaciones adecuadamente duraderas con las personas en el campo (Jiménez Royo, 2017). Esto obliga a una selección muy concreta de lo que observar y a tratar de suplir la estancia corta con otros medios como las redes sociales (perfiles de Facebook, medios de comunicación, blogs), lo que introduce la importancia que el mundo digital puede tener para la producción de análisis multisituados (Alconada, 2017).

⁵⁵ Este problema ha requerido una aproximación más perimetral, consistente sobre todo en la observación participante en actividades que organizaba el grupo (manifestaciones, fiestas relacionadas con lo «bangladesí», charlas...) y en reuniones entre colectivos donde participaban sus miembros. También desde las relaciones que compañeros de Migrapiés tenían con miembros de Valiente Bangla (algunos han participado directamente en VB o de algunas de sus actividades).

⁵⁶ Muchas veces la asistencia a la mezquita no corresponde con la «nacionalidad». En la elección de la mezquita muchas veces influye la cercanía con la casa o estar en esa zona en ese momento, trabajando o haciendo otras cosas.

mezquitas. El trabajo en la mezquita me podía permitir entender cómo se producían condicionantes en torno a la religión que confluyeran en Migrapiés y en lo «bangladesí», además de introducir la «musulmanidad» dentro del activismo y la «vecindad»⁵⁷. En cuanto a las acciones en defensa de los vendedores ambulantes que confluyeron en la creación del Sindicato de Lateros y Manteros de Madrid, mi idea era examinar procesos de colectividad similares a los de Migrapiés. Como en Migra, la «participación» se origina en el Sindicato en el cruce de afectados y activistas. Pero a la vez las dinámicas de ambos grupos son diferentes, pues si en Migrapiés la situación de irregularidad administrativa es el eje que muchas veces demarca la participación de «sin papeles», en este caso el elemento principal es la venta ambulante. Esto, además, viene acompañado de que la profesión de la mayoría de integrantes de Migra es latero o mantero. Y de que muchos de mis compañeros tienen o han tenido una participación doble en Migrapiés y en el Sindicato⁵⁸. Esta aproximación también me ha permitido analizar cómo estas articulaciones se producen dentro de un campo social más amplio en torno al activismo por los derechos de los migrantes en Lavapiés. La participación de compañeros en este sindicato hizo que las relaciones entre Migrapiés y el Sindicato ocuparan parte de los temas tratados en las asambleas de Migra, lo que me permitió examinar las posibilidades y limitaciones del grupo a la hora de coordinarse con otras organizaciones del barrio.

Por otro lado, consideraba importante visitar Bangladesh para poder comprender mejor muchas de las referencias que mis compañeros hacían sobre sus condiciones de vida allí (la inseguridad, las relaciones de género, los servicios públicos, la masificación...) Con esta estancia pretendía, a la vez, analizar la variabilidad de las condiciones en el origen y profundizar en aquellos condicionantes estructurales que había detectado en mi trabajo en Lavapiés. De esta manera mi estancia no se focalizó en el estudio de un territorio determinado o en el intento de profundizar en las lógicas de quienes visité en Bangladesh. No tendría sentido en tan poco tiempo. El trabajo de campo consistió en acceder a microlocalizaciones: las familias de algunos de mis compañeros de Lavapiés y los entornos más transitados de su cotidianeidad allí. Y a partir de aquí, relacionar esto con lo observado en Lavapiés, una forma de obtener esas visiones restringidas pero específicas de las que habla Latour con su oligóptico. Esos pequeños cortes en Bangladesh me llevaron principalmente a Dhaka y su periferia, pero también a dos zonas rurales limítrofes, una en la provincia de Chadpur (Motlob) y otra en la de Brahmanbaria (Rupasdi)⁵⁹. También a Jessore,

⁵⁷ Mi condición de «no musulmán» y de «no participante» en la mezquita y en su organización también restringía aquí mis posibilidades de investigación. Similar a mi estrategia respecto a Valiente Bangla, mi observación se ha centrado en actividades de la mezquita (charlas en ella, festividades, concentraciones, iftares...), en reuniones de miembros de esta con agrupaciones del barrio o la Administración pública y en actos públicos donde la mezquita participara de diferentes maneras (por ejemplo encuentros interreligiosos con miembros de la parroquia de San Lorenzo del barrio).

⁵⁸ Durante el periodo previo a la conformación del Sindicato acudí a varias asambleas. Sin embargo mis ocupaciones laborales coincidían en horario con las asambleas y además me daba la sensación de que no era necesario abarcar tanto, que era mejor un acercamiento similar al que realizaba en Valiente Bangla y la mezquita antes que ampliar un campo que ya era suficientemente amplio. La asistencia a alguna asamblea, a las actividades realizadas, el seguimiento de documentación (redes sociales, producción discursiva, fotos), así como los numerosos encuentros con activistas de esta agrupación con los que comparto cotidianeidad militante y habitacional han sido los elementos principales de mi trabajo en este oligóptico.

⁵⁹ La organización administrativo-territorial en Bangladesh contiene 6 Divisiones, subdivididas a su vez en distritos (*zias*). Esta división se podría considerar parecida a la que se produce en España con Comunidades Autónomas divididas en provincias, con una capital de provincia y otras ciudades dentro de esta. Esta analogía me la han confirmado diferentes «bangladesíes» con los que he hablado a lo largo de mi investigación, por lo que para facilitar la comprensión del texto, uso

ciudad de tamaño medio cerca de la frontera oeste con la India. En estas localizaciones visité a compañeros que en ese momento estaban en Bangladesh⁶⁰ o a familias de estos que se ofrecieron a acogernos.



Ilustración 7 - Centro de Dhaka (2018). Localizaciones concretas en Bangladesh. Fuente: el autor

En cuanto al contacto con mujeres «bangladesíes» en Lavapiés, mi trabajo de campo se ha desarrollado más disperso que el producido en núcleos como Valiente Bangla, la mezquita o el Sindicato de Lateros y Manteros. La falta de una organización de mujeres, o de lugares donde participaran estas y me fuera viable hacer investigación, me planteó la necesidad de buscar mujeres que de alguna manera estuvieran ligadas a los núcleos de sociabilidad estudiados. Por ejemplo esposas de conocidos, amigas de compañeros de Migrapiés, participantes en las actividades de Valiente Bangla o aquellas cercanas al activismo antirracista en Lavapiés. Con esto pretendía profundizar en aquellos condicionantes estructurales que afectaban a la construcción de roles de género en torno a lo «bangladesí» en el barrio. También en los procesos de incorporación, las formas de sociabilidad y los sentidos del lugar de estas mujeres. En este aspecto, también he trabajado sobre cómo se producen los roles y normatividades en torno al género entre activistas, una manera de ampliar el Lavapiés «resistente» hacia las cuestiones de género. Mi acceso aquí ha sido mucho más sencillo, dado no sólo mi condición de activista, sino que entre el activismo en Lavapiés es más fácil encontrar grupos donde participan hombres y mujeres. Pero, esto no significa que no existan regulaciones en la sociabilidad en torno al género entre activistas. Por ejemplo, la existencia de grupos o relaciones “sólo de mujeres” dentro del activismo ha sido un límite a mis posibilidades de realizar trabajo de campo.

aquí provincia en vez de distrito, que en España tiene otras connotaciones (Distrito Centro de Madrid, por ejemplo). Sin embargo, sí que habría que subrayar que las provincias en Bangladesh son bastante más pequeñas que en España. Bangladesh tiene 64 provincias en un territorio en el que en España habría entre 12 y 15.

⁶⁰ El periodo que va de noviembre a febrero, que es en el que viajé a Bangladesh, suele ser el preferido por los «bangladesíes» en Lavapiés para ir a «casa», ya que el invierno allí es suave, una primavera-verano en Madrid, y luego vienen meses con mucho más calor y la época de monzones.

Además, a lo largo de estos años y en paralelo a todas estas actividades, he realizado un trabajo de campo más general, podríamos decir en un grado más periférico aún, para obtener información que pudiera servir para la triangulación en torno a lo que estaba estudiando. Los paseos por el barrio, la asistencia a fiestas, actividades públicas, charlas y conferencias o las conversaciones con vecinos del barrio me han servido para reflexionar sobre diferentes procesos de amplia difusión que afectaban a mi entorno. Algunas de estas cuestiones serían las diferentes ideologías sobre la «multiculturalidad», la «lucha política», el género o la migración que cruzan mi entorno de investigación. Este tipo de observaciones las clasifico en dos tipos. Las primeras son aquellas que se han centrado en Lavapiés como contexto de investigación⁶¹. Una forma de reflexión indirecta, de apartar la mirada de aquello que me tenía más enfrascado para observar otras cosas que podían aclarar mi cabeza, dar ideas o proporcionar intuiciones que seguir. Es, por ejemplo, el caso de mis paseos reflexivos (Amin & Thrift, 2002; De Certeau, 2008). Después de encontrarme varias veces a mujeres «bangladesíes» que venían de recoger a sus hijos en el colegio me empecé a plantear la incidencia que podían tener un espacio-tiempo generizado en la configuración de diferentes sociabilidades. Una segunda clase de estas observaciones periféricas se han planteado a partir de una conexión más directa con algunos de los núcleos de mi investigación y con aquellas categorías analíticas que regían mi marco teórico-metodológico. Es el caso de diferentes fiestas o festivales relacionados con la «multiculturalidad» del barrio, donde la intervención del Ayuntamiento en la organización podía servirme para analizar cómo la Administración interviene en las políticas de lo colectivo sobre Lavapiés. También las actividades relacionadas con los técnicos de la Administración, para profundizar en cómo se producían asociaciones entre el activismo en Lavapiés y los Servicios Sociales.

3.2.- Una posibilidad de describir Lavapiés.

3.2.1.- *¿Multicultural?, ¿«resistente?»*, *¿«degradado?»*, *¿«cool?»*? Una historia (entre otras) de Lavapiés.

Migrapiés, la mezquita, Valiente Bangla, las familias en Bangladesh, los paseos por el barrio, la idea de plantear otras formas de lo colectivo, desbordar el origen, ser activista y «vecino» del barrio... Es desde la confluencia de todos estos aspectos desde donde emerge *mi Lavapiés*. En él *aparecen varias narrativas de amplia difusión en torno al barrio que se muestran significativas en este texto*. El Lavapiés «resistente» se entronca directamente con la acción de grupos activista como Migra o Valiente Bangla. La «multiculturalidad» tiene relación con la focalización en la migración de esta investigación. La «degradación» y lo «cool» son parte de la acción política de una de las posiciones de sujeto más significativas en este trabajo: la de quienes piensan una «vecindad» más allá del origen y basada en relaciones de «solidaridad». Entre estas posiciones, lo del barrio «degradado» no se ve tan claro y muchas veces se observa como una retórica enfocada a «criminalizar» tanto al activismo como a la migración y justificar procesos de gentrificación asentados en «coolizar» el barrio. Así, la llegada de migrantes ha actuado, en algunos casos, para acentuar las narrativas de la «degradación». Hay diferentes elementos que actúan dentro de esta narrativa. Por un lado, la de la del «extranjero» «delincuente» que vende droga,

⁶¹ Una forma muy indirecta de aproximación que he considerado con mucha precaución. Frente a mis intentos de desplegar procesos asociativos encadenados, estas situaciones asemejaban más a islas, elementos que si no se demostraba lo contrario no tenían por qué tener relación clara con mi investigación.

roba, o viene a aprovecharse del «estado de bienestar» español. Pero también se encuentra la imagen del incremento de la heterogeneidad y del «acoso» a las «costumbres tradicionales» del barrio: ruidos, olores, «costumbres» extrañas, incluso «bárbaras», etc.

En los últimos 3 años la inseguridad es cada vez mayor en el barrio de Lavapiés. Robo de carteras y agresiones sexuales a mujeres blancas por parte de ciudadanos subsaharianos y de origen (y facciones) árabes -sobre todo. También robo de bicicletas, música a alto volumen durante toda la noche y botellones. Desde que la señora Manuela Carmena ha sido investida como alcaldesa de la ciudad de Madrid, la policía ha abandonado prácticamente el barrio de Lavapiés dejando - sobre todo - a las MUJERES BLANCAS A MERCED DE AGRESIONES SEXUALES POR PARTE DE MIEMBROS DE LA COMUNIDAD SUBSAHARIANA Y HOMBRES DE ASPECTO ÁRABE - en general (fragmento de petición de una vecina en Change.org, del diario de campo del autor – 23/04/2017. Mayúsculas en el original).

Por otro lado, parte de esta «degradación» puede ser también achacada a la okupación y los «antisistemas», que se enfrentan a la policía y establecen alianzas con ladrones y vendedores de droga (ver, por ejemplo, Serrano, 2012). Además de la delincuencia, también aparece aquí la amenaza a las «costumbres» que rigen la convivencia a partir de un pensamiento que afecta al «orden social» y a cómo se considera que debe ser la gestión pública del barrio. Esto es lo que sucede cuando, por ejemplo, ante las denuncias de las redadas racistas que efectúan Migrapiés y la Asamblea Popular de Lavapiés (APLVP), una parte del sector vecinal protesta porque se “ataque” a la policía, alegando el riesgo de que el barrio se convierta en un gueto (Bonfigli, 2014b). Sin embargo, muchas veces estas acusaciones son dadas la vuelta, incluso llevadas con orgullo. Porque provienen del «otro lado de la línea». Lo que para unos es «degradar» el barrio, para otros se transforma en «defenderlo», evitar que se convierta en un lugar gentificado, o en un paraíso del turismo. «Culpabilizados» migrantes y activistas, ambos en cierta manera del «lado de la línea» contraria al «sistema», los activistas ven posibilidades de alianzas y planteamientos defensivos conjuntos⁶². Esto afecta a la acción de grupos como Migrapiés, generando efectos frontera y delimitando a quienes son susceptibles de ser «aliados» (otros activistas, por ejemplo,) y quienes no (aquellos que culpan a la migración de la «degradación», quienes quieren más control y policía en el barrio). A la vez, algunos migrantes ven en el activismo tanto una salida a sus problemas más inmediatos como una posibilidad de reconocimiento en una filosofía que plantea que la «legalidad» no es lo más importante para ser «vecino». En estas confluencias si bien, como veremos, se produce la articulación de diferentes intereses, existen también elementos compartidos que pondrán en relación a migrantes y activistas dentro de Migrapiés y ofrecerán posibilidades de una convivencia «multicultural» permeada por la idea del «mestizaje»: crear nuevas estructuras de sociabilidad que recojan, y la vez desborden, las peculiaridades de los diferentes integrantes (Massó Guijarro, 2013b). Una idea que, ya sobre Migrapiés, también recoge Bonfigli (2014a), que dedica una parte de su tesis doctoral a la APLVP y a Migra, destacando en este último aspecto la sociabilidad entre «nativos» y «extranjeros» que caracteriza al grupo y las diferentes motivaciones dentro de intereses comunes que acercan a sus miembros a Migra, además

⁶² La «degradación» justifica muchas veces en los discursos de algunos vecinos las actuaciones policiales contra los migrantes. La mayoría de intervenciones de este tipo que llegan a Migrapiés corresponden con identificaciones por perfil «étnico».

de subrayar la posibilidad para los migrantes de socializarse con personas que no sean sus «paisanos» y encontrar su “hueco” en el barrio a raíz de su participación en Migrapiés.

Claro está que estas narrativas no aparecen por generación espontánea. Al contrario, tienen un importante anclaje en determinados procesos históricos que se dan en torno al barrio, algo que se muestra en que estas imágenes no son precisamente novedosas. Vienen siendo un tema recurrente sobre Lavapiés durante las últimas décadas. Se podría decir que son parte de su historia. Sin embargo, de acuerdo a lo que estoy argumentando en este texto, podemos pensar que esta historia que voy a contar tendría que considerarse una posibilidad ente otras. No es continua, absoluta, sino una que añadir a las miríadas de historias que se producen a lo largo del tiempo entre todos aquellos que llegan a imaginar Lavapiés como un lugar. La capacidad de estas imaginaciones para trascender lo simbólico encuentra un ejemplo en el hecho de que, a pesar de su firmeza en el imaginario madrileño, burocráticamente Lavapiés no existe. Es ya un lugar común en las historias sobre el barrio comenzar diciendo que no tiene entidad administrativa propia, sino que es parte del barrio de Embajadores, uno de los seis que forman el Distrito Centro de Madrid.

Un «pasado de degradación».

Con una población de algo más de 44.000 personas en 2018 (Telemadrid, 2018), Lavapiés es uno de los destinos tradicionales de la migración regional en España durante siglos. Las primeras edificaciones de Lavapiés datan del siglo XIII, cuando es un arrabal extramuros de Madrid. En el siglo XVII es incluido dentro de los límites de la ciudad y es cuando se incrementa la migración rural al barrio (Carmona, 2017). Estas primeras redes migratorias conectan diferentes regiones de España con Madrid, extendiendo a la capital las actividades económicas de cada región, lo que facilita el traslado, muchas veces provisional, a Madrid y la transmisión de información y el apoyo entre migrantes. A partir de estos campos relacionales, Lavapiés se configura como lugar de asentamiento de población humilde que se desplaza del campo a la ciudad, buscando las oportunidades que la centralidad de Madrid podía aportar (Cañedo Rodríguez, 2005). La llegada de esta población va a contribuir a la imagen de Lavapiés como «barrio bajo», lugar de «clases peligrosas» o «muchedumbres» dentro del despliegue de políticas higienistas y securitarias desde el siglo XVIII, antesala de posteriores desarrollos capitalistas de la seguridad pública (Cañedo Rodríguez, 2005; Ruiz, 2015a). Su «lejanía» del centro ayuda a que el barrio sea localización de oficios «molestos» desde el siglo XVI, lo que desembocará más tarde en que en él se sitúen las primeras fábricas de la ciudad, que a su vez actuarán como atractoras de más migración (Crusellas Rodríguez, 2015; Ruiz, 2015a)⁶³.

Vemos entonces que la «degradación» de Lavapiés viene de lejos y tiene raíces en los usos que se le dan al barrio y en los habitantes que lo pueblan. Una composición poblacional que se mantiene cuando, en el siglo XIX, se incrementa el flujo de migrantes «rurales» a Madrid (Peñalta Catalán, 2010), habitantes que darán posteriormente pie a un «sector» de la población de las últimas décadas en el barrio, aquellos que llevan “toda la vida” viviendo en Lavapiés, personas nacidas en la primera mitad del siglo XX (y los descendientes de estas). Estos nuevos flujos migratorios continúan caracterizando Lavapiés como un barrio

⁶³ Un ejemplo es la Fábrica de Tabacos, construida en el s. XVIII, y donde actualmente se sitúa el Centro Social Autogestionado La Tabacalera.

popular de gente humilde y clase trabajadora, incluso peligroso por la composición «marginal» de su población. Mientras, las dinámicas poblacionales de varios siglos demarcan una configuración edificacional característica del barrio que se sigue manteniendo hoy: viviendas modestas, alta densidad poblacional, escasos espacios públicos y calles estrechas. La construcción sin planificación, realizada por los propios vecinos y sobre solares de variados tamaños, obedece a la necesidad de albergar a la gran cantidad de migrantes que llegaban a Madrid (Crusellas Rodríguez, 2015). Esto origina manzanas desiguales y abundancia de infraviviendas, de las que son un ejemplo las corralas, pequeñas viviendas distribuidas a partir de un patio central (Pineda, Plaza Sanz, Lendrino Tejerina, & Lara Hernández-Pinzón, 2011). La escasa renovación del parque de viviendas contribuye a la configuración actual de Lavapiés. El 70% de las casas fueron construidas antes de 1920 (Bonfigli, 2014b). En 2011 el 50% de las viviendas estaban entre 30 y 50 m², con una media entre 30 y 45 m² y sólo un 12,5% superando los 90 m² (Pineda et al., 2011).

En los años setenta hay otro hito importante para el Lavapiés que estoy dibujando y la narrativa sobre su «degradación». El desarrollo industrial de Madrid bajo la dictadura franquista conlleva el incremento de la población de la ciudad y la expansión urbana a la periferia de esta. Es el momento del gran crecimiento poblacional de las llamadas ciudades dormitorio, tales como Fuenlabrada, Leganés, Getafe o Móstoles (Barnés, 2017; Cañedo Rodríguez, 2005). Es el momento en que los descendientes de los migrantes que llegaron a Lavapiés en las décadas anteriores abandonan el barrio, buscando mejores condiciones de habitabilidad en la periferia, mientras muchos de sus padres prefieren quedarse por falta de dinero, de ganas para emprender una nueva vida o por mantener las relaciones vecinales que habían ido fraguando con el tiempo con sus convecinos (Cañedo Rodríguez, 2005; Zárata Martín, 2003). Los cambios de amplia difusión en la economía mundial que acontecen en los años 70, con la crisis del petróleo, la desregulación del mercado de trabajo y la deslocalización laboral inciden en el aumento del paro en España, siendo las zonas más humildes las más afectadas. Así, Lavapiés sufre la disminución de los puestos de trabajo y un cese del flujo migratorio a medida que la crisis incide en las posibilidades laborales. Todo esto confluye en un Lavapiés que sólo quieren los sectores más desfavorecidos de la población:

El deterioro urbanístico y del parque habitacional forzado por el modelo degradación-renovación sumado a la despoblación creciente, traen como consecuencia los llamados “procesos de filtrado” poblacional: los espacios vacíos en el barrio son ocupados por los sectores de menor poder adquisitivo de la ciudad, debido a la nula atracción que ejercen sobre otros sectores sociales más acomodados y el consecuente bajo precio de los alquileres y viviendas. La estructura económica del barrio, ligada a los pequeños talleres y el pequeño comercio se desarma por la despoblación, la falta de recursos del vecindario y el cambio en las pautas de consumo -con la creciente importancia de los centros comerciales, por ejemplo. Todo ello constituye una suma de causalidades interrelacionadas que refieren básicamente la pérdida de la funcionalidad de Lavapiés y de su relación con el resto de la ciudad (Cañedo Rodríguez, 2005: 198-199).

A esto se une la desatención institucional y la llegada al barrio de la heroína (Cabrerizo Sanz, Klett, & García Bachiller, 2015). Esto acentúa, entre muchos vecinos del barrio, y en el imaginario «madrileño», la imagen del Lavapiés «degradado». Vecinos del barrio (o de Madrid), medios de comunicación, la Administración o las asociaciones del barrio van a producir narrativas sobre Lavapiés donde se aúnan inseguridad, deterioro

del parque de viviendas y carencia de infraestructuras públicas (ver, por ejemplo, ABC, 1977; del Pozo, 1985; García González, 1994; Ruiz, 2015b; Sequera Fernández, 2013).

La llegada de migración «internacional».

Este discurso sobre la «degradación» se extiende durante la década de los setenta y los ochenta del siglo pasado. Y empieza a modificarse a principios de los noventa, mientras una nueva narrativa sobre el barrio comienza a aflorar: su «multiculturalidad». Varias cuestiones van a demarcar esta nueva dirección. Una de ellas es la llegada de la primera migración internacional, generalmente población «china», «marroquí» y «latina», atraída por los bajos precios de alquiler (Moustaoui Sghir, 2018). El parque de viviendas antiguo, la gran cantidad de viviendas desocupadas y sus características de barrio humilde (Cabrerizo Sanz et al., 2015) ofrecen oportunidades de habitabilidad que no tienen otras zonas de Madrid, combinando la economía con la centralidad que en Madrid (y en España) otorga el barrio (Zárate, 2003). Esto, sin embargo no obedece únicamente a las circunstancias del barrio, sino a la confluencia de dinámicas mucho más amplias. Madrid se ha convertido en una de las poblaciones españolas que mayor número de migrantes internacionales ha recibido durante el periodo de auge económico que caracterizó a la economía española durante la primera época del siglo XXI, impulsada por el “boom” de la construcción (Dirección General de Inmigración, 2009; Sabater, Galeano, & Domingo, 2013; Vintila & Morales, 2018).

En la tabla 6 podemos observar las dinámicas de incremento de la migración internacional, que comienzan a finales del siglo XX y se frenan a partir de 2011, en plena crisis económica, repuntando de nuevo en 2016, una vez pasada la peor fase de la crisis. Estas dinámicas han hecho que la población «extranjera» en el municipio de Madrid se haya multiplicado por diez. Los distritos del sur (Usera, Carabanchel, Latina y Ciudad Lineal), de tradición obrera, son de los que más habitantes nacidos fuera de España albergan, tal como indica la tabla 7. A su vez, en Embajadores destaca la gran concentración de migrantes, la más alta del Distrito Centro y, por sí sola, mayor que la algunos distritos de Madrid completos. El porcentaje de nacidos fuera de España es también mayor en Embajadores que en cualquier distrito de Madrid (ver tabla 8). Desde 2004 a 2017 el porcentaje de residentes en Embajadores nacidos fuera de España ha tenido una media de aproximadamente el 30%⁶⁴, llegando a convivir ochenta y ocho nacionalidades en el barrio (Carretero, 2013). En la tabla 9, a su vez, se observan las principales «nacionalidades» presentes en el barrio de Embajadores. En el año 2004 encontramos que el primer «grupo» era el de «ecuatorianos», seguidos de «marroquíes» y «bangladesíes». En el año 2017 el primer lugar es para los «bangladesíes», que han casi duplicado su número, seguidos de lejos por «italianos» y por «marroquíes», estos últimos habiendo visto su población reducida en más de la mitad. También es significativa la presencia de «senegaleses», que conforman la «nacionalidad» más importante en cuanto a los «africanos» del barrio, donde también podríamos incluir a «mauritanos», «gambianos», «guineanos», «malienses» o «nigerianos». Vemos también en esta última tabla un cambio en la composición habitacional del barrio tendente a la disminución de migrantes, sobre todo de orígenes «humildes» (Latinoamérica, Asia) mientras se producen ligeros incrementos de los que provienen de países de la UE y de América del Norte.

⁶⁴ En 2010 la media de Madrid era del 17% (Peñalta Catalán, 2010)

Tabla 6 - Migración a España y Madrid 1987-2017.

	Llegada inmigrantes «nacionalidad extranjera» al estado español	Habitantes «nacionalidad extranjera» en España	Habitantes «extranjeros» en el municipio de Madrid
2017	454.424	4.572.807	396.816
2016	352.174	4.618.581	386.704
2015	290.005	4.729.644	380.707
2014	264.485	5.023.487	417.731
2013	248.350	5.546.238	461.669
2012	272.489	5.736.258	501.800
2011	335.893	5.751.487	554.810
2010	330.286	5.747.734	568.214
2009	365.367	5.648.671	567.185
2008	567.372	5.268.762	539.624
Entre 2002 y 2007	1.863.444	4.519.554	469.352
Entre 1997 y 2001	1.309.751	1.370.657	192.346
Entre 1992 y 1996	319.665	542.314	55.806
Entre 1987 y 1991	269.451	347.233	37.470

Fuente: Elaboración propia según datos del INE⁶⁵

Tabla 7 - Habitantes nacidos en el extranjero en los distritos de Madrid y en los seis barrios del Distrito Centro.

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
CENTRO	41.310	43.510	46.064	41.930	39.830	39.830	39.731	38.916	34.788	33.191	30.573	27.969	28.207	28.109
Palacio	5.151	5.003	5.304	4.920	4.560	4.692	4.573	4.628	4.171	3.947	3.798	3.630	3.242	3.671
Embajadores	15.735	17.266	18.563	17.468	16.183	16.962	16.909	16.286	14.655	13.643	12.321	11.055	10.244	10.958
Cortes	2.806	2.983	3.105	2.700	2.417	2.593	2.628	2.661	2.404	2.349	2.252	2.124	1.967	2.188
Justicia	4.442	4.602	4.767	4.227	3.857	4.013	4.133	4.076	3.624	3.582	3.330	3.032	2.709	3.236
Universidad	10.150	10.526	11.107	9.918	8.734	9.097	9.060	8.822	7.801	7.525	6.886	6.300	5.622	6.246
Sol	3.026	3.130	3.218	2.697	2.428	2.473	2.428	2.442	2.129	2.142	1.982	1.826	1.653	1.809
ARGANZUELA	23.325	24.735	26.377	25.654	25.117	25.117	24.204	23.268	20.728	19.408	16.780	14.642	14.631	14.202
RETIRO	11.128	12.142	13.093	12.799	12.452	12.452	12.065	11.592	10.412	9.756	8.747	7.907	8.049	8.035
SALAMANCA	19.840	21.204	22.942	21.454	20.881	20.881	20.830	20.515	18.849	18.430	17.179	16.063	16.654	17.079
CHAMARTÍN	15.744	17.138	18.615	18.158	17.818	17.818	17.739	17.572	15.802	15.190	13.717	12.446	12.605	12.769
TETUÁN	29.826	31.361	34.225	34.215	34.928	34.928	35.062	34.384	32.194	30.884	27.995	25.400	26.097	27.239
CHAMBERÍ	21.227	22.683	24.396	22.625	21.295	21.295	20.901	20.398	17.920	17.452	16.040	14.689	14.406	14.214
FUENCARRAL	17.726	19.193	21.254	21.426	24.629	24.629	25.019	24.796	22.484	20.939	18.799	16.926	17.040	18.313
MONCLOA	13.644	15.594	16.775	16.022	15.615	15.615	15.783	15.516	13.803	13.440	12.536	11.572	11.628	11.338
LATINA	33.988	38.429	44.303	48.212	50.337	50.337	49.137	47.606	42.745	39.550	34.978	31.423	31.245	32.723
CARABANCHEL	41.530	47.203	53.653	57.963	61.174	61.174	60.292	58.537	52.283	47.327	42.150	38.105	39.059	42.223
USERA	21.227	25.167	29.348	32.151	34.597	34.597	34.960	33.723	30.734	28.107	25.592	23.818	24.672	27.055
P. VALLECAS	32.163	37.332	42.237	45.839	49.589	49.589	48.916	47.344	43.657	39.661	35.621	32.551	33.330	35.553
MORATALAZ	8.304	9.110	10.424	11.230	11.670	11.670	11.333	10.916	10.031	9.112	8.187	7.296	7.428	7.720
C.LINEAL	34.690	37.439	40.939	41.111	41.896	41.896	41.476	39.686	35.668	32.197	28.499	25.696	26.199	27.308
HORTALEZA	13.507	15.501	17.950	19.158	22.092	22.092	22.450	22.355	19.648	18.290	16.596	15.149	15.534	16.224
VILLAVEDE	21.948	26.322	30.681	33.338	36.407	36.407	35.852	34.621	31.254	28.228	25.427	22.925	23.240	25.011
V. VALLECAS	6.932	8.276	9.675	10.570	13.864	13.864	14.753	15.158	13.843	13.121	11.946	10.896	10.921	11.583
VICALVARO	6.358	7.865	9.282	10.062	11.741	11.741	11.975	11.823	10.699	9.792	8.689	7.795	7.843	7.874
CANILLEJAS	14.127	16.540	19.461	21.560	23.068	23.068	23.166	22.247	19.848	18.505	16.420	15.080	15.259	16.514

Fuente: elaboración propia a partir del Padrón Municipal de Habitantes. Subdirección General de Estadística Ayuntamiento de Madrid.

⁶⁵ La columna referente a la llegada de inmigrantes está confeccionada a partir de la Encuesta Nacional de Inmigrantes hasta el año 2007 y con datos del padrón continuo del INE a partir de entonces. Las variables utilizadas en la cuantificación varían en cuanto a la consideración de lo que es un migrante, lo que puede ofrecer cierta alteración de las cantidades. Sin embargo, considero que estas cifras, así expuestas, cumplen la función de ilustrar el incremento migratorio. Por otro lado, hay que considerar que estas cifras son aproximaciones, debido a variables como migrantes que tienen nacionalidad española o la posibilidad de que haya migrantes no empadronados o empadronados en otros lugares, práctica relativamente frecuentes según mi experiencia. Los recuadros marcados en gris corresponden a la población en el último año del periodo consignado.

Tabla 8 - Porcentaje de habitantes «extranjeros» en los distritos de Madrid y en los barrios del Distrito Centro.

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
ARGANZUELA	15,85	16,62	17,49	16,88	16,01	16,20	15,57	14,93	13,42	12,55	11,04	9,73	9,63	9,39
CARABANCHEL	17,40	19,44	21,54	22,95	23,12	23,70	23,39	22,79	20,77	19,05	17,30	15,82	16,09	16,67
CENTRO	27,26	28,52	30,03	28,62	26,75	27,57	27,45	26,98	24,71	23,87	22,66	21,26	21,19	21,29
Palacio	23,89	25,15	26,11	24,11	22,14	22,14	23,52	23,64	21,84	21,84	26,83	24,89	25,41	25,02
Embajadores	30,85	33,03	35,16	34,17	32,53	32,53	33,49	32,58	30,04	30,04	26,25	24,75	24,73	24,56
Cortes	24,49	25,34	26,19	24,45	22,57	22,57	23,56	23,29	21,14	21,14	21,81	20,46	20,52	20,92
Justicia	20,24	19,87	21,03	20,30	19,16	19,16	19,28	19,55	17,96	18,06	21,01	20,17	20,20	20,25
Universidad	33,14	34,47	35,60	32,33	30,05	30,05	29,77	29,59	26,85	26,85	19,94	18,68	18,53	19,38
Sol	28,11	29,23	30,62	28,91	26,41	26,41	26,90	26,26	23,78	23,78	16,91	16,34	16,30	16,54
CHAMARTÍN	10,96	11,95	12,94	12,48	11,76	12,13	12,07	11,94	10,84	10,47	9,58	8,78	8,81	8,87
CHAMBERÍ	13,87	14,82	15,97	15,25	14,24	14,52	14,33	14,06	12,61	12,31	11,52	10,66	10,44	10,43
CIUDAD LINEAL	14,76	15,98	17,47	17,84	17,66	18,20	18,05	17,46	15,97	14,65	13,26	12,11	12,30	12,46
FUENCARRAL	8,42	9,18	10,06	10,02	10,22	10,86	10,85	10,64	9,63	8,93	8,06	7,25	7,22	7,44
HORTALEZA	8,82	9,98	11,23	11,79	11,97	12,77	12,81	12,64	11,21	10,48	9,59	8,67	8,72	8,86
LATINA	13,02	14,77	16,93	18,49	18,86	19,42	19,15	18,77	17,28	16,18	14,64	13,38	13,31	13,54
MONCLOA	11,45	12,97	13,90	13,48	12,61	13,09	13,20	12,97	11,74	11,43	10,79	9,95	9,94	9,86
MORATALAZ	7,66	8,47	9,73	10,61	10,85	11,21	11	10,73	10,02	9,27	8,49	7,68	7,83	8,01
P. VALLECAS	13,27	15,30	17,19	18,67	19,15	20,13	19,96	19,51	18,31	16,94	15,52	14,36	14,63	15,07
RETIRO	8,76	9,54	10,29	10,17	9,67	10	9,75	9,43	8,57	8,08	7,34	6,69	6,77	6,78
SALAMANCA	13,01	13,86	14,96	14,39	13,67	14,05	14,03	13,82	12,85	12,60	11,92	11,25	11,59	11,89
CANILLEJAS	9,57	11,03	12,72	13,98	14	14,60	14,58	14,05	12,68	11,86	10,68	9,87	9,92	10,17
TETUÁN	19,62	20,50	22,06	21,98	21,49	22,19	22,15	21,81	20,58	19,76	18,28	16,79	17,05	17,34
USERA	16,35	18,85	21,37	23,13	23,58	24,37	24,55	23,86	22,17	20,57	19,08	17,90	18,36	19,24
VICALVARO	10,37	12,24	13,87	15,14	16,04	16,71	16,89	16,54	15,08	13,88	12,43	11,22	11,21	11,11
V. VALLECAS	10,60	12,49	14,37	15,66	16,84	17,12	16,70	16,34	14,55	13,43	12,07	10,93	10,68	10,74
VILLAVERDE	15,57	18,19	20,70	22,45	23,18	24,20	23,83	23,14	21,27	19,48	17,84	16,26	16,38	16,77

Fuente: Elaboración propia a partir del Padrón Municipal de habitantes. Subdirección General de Estadística Ayuntamiento de Madrid

Tabla 9 - Población «extranjera» en el barrio de Embajadores. Principales «nacionalidades» 2005-2017.

	2005	2007	2009	2011	2013	2015	2017
Alemania	168	197	271	282	214	183	179
Argentina	546	542	405	330	272	174	176
Bangladesh	1.331	2.166	2.905	3.336	2.935	2.385	2.477
Bolivia	610	853	790	498	349	185	150
Brasil	161	247	310	284	236	197	179
Bulgaria	214	164	196	146	115	81	67
Chile	179	213	187	185	154	110	106
China	1.109	1.248	1.113	959	733	569	446
Colombia	848	632	504	450	339	258	252
Ecuador	4.704	3.149	1.963	1.316	804	411	332
Estados Unidos	177	201	153	195	293	404	460
Filipinas	307	235	241	290	267	254	237
Francia	265	322	438	563	505	430	485
Italia	348	436	672	903	938	802	904
Marruecos	1.709	1.522	1.263	1.089	981	801	679
Méjico	123	144	136	148	164	137	148
Paraguay	58	203	240	275	182	168	151
Perú	467	484	443	387	269	158	164
Portugal	202	227	280	314	268	212	205
Reino Unido	218	237	296	381	364	361	418
R. Dominicana	520	475	406	340	275	213	185
Rumanía	552	585	636	625	456	307	255
Senegal	536	794	1.008	862	588	507	469

Fuente: Elaboración propia a partir del Padrón Municipal de Habitantes. Subdirección General de Estadística Ayuntamiento de Madrid

La llegada de la migración a Lavapiés contribuye a su caracterización como «lugar multicultural», dado que en él se aglutinan migraciones de diferentes orígenes. Así, además de «bangladesíes», encontraremos importantes núcleos de población «marroquí» (Álvarez-Benavides, 2010; Lora-Tamayo, 2004; Pérez Sierra, 2002; Wabgou, 2000), «china» (Betrisey Nadali, Débora, 2007; Sáiz López, 2004), «ecuatoriana» (Youkhana, 2012) o «senegalesa». Deteniéndonos en esta última, las primeras migraciones «senegalesas» no se dirigen a Madrid, sino que tienen como principal destino Cataluña y desde ahí se extienden hacia Aragón, Comunidad Valenciana, Navarra y, posteriormente, al País Vasco. Estas migraciones corresponden sobre todo a tres «etnias»: los «pular», los «manding» y los «sonike». Sin embargo, Madrid, junto a la Comunidad Valenciana, se convierte en destino principal de una segunda ruta migratoria, esta vez sobre todo de la «etnia wolof» (Jabardo Velasco, 2006). La migración a Madrid se encara a partir de la existencia de mayores oportunidades laborales y de la posibilidad de pasar más desapercibidos que en localidades de menor tamaño, aunque esto ocasionará que los migrantes se tengan que enfrentar a una mayor competitividad por el trabajo y el alojamiento (Cebrián & Bihina, 1998). Urdampileta (2015) ha examinado la migración desde Senegal, subrayando la poca magnitud de esta migración en el estado español (apenas un 0,5% de la población total en España en 2013), y su importante masculinización. Wabgou (2004) también destaca su juventud y su nivel de estudios por encima de la media de la migración desde África, indicando una de las cuestiones que van a caracterizar la participación de «africanos» en Migrapiés: sus problemáticas en la incorporación laboral, cuestión relacionada con la segmentación del mercado de trabajo, la dificultad de convalidar los estudios, la discriminación laboral hacia los «africanos» y la poca colaboración España-Senegal para facilitar la llegada de técnicos de estos países. Esto incide en que la venta ambulante sea la principal ocupación laboral de estos migrantes en Madrid, una actividad ocupada en los años noventa por «latinos». Una vez estos se dedican a otras ocupaciones, la venta ambulante ha sido poco a poco copada por los «africanos» dentro de redes que transmiten información y ayuda económica para que los nuevos migrantes puedan comenzar esta actividad al llegar a España⁶⁶. Wabgou señala los costes de la venta ambulante en cuanto a esfuerzo físico de transporte de la mercancía, carreras para huir de la policía⁶⁷, inversiones en la compra de mercancía y las sanciones administrativas que puede ocasionar. Estas dificultades serían sobrellevadas por los «senegaleses» a partir del apoyo entre «paisanos» y una actitud entre los propios vendedores que tiende a valorar el «aguante» como un elemento autoidentificativo positivo⁶⁸.

Otro aspecto de la llegada de migración a Lavapiés es el del incremento de la empresariedad «étnica», reflejada en una importante presencia de pequeños negocios regidos por migrantes en el barrio. Estas dinámicas han sido analizadas por Riesco Sanz (2008), que señala que la presencia de estos locales es mayoritariamente «asiática», principalmente «china», seguida de «bangladesíes», «pakistaníes» e «hindúes». También, aunque en menor medida, encontraríamos negocios «africanos» y de personas

⁶⁶ Esta situación transcurriría en paralelo a una similar en el caso de la migración «bangladesí», si bien esta se dedica sobre todo a la venta de latas de cerveza y artículos de broma.

⁶⁷ No puedo dejar de recordar la muerte de Mame Mbaye, un vendedor ambulante «africano» que moría de un infarto en el año 2018 tras correr desde Sol a Lavapiés para huir de la Policía Municipal.

⁶⁸ Esta es una actitud muy característica de mis compañeros «africanos» en Migrapiés.

procedentes de América Latina y Central. La mayoría (el 67%) serían negocios mayoristas «asiáticos» que trabajarían dentro de redes transnacionales donde jugarían un importante papel las estructuraciones familiares (Riesco Sanz, *Ibid*). Su presencia en Lavapiés estaría mediada por la localización de una importante red mayorista de productos textiles durante los años ochenta y noventa del siglo pasado, que tenía en Tirso de Molina un núcleo referente de la moda y el diseño y que se adentraba en Lavapiés para productos más baratos y orientados a la venta ambulante. Esta red de mayoristas obedecía a la migración «argentina» y la inserción de esta en la venta ambulante durante los años ochenta, en una época de menor regulación legal sobre esta actividad. El incremento de restricciones administrativas origina un proceso de «legalización» de la actividad en la que muchos de estos vendedores se convierten en autónomos, comienzan a alquilar locales y empiezan a importar a bajo coste de lugares como India, Hong Kong o China (Riesco Sanz, 2010b). A medida que los «argentinos» se van dedicando a otros negocios son sustituidos por las nuevas migraciones procedentes de Asia. Estos negocios de mayoristas estarían, para Riesco Sanz, separados de los negocios mayoristas de los «españoles», situados más cerca de Sol, en la zona de Concepción Jerónima, una zona menos humilde, con locales mayores y mercancías destinadas sobre todo al comercio minorista de Madrid y no tanto a abastecer a la venta ambulante (Riesco Sanz, 2010a).

En cuanto a los negocios de minoristas, Riesco Sanz (2010b) describe estos en función de sus destinatarios. Algunos de ellos, sobre todo al principio, se habrían centrado en las necesidades de los «paisanos». La clientela de estos comercios no sería sólo quienes viven en Lavapiés, sino residentes en otros lugares de Madrid con dificultades para acceder a productos de sus países de origen. Otras veces, estos negocios se habrían dirigido a la población migrante en general, por ejemplo las carnicerías *halal* para «musulmanes» o bares «latinos». Sin embargo, una cada vez más creciente presencia de comercios, sumada a los cambios en los hábitos de consumo de los migrantes a medida que viven más tiempo en España, originará un cambio en estos negocios, muchos de los cuales se dirigen a las necesidades generales de la población del barrio (alimentación, tiendas de regalos...), aprovechando los huecos dejados por los comerciantes «nacionales» y entrando también en el área de consumo relativo a lo «multicultural» y lo «cool» (restaurantes, bares, tiendas «étnicas»...).

Finalmente, podemos destacar que la migración también introduce en Lavapiés otro de los factores que demarcarán la trayectoria de lo «bangladesí» en este trabajo: el incremento de la «musulmanidad» en Lavapiés. «Marroquíes», «africanos», «bangladesíes» o «pakistaníes», poblaciones con un alto porcentaje de «musulmanes», han propiciado que el barrio sea muchas veces narrado como uno de los territorios de referencia de esta religión en Madrid (del Olmo Pintado, 2001; Peña Ramos, Ortega Villodres, & Jordán Enamorado, 2012), algo extrapolable también a lo «árabe», con una importante presencia en el barrio (Guerra Salas, 2018; Moustauou Srhir, 2018). Tanto lo «musulmán» como lo «árabe» no han sido presencias exentas de ciertas estigmatizaciones, tal y como indica Pérez Sierra (2002), que, analizando los prejuicios a lo «marroquí», señala ciertas retóricas ancladas en las imágenes que durante siglos se han transmitido sobre el Islam, reforzadas por cuestiones actuales como la situación respecto a Ceuta, Melilla o las Canarias, el conflicto sobre Perejil, la situación del Sahara Occidental o los discursos transmitidos por los medios de comunicación. Esto prejuicios, por otro lado, han sido muchas veces extendidos hacia ciertas

«comunidades» migrantes de carácter «humilde» a partir de narrativas que generan una imagen del migrante como mano de obra poco cualificada, limitando de esta manera sus posibilidades en cuanto a actividad económica (Cavalcanti, 2011). Esta estigmatización es analizada por Vázquez Roa (2018) desde otro punto de vista: el de la violencia que sufren los «sin papeles» en el barrio a partir de un análisis centrado principalmente en la Asociación de Sin Papeles de Madrid (ASPM) y algunas ONG's del barrio. En su trabajo, Vázquez Roa concluye que aspectos como la falta de DNI, las dificultades en el acceso al sistema sanitario y las restricciones que por la actividad policial sufren estos migrantes suponen una serie de barreras cotidianas que los «sin papeles» tienen que afrontar para negociar su lugar en el espacio público⁶⁹.

La concentración de migrantes en Lavapiés en comparación con otros barrios de Madrid, los diferentes orígenes migratorios que confluyen en Lavapiés, la presencia migrante en el espacio público, la existencia de un denso y visible entramado de economías «étnicas», las diferentes religiosidades, los vendedores ambulantes que transitan el barrio mientras van a vender al centro o las diferentes agrupaciones de inmigrantes que tienen su sede en el barrio (González Ferrer & Morales Diez de Ulzurrun, Laura, 2006) son algunas de las cuestiones que ayudan a dibujar la «multiculturalidad» de Lavapiés. Como veremos en el capítulo 9, si bien esta «multiculturalidad» puede adoptar diferentes significados en función de quién la enuncia (ocio, convivencia y vecindad, posibilidad de conseguir determinados productos...), en general, en mi entorno de investigación, está *caracterizada por una fuerte saliencia del origen migratorio a la hora de definirla*.

Okupación, feminismo, 15M y huertos urbanos: movimientos sociales en Lavapiés.

Otro hito importante de mi historia es el de la diversificación e incremento de los movimientos sociales dentro del barrio a partir de mediados de la década de los ochenta. En Lavapiés los movimientos vecinales eclosionan durante el periodo de la transición española (Bonet Martí, 2012). Algunos aspectos que tratan estos serían la falta de equipamientos, la infravivienda y la «degradación». A principios de los ochenta se produce la incorporación de líderes y técnicos de estos movimientos a diferentes partidos políticos y a la Administración, desplazándose la legitimidad de la actuación vecinal hacia los marcos de acción de la democracia representativa y alejándose de otras formas de democracia directa. De esta manera, los movimientos vecinales van institucionalizándose progresivamente, entrando en un proceso de funcionamiento más burocratizado y descentralizando su acción a medida que se fomentan estructuras de participación supra-barriales que participan en la Administración⁷⁰. Cañedo Rodríguez (2005), siguiendo a Castells, sitúa en la época de la Movida Madrileña y en las diferencias generacionales la aparición de formas activistas diferentes a las de las organizaciones vecinales. Unas que se diferencian en el estilo de vida, en

⁶⁹ Tanto los prejuicios a las «comunidades migrantes» como las restricciones a su movilidad serán parte fundamental de la actividad de Migrapiés y ayudarán a configurar su narrativa de la «lucha» contra el racismo.

⁷⁰ Un ejemplo de esto sería la Federación Regional de Asociaciones de Vecinos de Madrid (FRAVM) y sus luchas por la eliminación de la infravivienda en Lavapiés y el realojo de las personas que perdían sus casas durante el proceso de rehabilitación. Existe, además, cierto paralelismo entre este proceso de institucionalización y el que se produce en el 15M a partir de la emergencia de Podemos, dentro del debate entre construir nuevas instituciones o abordar las que existen para cambiarlo. Esto que en los últimos años ha incidido sobre las prácticas de Migrapiés en su relación con otros colectivos del barrio será abordado más adelante. Ver [pag 269](#)

las formas expresivas y en los valores de referencia, alejándose de la política partidista tradicional. Aunque casi treinta años después Lavapiés ha ido cambiando, podemos marcar este punto como el que configura la existencia de una narrativa de «resistencia» en el barrio, caracterizada por sus prácticas al margen del «sistema» y la focalización en diferentes luchas concatenadas entre ellas (okupación, feminismo, luchas LGBTQ⁷¹, vivienda digna, objeción de conciencia, republicanismo) (Gómez, M., 2012).

Esta narrativa se articula dentro de una densa red en el barrio que incluye relaciones entre grupos, centros okupados, propuestas culturales, bares del «rollo», cooperativas de trabajo o proyectos de economía social. Estos procesos tuvieron un importante punto de anclaje en la emergencia de los centros sociales okupados (Rubio-Pueyo, 2016), espacios que permitieron generar redes de activismo a nivel nacional e internacional y que luego jugarían un importante papel en la configuración y prácticas del 15M. Dentro de estas redes, en Lavapiés adopta una importancia significativa el Laboratorio, un proyecto que se desarrolla entre 1997 y 2003, y circunscribe una serie de centros sociales que son okupados a medida que se desaloja el anterior. Su extensión temporal permite cierta estabilidad y desarrollo en sus prácticas, que son progresivamente enriquecidas con la suma de nuevos participantes y el incremento de contactos con otros nodos activistas alejados territorialmente. Dentro de este proceso, Rubio Pueyo señala la transformación de la práctica activista en la okupación. El Laboratorio es un prototipo de la transformación de los centros okupados, que pasan de ser un lugar donde vivir, centrado en el militante, a ser un lugar que busca la «apertura», y la «inclusividad vecinal». El centro social okupado se transforma en un espacio de uso para todo el barrio, lo que viene acompañado de una diversificación en sus participantes y en sus actividades (cine, talleres, cafetería...). Esta vocación barrial se da en paralelo a otro aspecto que se hará cada vez más característico del activismo en Lavapiés, la atención a lo «global», que viene acompañada del uso y desarrollo de herramientas que permitan la formación de campos socio-espaciales entre lugares alejados geográficamente (web, software libre, producción audiovisual...) ⁷².

La acción del Laboratorio, entre otras okupas, contribuye a la narrativa del Lavapiés «resistente», imagen que sirve como elemento de llamada de nuevos activistas, que llegan al barrio atraídos por la «afinidad» que pueden encontrar en él. También contribuye a extender el espacio de la okupación a otras prácticas, enredando en el proceso diferentes causas (Adell Argilés, 2007). Un ejemplo de esto es Eskalera Karakola (Fouce & Durán, 2016; González García, 2010; Pittenger, 2008; Vega, 2014), donde se produce la intersección entre feminismo y okupación. Configurado como un espacio no-mixto (sólo para mujeres), aglutina tanto a mujeres de otros centros okupados como a quienes que se acercan por primera vez a la okupación. Su actividad entrelaza la solidaridad, el ecologismo y la economía alternativa a partir de influencias que engloban el anarquismo tradicional, las nuevas formas libertarias y el ámbito de la autonomía (por ejemplo el zapatismo). Pero también por actividades relacionadas con el racismo y el apoyo a las mujeres migrantes, además de otros aspectos relacionados con las luchas feministas, como la liberación sexual y la lucha contra las agresiones machistas y homófobas. González García (2010) indica los

⁷¹ Lesbianas, gays, transexuales, bisexuales y queer.

⁷² Este modelo de funcionamiento se puede rastrear hasta la actualidad y hacia otros centros okupados del barrio que han formado parte de la actividad de Lavapiés, tales como la Tabacalera, Casablanca o La Quimera de Lavapiés.

comienzos de Karakola en la confluencia de mujeres «okupas», anarcofeministas y grupos de transexuales que entrelazan las problemáticas de género en el barrio. De esta manera, este autor subraya la importancia del movimiento «queer» en la conformación de las prácticas feministas en Lavapiés⁷³.

La aparición del 15M en el barrio es un importante punto de referencia en este texto, ya que supone el momento en que se forma Migrapiés. Las prácticas «quincemayistas» aportarán formas de activismo que se articulan con las ya presentes en Lavapiés. El prototipo de la Acampada de Sol (planteamientos organizativos, recursos infraestructurales y su relación con el espacio público), al ser llevado a Lavapiés, deviene en una asamblea itinerante que se reúne regularmente durante varios años y que es caracterizada en sus comienzos por un periodo de amplia efervescencia y por el uso de lo digital para organizarse (Estalella & Corsín, 2013). García López (2018) ha analizado el desarrollo de la APLVP a medida que esta se va alejando temporalmente del 2011, delineando dos momentos en este transcurrir. Una primera etapa estaría marcada por el aperturismo al barrio y a sectores no activistas. La segunda etapa sería más endogámica, con menos participantes y cercana a las prácticas tradicionales de los movimientos sociales. García López describe algunas de las causas de este cambio: la dificultad del compromiso a largo plazo, la cantidad de ámbitos que tocaba la asamblea, el desgaste originado por la idea de llegar a acuerdos por consenso, la confluencia de la gran variedad de personas que participan en el 15M, la fluidez y aperturismo del movimiento y la represión a los participantes por parte del gobierno.

Relacionado con el 15M y sus ramificaciones posteriores en el barrio, entre las que se mueve en la actualidad Migrapiés, está el trabajo de Achard (2014) que establece una relación entre las prácticas de okupación, el 15M y los huertos comunitarios que participan en la Red de Huertos de Madrid. Este autor indica la importancia que Lavapiés adquiere como referente en estas dinámicas, resaltando la importancia de la tecnología e internet para conectar a diferentes tipos de activismo y generar redes de redes que conectan a los huertos situados en Lavapiés con otros territorios. Uno de estos huertos, el del solar okupado (y luego cedido) Esto es Una Plaza es analizado en el trabajo de Aladro Vico, Cavadas Gormaz *et al.* (2018). Este espacio, junto al Campo de la Cebada⁷⁴, otro espacio cedido-okupado, es usado por estos autores para ilustrar otra de las formas que adopta el activismo en el barrio, el artivismo. La confluencia entre arte y activismo en Lavapiés se adentra en la década de los noventa del siglo pasado y en la propia experiencia del Laboratorio, con intervenciones sobre el espacio público que tratan de denunciar aquellas situaciones que se combaten desde los movimientos sociales, articulando elementos como el desempleo, la gentrificación o las redadas policiales a los migrantes. Vilar (2003) ha señalado también la relación entre arte y activismo en Lavapiés, focalizando en los movimientos opuestos al Plan de Rehabilitación del Ayuntamiento y las acciones de colectivos como La Fiambrera y el Lobby Feroz, señalando las posibilidades que estos mantienen a la hora de generar procesos dialógicos entre el activismo y el vecindario del barrio.

⁷³ Como veremos más adelante, estas dinámicas van a condicionar la actividad en torno al género de Migrapiés, un grupo precisamente conformado en su mayoría por hombres pero que, a través del activismo y la vinculación al 15M de sus inicios va a estar estrechamente ligado a estas dinámicas producidas en el «rollo» activista de Lavapiés.

⁷⁴ El Campo de la Cebada se ubica en la periferia del barrio, en la Calle Toledo.

La rehabilitación y lo «cool».

Un último momento sobre el que detenernos en esta historia de Lavapiés es el que contempla la intervención institucional en la «rehabilitación» del barrio. En 1997 Lavapiés es declarado Área de Rehabilitación Preferente. Se efectúan una serie de planes (ARI, PERCU, PMC)⁷⁵ con el objetivo de revitalizar el barrio, facilitar la entrada de población joven en él y reducir su «marginalidad» (Sequera Fernández, 2013). Este proceso se lleva a cabo mediante un modelo que combina ayudas de la Administración e iniciativa privada, ofreciéndose subvenciones públicas a las comunidades de propietarios o dueños de edificios para efectuar la rehabilitación⁷⁶. Estas actuaciones no se limitan al parque de viviendas, sino a la construcción o rehabilitación de edificios «emblemáticos», como el Centro Dramático Nacional, la sede de Escuelas Pías de la UNED o el Mercado de San Fernando. Las actividades rehabilitadoras sobre Lavapiés se resumen en la intervención sobre aproximadamente 10.000 viviendas en 500 edificios y un gasto de 145,02 millones de euros (Segado Vázquez & Espinosa Muñoz, 2015). Esto viene acompañado, sobre todo en los últimos años, de inversiones privadas para la construcción de hoteles o nuevas viviendas más caras, amplias y modernas, destinadas a un público con un mayor poder adquisitivo. Este proceso de rehabilitación es complejo y extenso, se aleja lo suficiente de mi exposición para no extenderme más en él. Sólo indicaré que no es un plan trazado y ejecutado unidireccionalmente desde las instituciones hacia el barrio, sino un proceso de diálogo socio-espacial donde intervienen diferentes posiciones de sujeto dentro de relaciones desiguales de poder. Dentro de esta «rehabilitación» hay diversos puntos de vista sobre lo que debe ser Lavapiés. En ella se incluyen perspectivas que focalizan en la necesidad de «mejora» de las infraestructuras, la especulación de propietarios de pisos, reclamaciones de Asociaciones de Vecinos, problemas entre quienes no podían pagar la parte no subvencionada de las reformas de la vivienda y la frustración de los técnicos municipales por un desarrollo urbanístico que no se veía como adecuado para los intereses vecinales. También por las variadas resistencias de diferentes sectores del barrio (Cañedo Rodríguez, 2005; García Pérez & Sequera Fernández, 2014; Gómez, M., 2012; Sequera Fernández, 2013).

En esta última etapa aparece una narrativa sobre Lavapiés que si bien no es consecuencia únicamente del proceso de rehabilitación, sí mantiene importantes lazos con ella. Aunque los discursos sobre la «degradación» no han desaparecido, sobre ellos se superpone la imagen del Lavapiés «cool», un barrio de moda de Madrid. Un ejemplo lo tenemos en este artículo sobre un bar del barrio:

Entre los puntos fuertes de este bar se encuentra su oferta de alcoholes macerados artesanalmente: siete ginebras y un ron elaborados por los propios integrantes de la casa. Destacan el afrodisiaco La Cachonda, que lleva clavo y canela; el Mermafrodita, con pétalos de rosa y pera; La Rosita, que posee un toque dulce gracias a sus frutos rojos, o La Estrecha, que combina jengibre y lemon grass... Su pequeña terraza a menudo se llena de modernos y hípsters viendo pasar las horas entre cañas (Artículo aparecido en el Mundo (19/10/17), del diario de campo del autor – 10/01/2018).

⁷⁵ Área de Rehabilitación Integral, Plan Estratégico de Revitalización del Centro Urbano, Proyecto Madrid Centro.

⁷⁶ Este proceso ha sido gestionado por el área de Gobierno de Urbanismo y Vivienda del Ayuntamiento de Madrid y la Empresa Municipal de la Vivienda y Suelo del Ayuntamiento de Madrid (EMVS) con participación también de otras organizaciones y entidades institucionales, como la Asociación de Vecinos La Corrala, la Federación Regional de Asociaciones de Vecinos de Madrid o la Dirección General de la Vivienda de la Comunidad de Madrid y el Ministerio de Fomento.



Plaza de Lavapiés (1936). Inauguración del tramo de metro Sol-Embajadores:
Fuente: Ediciones la Librería

Sur de la Plaza de Lavapiés (1983).
A la izquierda el cine Olimpia, Uno de los más viejos de Madrid. Fue derribado en el año 1993 y en la actualidad en su lugar se encuentra el Teatro Valle Inclán, sede del Centro Dramatico Nacional. A la derecha, Simago, que ha sido sustituido por un Carrefour 24 horas.
Fuente: Entredosamores.es



Plaza de Lavapiés (2017)
Fuente: el autor

Ilustración 8 - Plaza de Lavapiés 1936-2017. Historia de Lavapiés.

Algunas de las posiciones de sujeto que más inciden en esta línea de lo «cool» son las relacionadas con los comercios del barrio, fomentando una narrativa sobre Lavapiés que engloba el ocio, la diversión, la gastronomía para un público «español», joven, «profesional», «alternativo» y con recursos económicos. Ligado a lo «cool», un fenómeno más reciente es el de la turistización del barrio, acompañada de una cada vez mayor oferta de hoteles y apartamentos y la subida de los precios de alquiler (Carmona, 2017). La llave de Madrid, web dedicada al alojamiento en pisos turísticos, describía así Lavapiés:

Esta transformación que ha hecho que Lavapiés pase de ser un barrio en degradación a ser el nuevo barrio cool de Madrid, equiparable a Malasaña o a Chueca, ha sido posible gracias al reemplazo de la población por personas con mayor poder adquisitivo, entre los que se encuentran profesionales liberales con fuertes intereses culturales. Un fenómeno que se conoce como gentrificación y que ha revitalizado el barrio y mejorado las condiciones de vida en una de las zonas más castigadas de la capital madrileña. Pero los cambios no solamente están siendo evidentes en la población, sino que además son palpables en el tejido comercial. En la actualidad, el barrio de Lavapiés es uno de los que cuenta con más librerías, salas de teatro y galerías de arte. Además, están empezando a proliferar nuevos locales. En cuanto a la seguridad de la zona, cabe destacar que en los últimos años se han instalado cámaras de vídeo-vigilancia, de manera que los vecinos puedan sentirse más tranquilos.

La diversión está asegurada cuando se visita Lavapiés. Gracias a su multiculturalidad se puede dar la vuelta al mundo sin salir del barrio. Para los interesados en la gastronomía cabe señalar que en la zona de Lavapiés se pueden encontrar buenos restaurantes con todo tipo de cocina, desde los tradicionales y castizos hasta los restaurantes marroquíes pasando por zonas de pinchos al más puro estilo donostiarra. Aquellos interesados por el teatro y las representaciones encontrarán en Lavapiés un lugar al que volver repetidas veces. El Teatro Valle-Inclán, el Teatro del Arte y la Sala Mirador acogen, entre otros, representaciones clásicas e innovadoras que hacen las delicias de todos los gustos [...] Ahora que sabes que Lavapiés es el nuevo barrio de moda, ¿vas a venir a conocerlo? (descripción de Lavapiés en la web La Llave de Madrid (2018), del diario de campo del autor – 10/11/2018).

Otras visiones son menos optimistas. Aparecen pintadas amenazando a los «modernos» u otras que se ríen de los «hípsters». Alberto Gayo, vecino durante 25 años en el barrio, publicaba hace unos años unas reflexiones que son compartidas por muchos de los activistas de Lavapiés:

Existe cierto interés por reproducir en este antiguo barrio judío el rollito cool de Malasaña. Me encanta ese distrito, allí me crie etílicamente, pero tanto buen rollo malasañero y tanto botellín les ha desinflado las ganas de pelear. O así lo percibo cuando pasó por allí (Gayo, 2014: 1).

La idea de que las narrativas en torno a lo «cool» están ligadas a la gentrificación está muy extendida entre el activismo en mi entorno. También que en ella interviene una «multiculturalidad despolitizada», que resalta sólo algunos aspectos de la migración al barrio y oculta muchas de sus problemáticas para producir una narrativa «fashion» de Lavapiés, acorde con las dinámicas del consumismo (Eisenberg, 2012).

3.2.2.- Una población flotante (en Lavapiés y en la etnografía).

En este repaso histórico afloran (y se entrelazan) las narrativas principales de mi argumentación. Podríamos hablar de otras. Por ejemplo aquellas que consideran el arte como importante elemento dentro del barrio. O las que se centran en los servicios públicos y cómo estos tienen que ser gestionados. También de otras

que relacionan Lavapiés con la «casticidad» (Ruiz, 2015a). Sin embargo, en el *Lavapiés que forma parte de mi investigación* la «degradación», lo «cool», lo «resistente» y lo «multicultural» son importantes condicionantes que influyen en las políticas de lo colectivo que he estudiado. Entre estas narrativas aflora también una forma de clasificación poblacional de Lavapiés en cuatro sectores que es relativamente frecuente en mi entorno (también utilizada en las ciencias sociales (Gómez, 2012)). Por un lado tendríamos a los «antiguos vecinos»: migrantes «nacionales» que llegan al barrio a mediados del siglo XX y sus descendientes. Estas personas muchas veces son caracterizadas a partir del abandono de sus necesidades por las políticas institucionales y por cierto desorden cognitivo producido por los cambios del barrio, desde una población más «homogénea» a la «heterogeneidad» actual (Cañedo Rodríguez, 2011a; 2011b). Un segundo grupo sería el de los migrantes internacionales, que «transforman» el barrio con su llegada y ayudan a darle su carácter de «multicultural». El tercer sector sería el del activismo, aglutinado en torno al «Lavapiés combativo». Por último, dentro de las dinámicas de la rehabilitación y la «coolización» de Lavapiés encontraríamos al cuarto grupo. Se trata de personas jóvenes, de clase media, profesionales, atraídos por el ambiente «progresista», «multicultural», los todavía bajos costes de la vivienda y las posibilidades que este escenario ofrece para su desarrollo personal (Gómez, 2012). Estos nuevos pobladores, que Gómez llama «novísimos vecinos» y Peña Catalán (2012) “bo-bos”, en referencia al término francés que mezcla bohemio y burgués, aportan al barrio un mayor nivel económico que encarece la vivienda. A su vez incorporan a Lavapiés una «nueva estética urbana», con librerías, cafeterías o galerías de arte donde, para Gómez (2012), se mezcla el «modernismo» urbano con referencias a una «multiculturalidad» exotizadora desde una relación vacía y superficial con los migrantes.



Ilustración 9 - Manifestación organizada por Migrapiés y las terrazas de restaurantes «hindúes» (2013). El activismo y lo «cool» en Lavapiés. Fuente: el autor

Esta clasificación aparece, por ejemplo, cuando los miembros de Migrapiés critican a los «progres» del barrio por contribuir a la gentrificación y usar Lavapiés como escenario para su diversión. Con ello establecen una frontera que se extiende a la relación con el territorio: estos «progres» no son tan «vecinos» como ellos. Porque llevan menos tiempo en Lavapiés y tienen una menor «implicación» en él. Estos últimos años, al hilo del incremento de los precios de alquiler, se han producido una serie de protestas ante comercios «híster» del barrio por su colaboración en la gentrificación. Hace poco, una pintada sobre un mural realizado durante un festival artístico en el barrio decía “tu streetart me sube el alquiler”. También aparecen, desde el activismo, efectos frontera con los «antiguos vecinos», dentro de cierta tensión en la que se resalta tanto el «abandono» que esta población sufre como los posicionamientos xenófobos que muchas veces caracterizan a sus narrativas. Por otro lado, desde agrupaciones «cercanas» a estos vecinos, por ejemplo la Asociación de Vecinos de la Corrala o la de comerciantes de Lavapiés y Tirso de Molina (ATILA), se reprocha al activismo que su acción no tenga en cuenta a este «sector» del barrio. Estas organizaciones actúan, muchas veces, como «representantes» del «vecino de toda la vida», pujando por sus intereses y llevando «sus problemas» a la relación con la Administración (los robos, la suciedad, la falta de servicios para mayores, las falta de actividades «castizas»...).

Identificaciones principales en la investigación.

Sin embargo, en el Lavapiés que me muestra mi investigación, las referencias bien pueden ser diferentes a las que acabo de describir. Del análisis de la población que forma parte de esta investigación emergen otras perspectivas que conviven y se entrelazan con las narrativas que se centran en estos «grupos». Por ejemplo, en mi narración la identificación «personas mayores» (o «antiguos vecinos») no está muy presente. Si acaso en amistades o relaciones de «vecindad» con algunos de mis compañeros, o cómo parte del exterior constitutivo de Migra en cuanto forman parte de posiciones que producen narrativas de «extranjería» hacia los migrantes o se posicionan en determinadas retóricas sobre la «vecindad» del barrio. En una tesis que se orienta hacia las relaciones entre los participantes de Migrapiés hay otras identificaciones que son más frecuentes en mi entorno. Y tengo que resaltar que estoy hablando de identificaciones porque si bien al final mi trabajo se lleva a cabo entre personas, la dirección de mi etnografía prima unas identificaciones sobre otras. No es que entre los activistas de Migrapiés, el 15M u otras agrupaciones del barrio no haya personas «mayores» (aunque en un número menor que gente más «joven»), sino que en la mayor parte de mi análisis, la identificación que va a emerger es la del activista. Un activista puede ser también profesor universitario. Otro panadero. Pero aquello que ambos hacen cuando se reúnen con otros activistas, cuando esta identificación se concibe como significativa, es lo que ha centrado mi análisis.

Así, «*ser activista*» es una de las identificaciones principales en este estudio. Estos son generalmente definidos (o autodefinidos) a partir de una visión crítica de la acción administrativa estatal (incluida la existencia de fronteras), vista como «generadora de desigualdad y discriminación». Se trata generalmente de un activismo precario, autogestionado, no laboral y con un grado importante de informalidad organizativa, donde se destina parte importante del tiempo a actividades relacionadas con la militancia, incluido el ocio y el consumo. Hay en mi entorno una serie de equivalencias (Godoy, 2012; Laclau, 1996) entre quienes se dedican a diferentes «luchas» que se enmarcan en expresiones como ser «gente del rollo»

o «compas». Estas categorizaciones permite el trasvase entre «luchas» y los apoyos puntuales entre unas causas y otras, muchas veces por la participación de la misma personas en varias de ellas.

También encontraremos identificaciones en torno al origen. Las tres principales en este caso serían «españoles», «bangladesíes» y «africanos». Los primeros muchas veces engloban a personas «latinas» que por «similitudes culturales», lengua común y situación en España son muchas veces consideradas como parte de la «españolidad» presente en mi entorno⁷⁷. Entre los «africanos», un importante sector proviene de la zona rural de Senegal. En el caso de Bangladesh, aunque hay migrantes de todas partes del estado, muchos de los participantes en esta investigación provienen de la región de Dhaka o las provincias limítrofes (sobre todo Brahmanbaria). Otro elemento identificativo es la «sin papelidad», muchas veces ligada a otra identificación, la de *vendedor ambulante*, dada la imposibilidad de trabajar en otra cosa al no tener papeles. En oposición a la «sin papelidad» esta *quien está en situación «legal» en España*, no sólo «españoles», sino también migrantes que han conseguido regularizar su situación. En esto también es importante la *antigüedad* viviendo en el barrio, lo que no sólo aporta más posibilidades de ser «regular», sino que muchas veces posibilita una mayor densidad relacional dentro de Lavapiés.

Otras identificaciones importantes son *ser «vecino» y ser «musulmán»*. Lo primero, como veremos a lo largo de este texto, está ligado a un amplio debate donde participan diferentes formas de pensar cómo debe ser el barrio. Una muy significativa en mi Lavapiés es aquella que basa la «vecindad» en relaciones que intenten englobar a población de diferentes orígenes a partir de la idea de construir un «barrio diverso» entre «todos», algo que veíamos hace unas páginas cuando hablaba del «mestizaje». En cuanto a la «musulmanidad», generalmente está asociada a la «extranjería» («bangladesíes» y «africanos», por ejemplo), si bien también hay «españoles» que profesan esta religión en Lavapiés. La «musulmanidad» aúna a personas de diferentes orígenes a partir de la idea de la «comunidad musulmana», basada en una creencia común que a la vez es susceptible de ser diversa, ya que la idea de «convivir» y respetar lo diferente es una característica que suele caracterizar la religiosidad de la mayoría de «musulmanes» con los que he hablado. Por último, otro nivel identificativo a considerar es el género. *Ser hombre o mujer* afecta, como veremos, a la posición socio-espacial tanto para migrantes como para «nativos».

Todas estas identificaciones encuentran diferentes concreciones en los agentes con los que me he relacionado a lo largo de estos años. Es aquí cuando emerge la *flotabilidad (ligada a asimetrías de poder)* a la que hacía referencia en el primer capítulo. Esta flotabilidad aparece definida por, al menos, tres dimensiones: 1) la multiplicidad identificativa (nadie es únicamente «musulmán», activista o mujer; 2) la procesualidad (un migrante puede pasar de no sentirse «vecino» del barrio a considerar que sí lo es, un hombre puede pasar a ser mujer); 3) La referencialidad de lo colectivo (en función del momento analizado y las políticas de lo colectivo que se hacen significativas en él, se pueden configurar diferentes posiciones de sujeto).

⁷⁷ Desarrollaré esto en profundidad en el capítulo 6. Ver [pag. 193](#)

Posiciones de sujeto en torno al activismo antirracista.

La forma en que esta flotabilidad se plasma en mi entorno puede ejemplificarse examinando algunos de los momentos de lo colectivo más característicos del Lavapiés de mi investigación: el antirracismo y la relación entre gentrificación y «multiculturalidad». En torno a estos momentos se configuran una serie de posiciones de sujeto que arrojan diferentes posibilidades clasificatorias sobre los «lavapiesinos». Comenzando por el antirracismo, una de las posiciones que encontramos es precisamente la de los *activistas antirracistas que participan en algún grupo del barrio* (como Migrapiés o la ASPM). Es habitual que este activismo sea conformado por hombres y mujeres, generalmente en la veintena y la treintena, nacidos en España o en Latinoamérica, con estudios que van desde el bachillerato hasta la universidad y ocupaciones laborales dispares, muchas veces precarizadas, otras veces más establecidas. La multiplicidad identificativa actúa aquí para ofrecer diversidad dentro de estas posiciones de sujeto. Un ejemplo es el género. Aunque el activismo suele ser «mixto», las luchas del feminismo para significar a la mujer como sujeto político sometida a determinadas opresiones producen una importante significación en torno a ser mujer y feminista. Y esto actúa como un importante elemento diferenciador dentro del activismo.

Otra de las posiciones de sujeto a reseñar sería la de *afectado participante en estos grupos*. El prototipo en torno a esta categoría en mi investigación pasa por personas «sin papeles» («africanas» o «bangladesíes»), «musulmanas» y que se dedican a la venta ambulante. Los más jóvenes suelen estar solteros y esperan a estabilizarse antes de volver a Bangladesh (o a África) para casarse. Los más mayores suelen estar casados y los «papeles» pueden permitir traer a sus familias. En el origen migratorio suelen pertenecer a una clase media o media-baja, suficiente para vivir sin demasiados aprietos, aunque trabajando bastante, y para poder costearse el viaje a Europa. La decisión de migrar, generalmente va a ocasionar un descenso en sus posibilidades económicas y su estatus al llegar al barrio. La forma en que se pueda migrar (disponer de visado o tener que comprarlo, cruzar el Mediterráneo...), así como la situación económica familiar en el origen condicionará sus necesidades económicas. Sin embargo, superar la «ilegalidad», incluso casarse y traer a la familia al barrio no supone muchas veces el fin del problema y esto puede hacer que tras conseguir los «papeles» se siga manteniendo una posición de afectado dentro del activismo antirracista. También la cuestión del género influye aquí. Los problemas de las *mujeres «bangladesí-lavapiesinas»* suelen ser, generalmente, algo diferentes a los de los hombres. La principal forma migratoria entre estas mujeres es la reagrupación familiar. Esto va a originar cierta dependencia del marido y una orientación de su sociabilidad hacia lo «bangladesí». Sin embargo esto no se cumple en todos los casos. Hay mujeres que participan de relaciones con personas de otros orígenes a partir del trabajo, la «vecindad» o el activismo. También podemos encontrar una amplia variedad en el nivel de estudios, la procedencia (campo-ciudad) y su relación con determinadas normatividades en torno al género y lo «bangladesí» (el cuidado en el hogar, la observancia de «costumbres» y «tradiciones», su papel en el matrimonio...). Una situación similar es la de *las mujeres «africanas-lavapiesinas»*. Como los hombres, la mayoría proviene de Senegal. En su caso hay una variedad mayor en la forma de llegada que entre las «bangladesíes». Estas posibilidades pueden ser cruzar el Mediterráneo, la migración «irregular» llegando a España con un contrato de trabajo temporal y quedándose una vez finalizado, la llegada con un visado

de turista o la migración por reagrupación. También aquí encontramos diferencias en el enfoque de sociabilidad, generalmente dirigida a las «paisanas» pero también a otros vecinos del barrio.

En torno a los afectados aparece otra posición de sujeto: las *familias «bangladesíes»* (o «africanas») que, recordemos, desde la propuesta analítica que presento aquí, también forman parte de mi Lavapiés (lo modifican con sus acciones y son modificadas por lo que sucede en el barrio). Generalmente conformadas en torno a los padres de los migrantes, la ausencia de seguridad social y garantías para la vejez se entrelazan con el afecto y las ideologías sobre la familia para generar importantes compromisos de los hijos hacia los padres. Esto pasa por asumir que el trabajo del migrante es para garantizar el bienestar de sus padres, actitud que se extiende a la esposa y los hijos si estos están en el origen. Otros de los compromisos sería no fracasar en la migración para no defraudar la confianza y esperanzas que la familia puso en el migrante y devolver el dinero que se invirtió en esta. Muchas veces varios de los miembros de la familia han migrado a diferentes lugares de Europa, Asia, Australia o Estados Unidos.

Una cuarta posición de sujeto sería la del *activista-afectado*. La multiplicidad identificativa hace viable la existencia de personas que a la vez que, por trayectorias de militancia previas, mantienen características activistas, por su migración a Lavapiés tienen las mismas problemáticas que los afectados. Otro factor en la formación de esta posición de sujeto es la procesualidad identificativa. En Migrapiés ha pasado varias veces que afectados del grupo, mediante su participación, han ido acercándose (y modificando en el camino) a los preceptos activistas (ideologías, espacio-tiempos, formas organizativas). Esta posición, como veremos, ha sido importante en el transcurrir de Migrapiés, pues su posición de “bisagra” entre las lógicas de activistas y afectados muchas veces les coloca como mediadores en los debates entre unos y otros.

Como la del activista afectado, podemos encontrar otras posiciones que maticen al activismo. Por ejemplo, la de *activistas del barrio que participan en otras causas y otros grupos*. Dentro de estos, encontraremos, en relación al activismo antirracista, posiciones *más o menos afines*. Es el caso de quienes suelen mostrar una mayor «transversalidad» (incluyen la migración en sus «luchas», dedicando parte de su trabajo a denunciar las problemáticas de los migrantes) frente a quienes mantienen una posición más «egocéntrica» (se centran en sus problemas y con ello no tienen en cuenta las «peculiaridades» de los migrantes). Esto puede extrapolarse a otras posiciones de sujeto dibujadas alrededor de los «vecinos» del barrio y sus narrativas en torno a la migración. Así, están *los «vecinos afines»*, aquellos que, lleven tiempo viviendo en el barrio o acaben de llegar, muestran apoyo a la «convivencia multicultural» y las causas de los migrantes. En «oposición» a estos, encontramos *otro tipo de «vecino»*. Ya hemos visto que hay quienes muestran un importante rechazo a la migración. Muchos de quienes llevan relativamente poco tiempo en el barrio mantienen estos discursos, en los que muchas veces, paradójicamente, destacan que el barrio a “ido a peor” estos años. También forman parte de estos discursos algunos comerciantes, por ejemplo los de la arriba mencionada ATILA, que achaca a la migración los problemas de droga y delincuencia del barrio. Sin embargo otros comerciantes y vecinos operan desde otra posición que diferencia entre migrantes «malos» (los que vienen a delinquir) y los «buenos», personas que lo que quieren es ganarse la vida (Betrisey Nadali, Débora, 2007). En otros momentos, la visión comercial confluye con el gusto por lo «diverso» a la hora de

presentar narrativas de la migración cercanas al «multiculturalismo» del ocio. El «rechazo», la «diferenciación» o la «caricaturización» del migrante suelen ser considerados, dentro de los planteamientos normativos del antirracismo de mi entorno, como posiciones «no afines».

Posiciones de sujeto en torno a la «multiculturalidad gentrificadora».

Si cambiamos la perspectiva para observar cómo lo «cool» interviene en la gentrificación del barrio (y la participación de las narrativas de la «multiculturalidad» en ella), veremos que *las posiciones de sujeto son reconfiguradas respecto a las que se dan en torno al «antirracismo»*. Hay, por ejemplo, ciertas reflexiones en mi entorno respecto a si el activismo, si bien actúa «enfrentándose» a la gentrificación, no puede ser también un «agente gentrificador». Aquí la delimitación entre «novísimos» y activistas no está tan clara. Muchos activistas son universitarios con profesiones liberales que son comunes a las adscripciones que se asignan a los «novísimos». Así pueden aparecer posiciones de sujeto diferenciales cuando *gente más «obrero»* se diferencia de los *universitarios* y su «intelectualismo». A esto se suma que quienes tienen una *mejor situación económica* (sean activistas o no) han podido contribuir con su llegada al barrio a comenzar a elevar los precios de los alquileres. También está la posibilidad encontrar una delimitación *entre quienes rehúyen los momentos de la «multiculturalidad del ocio» y quienes son «consumidores» de estos actos*. No es raro encontrarse con activistas en festivales de la «multiculturalidad» como Lavapiés Diverso o Tapapiés.

Otra posición de sujeto sería la de *quienes participan laboralmente en la construcción de estos festivales*. Aquí se aglutinan comerciantes «españoles» interesados en la afluencia de «consumidores» al barrio. Pero también comerciantes «bangladesíes» que también tienen su puesto en estos festivales, artistas que actúan, «sin papeles» que esperan la llegada de estos días porque “se puede hacer mucho dinero” o, incluso, activistas que conciertan con el Ayuntamiento un puesto de venta de comida para conseguir dinero para sus cajas de resistencia. Otra variante de esto serían las *propuestas laborales que se asientan en la «ayuda» a aquellos migrantes que pasan por dificultades en el barrio*: cooperativas de trabajo que incluyen a los migrantes entre sus integrantes, grupos de teatro que realizan talleres de concienciación sobre el racismo o negocios que tratan de generar una economía más «solidaria» y alternativa de la que la migración puede ser parte. En ellas pueden participar tanto vecinos que llevan muchos años viviendo en Lavapiés como personas que comentan que su interés es “vivir la experiencia de la diversidad”. Sin embargo, muchas veces estas posiciones se mueven en tensión con los grupos antirracistas como Migrapiés, dentro de debates en torno a la relación con la migración y si esta debe plantearse desde una visión centrada en la «ayuda mutua» o en la «asistencia» y si con ello se plantean dos posibilidades de lo colectivo, la que trata de romper las clasificaciones en torno al origen aglutinando en la «lucha» a «nativos» y «extranjeros» y la que contribuye a esta separación dividiendo entre quien da y quien necesita.

Al respecto a estas dinámicas (y otras muchas), otra posición que ayuda a conformar el Lavapiés de mi investigación es la de los *agentes institucionales*. Su acción permea muchas de las circunstancias que planteo en este texto, a menudo de manera contradictoria. Puede acentuar las narrativas de la «degradación» mientras la policía focaliza los problemas del barrio en el «activismo antisistema» y la delincuencia de “ciudadanos de raza negra” (Delegación del Gobierno en Madrid, 2012: 10). A la vez, desde

los servicios sociales se lanzan campañas de concienciación contra el racismo y de valoración de la convivencia «multicultural» mientras se trata de «integrar» a los migrantes dentro del barrio «multicultural». En otro momento se patrocina la «multiculturalidad» en el barrio para potenciar su tejido comercial. La intervención contradictoria sobre el barrio también incluye a los *medios de comunicación*. Revisando las noticias en torno a Lavapiés tan pronto te puede aparecer un artículo que destaca la «nueva imagen cool» del barrio (Andrés, 2017) como otro que denuncia los problemas de la subida de los alquileres (Ley, 2017). En otros se señala la existencia de una importante «comunidad musulmana» en Lavapiés (Molina, 2012) o se remarca la participación de la migración en la venta de droga (Serrano, 2012). Pero además de los medios, también podemos incluir en la intervención sobre la gentrificación «multicultural» a *quienes van a Lavapiés "de marcha"*, o atraídos por sus actividades culturales.

En esta breve aproximación a la flotabilidad identificativa que caracteriza mi investigación tenemos tanto una introducción a los principales protagonistas de mi historia como un desarrollo, centrado en la referencialidad de lo colectivo, que complejiza las visiones sobre la población del barrio. Es decir, si estamos definiendo unas posiciones de sujeto, tendríamos que referirlas a situaciones específicas en las que se producen referencias, alianzas y oposiciones concretas. En estas situaciones aparecerán identificaciones contextuales, variables a medida que cambie el momento. Vemos aquí la consecuencia de mi planteamiento de partida: centrarme en el análisis de procesos para no focalizar en una «comunidad migrante». Esto hace que quienes transitan mi entorno de trabajo no estén seleccionados por una identificación tipo «bangladesí» o «africana», sino por su participación en estos procesos. Es verdad que podemos considerar que es más probable que un activista o un migrante ocupen posiciones favorables a la migración que un «vecino de toda la vida» (al menos así es en mi experiencia). A fin de cuentas estas posiciones son significativas en mi entorno de trabajo. Pero esto quizá podría ser, más que una conclusión, un punto de partida desde la que mostrar la complejidad de las lógicas de identificación en Lavapiés. Esto es lo que he pretendido hacer aquí, aunque sea recogiendo una pequeña porción de toda esta diversidad. Sería abusivo pensar todo el activismo migrante del barrio como un proceso donde se produce la dupla activistas-afectados. La variedad de situaciones que escapan a este trabajo pasan por asociaciones antirracistas integradas casi exclusivamente por «españoles». También por otras donde el activismo es «no español» y tiene motivaciones diferentes a las de Migrapíés. Estos otros momentos tendrían que definirse a partir de otros ejes, propios de las lógicas de estas organizaciones. Sin embargo, la descripción de la población que transita este estudio sí tiene sentido dentro de Migra y el resto de núcleos analizados, siempre que tengamos en cuenta que actúa como un esquema simplificado de la gran diversidad que, incluso entre un grupo pequeño de personas, puede llegar a haber⁷⁸.

⁷⁸ Migrapíés se caracteriza por su participación informal. La gente viene y va, desaparece para volver unos meses después, deja de acudir a las asambleas pero sigue conectada al grupo de alguna manera... Esto hace difícil dar números concretos en cuanto a sus integrantes. Como aproximación, un cálculo conservador sería que en estos casi ocho años de trayectoria del grupo han podido participar en él más de doscientas personas. Como veremos en la tercera parte de este texto, en sus inicios es un grupo pequeño, una decena aproximadamente. Luego se llega a un máximo de unas cincuenta personas simultáneas para, en los últimos años, volver a descender a quince o veinte personas. A partir de estos números sobre Migrapíés, el grupo extiende sus asociaciones hacia decenas de personas más en el resto de oligópticos analizados.

Segunda parte – Lo «bangladesí» en Lavapiés

Capítulo 4 – Motivos para migrar. El campo socio-espacial de la diáspora «bangladesí» en Lavapiés.

En 2011, mientras yo comenzaba a participar en Migrapiés, Ali vivía de otra manera el 15M. Lo hacía yendo alguna vez a Sol o a las manifestaciones a vender agua o cerveza. Sabía un poco de qué iba el tema porque su profesora de castellano le había hablado alguna vez de ello, pero tampoco demasiado. Siete años y medio después, mientras compartíamos los largos atascos en Dhaka, tuvimos oportunidad de hablar tranquilamente de las circunstancias que le habían hecho migrar a España. Ali tenía una empresa de ascensores, distribuidora oficial de una conocida multinacional europea. Conseguían contratos de montaje en Bangladesh y luego compraban los ascensores a esta empresa y se encargaban de montarlos con su apoyo técnico. Él se dedicaba principalmente a tareas comerciales, echando una mano cuando andaban faltos de personal, pero era su hermano el que llevaba la parte técnica. Le iba bien, había podido comprarse un par de buenos coches gracias a un amigo “bien colocado” que le indicó dónde podía conseguir a buen precio unos que habían sido confiscados por la policía. En 2007, la empresa europea cambió su producción de Alemania a China. Los ascensores subieron de precio. “Antes valían 10.000, ahora 15.000”, me decía. Él ya había firmado varios contratos con el precio anterior. Cumplirlos con el nuevo precio le suponía perder dinero. Además, en los acuerdos se estipulaba un ascensor fabricado en Alemania, no en China. A las pérdidas económicas se sumaban las posibles denuncias por incumplimiento de contrato.

Todo esto durante el estado de excepción en Bangladesh. En las elecciones de 2007, acontecen varios meses de violentos enfrentamientos y numerosas muertes de partidarios de *Awami League* (AL) y *Bangladesh National Party* (BNP), los dos principales partidos políticos de Bangladesh. A esto se suman los numerosos casos de corrupción visibilizados en los años anteriores en la Administración pública. Ante esta situación, y respaldado por el ejército, Fakhruddin Ahmed, presidente del gobierno provisional⁷⁹, declara el estado de excepción para tratar de proponer nuevas vías de gobernabilidad que mejoren la situación del país (Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, 2013). Durante este periodo se suspenden los derechos fundamentales y se detiene a numerosos políticos acusándolos de corrupción, entre ellos Sheikh Hasina y Khaleda Zia, las presidentas de AL y BNP⁸⁰. Centrada la junta militar en redirigir el país para sacarlo de la corrupción, las penas que estaba imponiendo se caracterizaban por su severidad. También la policía, en el agitado ambiente, le parecía a Ali que tenía más impunidad que la habitual en sus prácticas de extorsión. “Yo creo que fueron los coches” me decía, “se pensaron que tenía mucho dinero”. Y es que Ali comenzó a ser visitado frecuentemente por varios policías que trataban de chantajearle, pidiéndole dinero a cambio de no denunciarle. Un día, acabó en la cárcel. Sanjana, su mujer, que trabajaba

⁷⁹ Desde 1991, como forma de mediar entre el tradicional conflicto violento entre AL y BNP, durante el periodo electoral se nombra un gobierno de transición imparcial y con poderes extendidos para tratar de garantizar la “limpieza” de las elecciones

⁸⁰ Esto viene acompañado por la ejecución de varios líderes de grupos terroristas islámicos y el encarcelamiento de militantes de partidos fundamentalistas religiosos. Durante 2007 y 2008 el comité provisional permanece en el poder, instando a Mohamed Yunus, nobel de la paz por su proyecto de microcréditos para el país, a formar un nuevo partido que supere las diferencias entre AL y BNP y la corrupción en el estado. Sin embargo, el proyecto no se concreta y finalmente se celebran elecciones en 2008, con victoria de AL, que en 2011 elimina la figura del gobierno provisional por el riesgo de que se produzcan nuevos gobiernos militares (Bari, 2017).

en un ministerio pero lo acababa de dejar por la buena situación económica familiar, tuvo que ir a pagar su fianza. Sanjana habló con un policía mientras esperaba a que saliera su marido. Este le dijo que era muy probable que el tema de los ascensores acabara con Ali en la cárcel. En su barrio, en el centro de Dhaka, entre las visitas de la policía y los problemas de la empresa, los vecinos le miraban mal. Finalmente, en 2008, Ali decidió marcharse a Europa. Lo tuvo relativamente fácil. Tenía una coartada para visitar España con un visado de negocios, dado que miembros de su empresa ya lo habían hecho anteriormente. Por ello no tuvo que pagar una cantidad excesivamente alta para comprar un visado. Con la vuelta de AL al gobierno, el expediente de Ali se limpió, así que una vez conseguidos los papeles, casi diez años después, Ali pudo volver a visitar a Sanjana. Cuando coincidí con él en 2018, era su segunda visita al país.

A decantarse por España contribuyó que, a diferencia de otros países con legislaciones más restrictivas, sabía que si residía tres años en el país podía solicitar el permiso de residencia. Ali no tenía hijos a su cargo y sus padres habían muerto. No necesitaba mandar demasiado dinero a Bangladesh, lo que supuso no tener demasiados problemas económicos estos años. Eso sí, su mujer tuvo que dejar el piso del centro de Dhaka e irse a vivir con su hermana a la afueras, en Demra. Lo duro para él fue no conocer a nadie aquí, estar solo al principio. Poco a poco fue relacionándose con otros «paisanos». Las detenciones, y los problemas con la Administración impulsaron a Ali a acercarse a Migra. Entre sus conocidos se había corrido la voz de que había un grupo en el barrio que ayudaba a los «sin papeles», así que en 2013, con un compañero de piso se puso a buscarnos por las plazas del barrio hasta que un día nos encontró. Tres años después, convertido en uno de los «antiguos» del grupo, Ali hizo mucho por difundir Migrapiés entre sus conocidos durante un bajón en los asistentes a las asambleas, consiguiendo que varios de ellos se incorporaran al grupo. Uno de ellos era Nayeem, a cuya mujer, Orpa, e hijos también conocimos en Dhaka. Orpa se reía mientras comentaba que había ampliado a tamaño real una foto de Nayeem para que su hijo, un bebé cuando este se marchó, pudiera reconocer a su padre. Orpa es quien más le insiste a Nayeem para que se quede en España. A mediados de 2018 Nayeem intentó por séptima vez regularizar su situación. En diciembre, tras meses de espera y una vez cogida la rutina de mirar su expediente por internet con varios miembros del grupo tras terminar la asamblea, le volvieron a denegar la residencia dado que el contrato no cumplía las garantías económicas necesarias⁸¹.

Nayeem salió de Bangladesh en 2008, el mismo año que Ali. Tenía una tienda en la que vendía zapatos, cd's y bisutería. Su tío era el líder de una facción política en su ciudad natal, en el entorno rural del norte de Dhaka. Durante un enfrentamiento con un grupo rival le dispararon. El tirador falló, pero en la pelea que siguió después mataron de una cuchillada a un joven del grupo agresor. Ese día Nayeem no estaba,

⁸¹ El empleador que pretenda contratar a un «sin papeles» para regularizar su situación tiene que demostrar que los ingresos del negocio son suficientes para poder cubrir el nuevo sueldo (artículo 124.2 del Reglamento de Extranjería). El contrato que presentó Nayeem parecía bastante sólido y otras personas en circunstancias parecidas han obtenido un dictamen favorable. Algunos activistas del barrio nos habían avisado, meses antes, de que ahora las solicitudes provenientes de Bangladesh se miran mucho porque se han detectado muchos fraudes en ellas. Es difícil saber lo que falló, porque tras años trabajando en esto, en el grupo no tenemos claros los criterios. No hay, que sepamos, una cifra exacta que marque la cuantía que un empleador debe disponer anualmente para hacer un contrato por arraigo, por lo que en los que van un poco justos se corre el riesgo de la denegación.

pero fue uno de los sospechosos del asesinato. Finalmente el caso se aclaró, pero a él ya le quedó el miedo. Luego, su tío perdió las elecciones de la ciudad. Al poco, una mañana encontró su tienda destrozada. Había sido la policía, que le dijo que su local estaba en territorio de la Administración y que no podía seguir ahí. Entre una cosa y otra, Nayeem decidió que era momento de intentarlo en Europa, que eso, a la larga, iba a ser más fácil que empezar de nuevo en Bangladesh. Obtuvo un visado para viajar a Polonia. Desde allí a Madrid, esperando que le fuera más fácil conseguir el permiso de residencia. Comenzó a vivir en el barrio de Tetuán, donde residía al comenzar el 15M, porque tenía un conocido allí. Al poco empezó a vender flores gracias a un «paisano» que le enseñó la ruta y el «oficio». Luego volvió a Polonia, pues se enteró de que se estaba regularizando a quienes hubieran vivido allí cierto tiempo. Sin embargo, había perdido su pasaporte con el sello de entrada. Estuvo ocho meses en Polonia, trabajando en una tienda al aire libre por la noche. Como finalmente no obtuvo la residencia, volvió a Madrid y al poco, se mudó a Lavapiés. A diferencia de Ali, durante bastantes años de su estancia en España ha tenido que mandar importantes cantidades de dinero a la familia, que prácticamente dependía de él. Su padre había muerto y estaban su madre, dos hermanas y dos hermanos pequeños, además de la mujer y sus dos hijos. Ahora sus hermanas están casadas y también sus hermanos, ya mayores, por lo que la presión es menor, aunque su hijo, tras superar un examen, entró en 2018 a un colegio privado (“muy bueno, hace unos años era el mejor de Bangladesh”, comenta Nayeem). Esto ha supuesto que su mujer se haya trasladado a Dhaka. Y hay que pagar el nuevo alquiler, además de las cuotas del colegio.

Las historias de Ali y Nayeem recogen muchas de las características de los procesos migratorios de los «bangladesíes» de mi entorno. Uno de ellos sería el que hace referencia a un Bangladesh «conflictivo» donde cuesta mucho «esfuerzo» vivir. Otro, la familia, su «mejora» y el rol que ocupa quien migra en ella. Un tercero sería la narrativa sobre «Europa» como un lugar donde «progresar». Entre estos tres motivos aparecen muchas de las normatividades que le dan sentido a lo «bangladesí» en Lavapiés: la situación político-económica del país, la violencia que permea al Bangladesh «conflictivo», la religión, las relaciones familiares, la idea de «mejora» que guía la migración, las conexiones con Bangladesh... Todo esto se da, además, en un campo socio-espacial que conecta diferentes lugares del planeta y donde se entremezclan numerosos elementos (geopolíticas, procesos económicos, narrativas sobre el «extranjero», religión, legislaciones, vecinos...). A la descripción de parte de este desarrollo normativo y del campo en que toma sentido voy a dedicar este capítulo. Comenzaré examinando los motivos migratorios a partir de un desarrollo socio-histórico de Bangladesh. Este se realiza de forma análoga al que acabo de realizar en Lavapiés. No pretende ser una historia completa del país, sino *focalizar en aquellos hitos que son significativos para los «bangladesíes» que forman parte de mi investigación y en cómo estos describen lo «bangladesí»*. Luego observaremos la configuración normativa de la «familia bangladesí» y su influencia en la migración para pasar a continuación a ver cómo el proyecto migratorio se configura a partir de la diáspora «bangladesí» en Asia y Europa. Una vez todo esto nos permita acercarnos a lo «bangladesí» en Lavapiés, me centraré, ya en el siguiente capítulo, en analizar en profundidad la redes de «paisanos» en el barrio, sus condiciones de incorporación y las formas en que ambas cuestiones producen modos diferenciales de relacionarse con Lavapiés.

4.1.- Un desarrollo histórico del nacionalismo «bangladesí».

Aunque no todo el mundo refiere procesos violentos tan marcados como Ali y Nayeem, es común que en la decisión de migrar aparezca el «esfuerzo» para vivir en Bangladesh ante la corrupción, la ineficacia de la Administración y el conflicto político. Nahir, por ejemplo, más que tener problemas políticos lo que quería era progresar económicamente y veía que en Bangladesh sus opciones estaban limitadas por el contexto socio-económico. Sin embargo también hace referencia al clima de «conflictividad»:

Nahir: Situación de Bangladesh ahora mismo un poco política. Política me gusta en España, en Europa... Un partido no gusta, hacen huelga, un pasacalles, algo así. Es más pacífica, muy bueno, me gusta más... No romper el coche, no robar la casa, no va a molestar a la gente, no mata, no pega ni nada.

Juan: ¿viniste a España por eso?

Nahir: no, por dinero. Algo de política, pero por dinero. Me dijeron mejor aquí que Bangladesh... (entrevista con Nahir, «bangladesí» participante en Migrapiés, 24 años, del diario de campo del autor – 06/08/2014).

Entre los «bangladesíes» de Lavapiés, la idea de que su país es «conflictivo» está muy relacionado con el desarrollo del nacionalismo «bangladesí» dentro de un ámbito institucional marcado por el enfrentamiento entre AL Y BNP. Los proyectos nacionalistas de ambos partidos suelen estar acompañados (en los testimonios de mis compañeros, en los medios de comunicación, en las investigaciones sobre el país) por una competencia a menudo violenta, por la corrupción administrativa como forma de mantener el gobierno y por problemas económicos causados por el enfrentamiento. Los orígenes de esta situación pueden rastrearse hasta el final de la II Guerra Mundial y el proceso de descolonización del conglomerado colonial británico que ocupa el territorio desde 1757. Como consecuencia de dinámicas socio-territoriales que se extienden hasta antes del imperio Moghul⁸², potencia colonial previa a la llegada británica, en 1947 la provincia de Bengala tiene una configuración social y religiosa diferente en su parte oeste (más rica y de mayoría «hindú») y su parte este (más pobre y de mayoría «musulmana») (van Schendel, 2009). Esto va a originar una división poscolonial de la provincia en dos: Bengala Occidental queda como parte de la India, mientras que Bengala Oriental pasa a ser Pakistán Oriental, colonia del recién creado estado de Pakistán (Azim, 2011). Si bien Pakistán y Bengala oriental comparten religión, se encuentran separados no sólo por más de 1.500 kilómetros, sino por diferentes lenguajes, «tradiciones» y condiciones climáticas (Akmam, 2002). Tampoco la «musulmanidad» es la misma (más ortodoxa en Pakistán, más sincrética en Bengala)⁸³, ni la concentración de poder, inclinada hacia Pakistán, que alberga las sedes del gobierno y las instituciones y los principales grupos de influencia en estas. La desatención del gobierno de Pakistán, la disparidad económica entre ambos territorios y el intento de imponer el *urdu*, idioma de Pakistán, como oficial por encima del bangla, comúnmente hablado en Bengala Oriental, produce un movimiento independentista aglutinado en AL, partido de carácter laico y socialista. Tras su fundación en 1948, AL va ganando

⁸² Imperio de origen «mongol-turco» que gobernó gran parte de Sudasia en el periodo 1526-1857 (van Schendel, 2009).

⁸³ La religión «musulmana» se introduce en el Golfo de Bengala en el siglo XIII, tanto a partir de los comerciantes provenientes del Golfo Pérsico como por invasores turcos que llegan por tierra. Esto sienta las bases para la aparición del movimiento sufí y de posteriores corrientes «islámicas» que llevan a la zona migrantes provenientes de Mongolia, Arabia, Irán y Pakistán, produciéndose una «musulmanidad» con diversas influencias que además se yuxtapone a las corrientes «budistas», «jaimistas» e «hindúes» ya existentes en la zona (Khan, Muhammad Mojlum, 2013; van Schendel, 2009).

popularidad, con un importante punto de inflexión en 1952, cuando las fuerzas de seguridad pakistaníes abren fuego en Dhaka contra los manifestantes a favor de la lengua bangla, matando a varios estudiantes de la Universidad de Dhaka y a varias personas más en las protestas de los días posteriores⁸⁴. En 1970, gracias a la mayoría numérica de la población de Bengala Oriental, AL gana las elecciones a la presidencia del gobierno de Pakistán. Sin embargo, el presidente de la república, Yahya Khan, «pakistaní», no acepta el resultado e incrementa la represión sobre la provincia. El 26 de marzo de 1971, Sheikh Mujibur Rahman, presidente de AL, declara la independencia de Bangladesh. Esto es contestado por Pakistán con la invasión del país, acompañada por el genocidio de al menos tres millones de personas y el desplazamiento de otros diez millones a la India (Akmam, 2002; Saikia, 2004). Ya enfrentada a Pakistán por la región de Cachemira y viendo la oportunidad de dejar de estar encajonada por el país rival, India interviene en la guerra⁸⁵, brindando soporte a las milicias locales y, finalmente, cruzando la frontera con su ejército (Saikia, 2004). Esta intervención ayudará a la derrota del ejército pakistaní en diciembre de 1971 y el nombramiento de Mujibur Rahman como primer presidente de Bangladesh (Rafiqul Islam, 2011)⁸⁶.

Sin embargo, la crisis mundial de la década de los setenta (que en Lavapiés originará despoblamiento y «degradación»), sumada a la precariedad de la zona, exacerbada por la Guerra de la Independencia y las condiciones climáticas, desata en 1973 una importante hambruna a nivel nacional⁸⁷. Con una oposición a su gobierno cada vez más fuerte, Mujibur incrementa la represión (Lindquist, 1977) y reforma las instituciones para dejar a AL como partido único⁸⁸. Tras esto, en 1975, Mujibur Rahman y casi toda su familia son asesinados por oficiales de rango medio del ejército. Tras un periodo de conflicto institucional, en 1977 se hace con el gobierno Ziaur Rahman, héroe de la Guerra de Independencia, que funda el BNP, de orientación más religiosa y conservadora que AL. Sin embargo, el conflicto político continúa y Ziaur es asesinado en 1981. Entonces llega al poder el general Ershad que funda el *Jatiya Party* y establece un periodo de dictadura hasta 1990, cuando un levantamiento popular le aparta del gobierno. Entonces comienza una época de democracia parlamentaria caracterizada por la alternancia en el gobierno de Khaleda Zia, viuda de Ziaur, del BNP, y Sheikh Hasina, hija de Mujibur Rahman, de AL.

⁸⁴ Este día, llamado *Shohid Dibosh*, día de los mártires, ha pasado posteriormente a ser considerado por la UNESCO como el Día de la Lengua Materna. El día de los mártires, las personas asesinadas ese día y el monumento erigido conmemorando ese día, el *Sahedd Minar* (monumento al mártir) son importantes símbolos del nacionalismo «bangladesí».

⁸⁵ El conflicto mantenido entre India y Pakistán ayudó a que India quisiera que Bangladesh fuera independiente, tanto para dejar de estar encajonada por Pakistán, como para extender su influencia política y económica en la región (Hasan, 2012).

⁸⁶ Mujibur, conocido como *Bangabandhu*, el “amigo de Bengala” es otro de los principales símbolos del nacionalismo «bangladesí» y reconocido, incluso por los rivales políticos, como uno de los héroes del país y de los padres de la patria.

⁸⁷ El ciclón Bhola dejó en 1970 más de medio millón de muertes en Bangladesh. Precisamente las críticas a la gestión de este desastre por parte del gobierno Pakistaní fue una importante causa del triunfo de AL en las elecciones de ese mismo año y de la declaración posterior de independencia. El ciclón causó grandes daños al país a los que se sumaron los de la Guerra de Independencia. Esto pudo ser el desencadenante de la hambruna, si bien otros autores han señalado que el problema no fue la falta de alimentos, sino la especulación con estos cuando escasearon y la retirada de ayuda económica por parte de Estados Unidos en represalia a la política de exportaciones a Cuba desde Bangladesh (Sen, 1982; Sharma, 2002).

⁸⁸ La creación de *Jatiya Rakkhi Bahini* (JRB) (grupo paramilitar formado por miembros de AL), la politización de la burocracia y el favorecimiento de los afiliados a AL causó un movimiento de rechazo a este gobierno. EL JRB dispuso de bastante permisividad por parte del gobierno, enfocando sus acciones hacia los opositores de este. A la vez, AL despedía de la Administración a quienes no fueran afines al partido mientras sus partidarios se beneficiaban de prebendas por su posición, inaugurando una tradición de corrupción administrativa que se extiende hasta la actualidad (Hasan, 2012, McDevitt, 2015).



Ilustración 10 - El Sahedd Minar durante el Día de los Mártires. Símbolos de nacionalismo bangladesí (2016). Fuente: www.Londoni.co

4.1.1.-Maneras de narrar lo «bangladesí». Entre la «etnicidad» y la «musulmanidad».

La división postcolonial de Bengala, la Guerra de Independencia y la configuración político-institucional del estado bangladesí contemporáneo son tres importantes elementos que pueden ayudar a entender *cómo se articula el nacionalismo «bangladesí» en la actualidad y cómo dentro de él se entrelaza la religión*. Ser «musulmán» y «bangladesí» se solapa en muchas de las conversaciones con mis compañeros. En ellas es común *cierta narrativa contradictoria*. Ser «bangladesí» es motivo de orgullo. Porque es gente luchadora que ganó su independencia y que muestra fuertes lazos «comunitarios» ante las dificultades, algo en lo que se suele destacar la «musulmanidad»: el Islam es compartir y ayudar y, seas más o menos creyente o practicante, es algo que se suele subrayar como parte de la «cultura» de Bangladesh. Sin embargo lo «bangladesí» también significa competencia y corrupción, ambas ligada al ámbito institucional y a la competencia por los recursos entre la masificada población. Aquí la «musulmanidad» puede verse como «negativa», porque esta es muchas veces usada como arma por AL y BNP y con ello aparecen los «vende humos» y los usos interesados de la religión.

Ahmed: No fundamentalista. No, no. Bangladesh nunca fue así, pero a veces... a veces, si los políticos meten su nariz hay problemas [...] Por ejemplo, si yo tengo una amiga hindú, mi familia no va a decir nada. "No pasa nada, hijo". Pero cuando tu sociedad dice: oye, ¡mira!, ¡mira esta tía! No tu sociedad, una persona mala de político. Si ellos te critican... ahí tiene problema. Pero mi familia no, mi familia: "no pasa nada, hijo,

síguela". Pero cuando critica la sociedad, entonces tu papá y mamá tiene que responder. Aunque ellos no quieren, pero tienen que responder, si no la sociedad diciendo tal, tal, tal.

Juan: Pero con la sociedad ¿te refieres a la gente del barrio o a los políticos?

Ahmed: No, yo digo de políticos (Entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 24/01/2018).

De esta manera, la «musulmanidad» y el nacionalismo son cuestiones importantes a la hora de acercarnos a lo «bangladesí» en Lavapiés. No sólo están presentes como factores que delimitan esta categoría sino que son parte de las narrativas sobre el Bangladesh «conflictivo»: en ellas actúan a menudo como catalizadores de dos maneras de entender Bangladesh que se plantean como «opuestas» y definidoras del conflicto entre AL y BNP. Esto puede entenderse si pensamos que el primer gobierno formado por AL se define (y con ello a Bangladesh) como socialista y secular y trata de limitar la influencia religiosa y prohibir los partidos no laicos como respuesta al exceso de «musulmanidad» durante el régimen colonial pakistaní. En 1977, con la llegada de BNP al gobierno se reorienta la gubernamentalidad al Islam, sustituyendo Ziaur el nacionalismo «bengalí» de AL, centrado en la «etnicidad», por un nacionalismo «bangladesí» que plantea efectos frontera entre lo «hindú» y lo «musulmán» para introducir en el espíritu del país la idea de un nacionalismo islamista⁸⁹. Esta idea fue seguida por Ershad es su dictadura, declarando el Islam como religión del estado mediante enmienda constitucional. Durante este periodo se incrementan, ayudados por fondos estatales, el número de movimientos islámicos «apolíticos», como por ejemplo *Tabligh Jama'at*⁹⁰, lo que a su vez favorece el incremento del protagonismo institucional del Islam en Bangladesh.

Estos debates en torno al nacionalismo «bangladesí» originan en el ámbito institucional narrativas sobre la «bangladesidad» ligada a la religión o huyendo de esta. Hasan (2012) ha subrayado la importancia que tienen en esta tensión las geopolíticas en las que participa Bangladesh. El primer gobierno de AL, a pesar de su enfoque laico, prestó ayudas logísticas a los países «árabes-asiáticos» durante la guerra del Yom Kippur en 1973. También se unió a la Organización de la Conferencia Islámica y relanzó la Academia Islámica, abolida previamente por su gobierno. Con ello buscaba promover la «identidad musulmana» de Bangladesh en el extranjero para conseguir reconocimiento oficial y ayuda de estos países. Los gobiernos de Ziaur y Ershad profundizan en esta línea y se distancian de las alianzas con India y la Unión Soviética, engranadas en el enfoque socialista de AL. Tras la guerra del Yom Kippur, los países árabes del Medio Oriente responden al apoyo de Estados Unidos a Israel durante el conflicto con embargos de petróleo, lo

⁸⁹ Ziaur realizó cambios en la constitución para introducir variaciones en la forma que era definida la «identidad nacional»: de la categoría etnolingüística bengalí a la categoría territorial bangladesí. Además formó un ministerio de asuntos religiosos e impulsó la educación en Madrazas y la asignatura de estudios islámicos en las escuelas públicas (Naher, 2010)

⁹⁰ Movimiento de carácter internacional con origen y principal área de influencia en Sudasia. En Bangladesh organizan una reunión anual cerca de Dhaka, llamada *Biswa Eztema*, que es la segunda reunión más grande anual tras el *Hajj* (peregrinación a la Meca). El movimiento Tabligh rechaza la participación activa en política aunque su ideología en materia de género no sería muy diferente a la de los partidos islamistas contribuyendo junto a estos últimos al incremento del *hijab* en Bangladesh como símbolo de musulmanidad (Naher, 2010). Tablighi Jama'at se remonta al período británico y el trabajo del predicador itinerante Maulana Mohammad Ilyas (1885-1944), que predica la adopción de un estilo de vida ascético y moderado centrado en el islam. A su reunión anual, acuden tanto Khaleda Zia como Sheik Hasina. Este movimiento se ha hecho muy influyente en los campus universitarios de Bangladesh (Rozario, 2006).

que eleva su precio y propicia su enriquecimiento, favoreciendo la influencia de estos estados en Asia y la posibilidad de financiar geopolíticas expansionistas. Así, desde el Golfo Pérsico comienza una política de islamización en Asia que llega a Bangladesh a través de importantes contribuciones económicas en ayuda humanitaria que influyen en el desarrollo del país. A su vez, Bangladesh también va a acercarse a Estados Unidos. Los sucesivos gobiernos de AL, BNP y Ershad ven prioritario establecer alianzas con los países «occidentales». Así, Estados Unidos proveyó el 15% de la ayuda para el desarrollo de Bangladesh en los años ochenta. Cuando la Unión Soviética invade Afganistán, Estados Unidos apoya la resistencia «talibán». Como aliado estadounidense, Bangladesh no se opone a la participación de «bangladesíes» en esta guerra, propiciando el aumento de militantes islámicos transnacionales en Bangladesh (Hasan, 2012). También Huq e Islam (2011) recogen la importancia de la geopolítica en la situación de Bangladesh, con elementos como la “guerra contra el terrorismo”, Palestina, las migraciones a Oriente Medio o las influencias «wahabíes» desde el Golfo Pérsico. Todo esto, entrelazándose con la política «interna» bangladesí produce un incremento del compromiso islámico, que se hace patente en el aumento del uso del hijab, de los círculos de discusión de las ideas islámicas y de los predicadores televisivos.

Vemos entonces que la articulación entre la «musulmanidad» y lo «bangladesí» se produce condicionada por un complejo entramado de asociaciones que conectan la política institucional del país con el periodo colonial y las nuevas formas de la colonialidad. En este entrelazamiento participan también geopolíticas socio-económicas que interrelacionan Estados Unidos, Europa, Oriente Medio y Sudasia. La «musulmanidad» en Bangladesh aparece así como un proceso articulativo de amplia difusión que se introduce en las políticas de lo colectivo «bangladesíes» en interrelación con una «etnicidad» «bangladesí» muchas veces de carácter más laico. Esto se plasma, en las narraciones de muchos «bangladesíes» de Lavapiés, en un conflicto «ideológico» de difícil solución entre AL y BNP. Paradójicamente, las diferencias en cuanto a políticas económicas entre ambos se han ido reduciendo para operar desde ejes liberales similares. Demarcándose como centro-izquierda (AL) y centro-derecha (BNP), AL alberga una cada vez más decreciente corriente socialista, mientras que el BNP es más cercano a los empresarios y con mayor implantación en el ámbito urbano. Ambos han desplegado modelos económicos basados en la exportación de ropa, favorecida por los bajos salarios que hay en el país y una importante restricción de los derechos de los trabajadores (Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, 2013). Sin embargo, es en la forma en que ambos partidos proponen el proyecto nacionalista sobre Bangladesh donde muchas veces se fundamenta el conflicto. Si AL aboga por un nacionalismo radicado en lo «bengalí» que deja lo «musulmán» como elemento importante de la «cultura» pero no traspasable al ámbito gubernamental, BNP propone un nacionalismo «bangladesí» definido por la religión que se separa de las influencias «hindúes» (y otras) que permean la región. En las alternancias en el gobierno, las alianzas de AL se dirigen a partidos de izquierda y su proyecto se da ligado a valores «pan-bengalíes», asociados con la tolerancia y la oposición a la religión. BNP suele tender a los partidos islámicos (Hasan, 2012), con legislaturas más conservadoras, sobre todo en torno en la legislación sobre la mujer y la educación. Su habitual aliado, y tercera fuerza política en Bangladesh sería *Bangladesh Jama'at-e-islami* (JI), de carácter conservador y ultrarreligioso y una importante influencia en la introducción del Islam como elemento significativo en el campo hegemónico institucional alrededor de la «bangladesidad» (Rozario, 2006). Entre ambas posiciones

se produce una importante dicotomización entre lo secular y lo no secular en la política «bangladesí» (Hasan, *Ibid.*), cuestión muy significada en muchos de los relatos de mis compañeros sobre el país.

Esta dicotomía aparece como una importante narrativa a la hora de producir ejes de sentido en torno a lo «bangladesí» y lo que se pone en juego al definirlo, algo ejemplificado en otorgar parte de la representación de la «comunidad» en Lavapiés a las sedes de AL y BNP en el barrio (también en el rechazo a lo «bangladesí» a partir del descreimiento de ambas posiciones que mantienen muchos de mis compañeros). Sin embargo, esta dicotomía puede ser puesta en cuestión por otras aproximaciones que resaltan *la gradualidad y contextualidad de las formas en que se plasman la «etnicidad» y la «musulmanidad» en lo «bangladesí»*. La mayoría «musulmana» de Bangladesh ha originado un cada vez mayor acercamiento de AL a lo «musulmán», a pesar de su vocación laica. AL se ha alineado en numerosas ocasiones con el Islam, adoptando «símbolos islámicos», como el hiyab o el peregrinaje a La Meca (Hasan, 2012). También es habitual que los partidarios y políticos de AL se manifiesten como «musulmanes». A la vez, la «musulmanidad» se produce en muchas ocasiones entrelazada a la «etnicidad» «bangladesí». Si bien hay en Bangladesh una cada vez más habitual corriente «wahabista y ortodoxa» fruto de dinámicas internacionales y homogeneizadoras que provienen fundamentalmente de Arabia Saudí y la acción de JI, encontramos otra más sincrética y ligada a lo «local» derivada de las articulaciones que en Bengala se producen durante los siglos pasados en el cruce de corrientes «hindúes» y «musulmanas», principalmente, pero también «budistas» y «jaimistas» (Van Schendel, 2009). En esta forma sincrética de «musulmanidad», Huque y Akhter (1987) subrayan la importancia de la corriente sufí y el misticismo en Bangladesh a través de la figura de los *pir*, maestros sufís, y la significativa influencia que estos tienen en mucha de la población.

Esta compleja interrelación, más que una dicotomía entre laicidad y «musulmanidad», es lo que he encontrado a menudo en mi trabajo de campo. Lo «bangladesí» en mi entorno está caracterizado por la convivencia de lo «étnico» y lo «religioso» y la diversidad en las posibilidades combinativas que adoptan ambos niveles identificativos. Encontramos entre los «bangladesíes» de Lavapiés diferentes grados de religiosidad, con personas que refieren la religión como lo más importante de sus vidas y otros que la viven de una manera más alejada o, incluso, únicamente como parte de su herencia «cultural». Algunos rezan varias veces al día, acuden diariamente a la mezquita o manifiestan guiarse por los preceptos del Corán en cuanto a su relación con los demás. Otros sólo pisan la mezquita en días significativos, observan a los muy religiosos con cierta distancia cínica (“cuidado con estos tan religiosos y puros que son los más malos de todos” me decía un día Ahmed) o suelen considerar que el Islam es algo que pertenece a la esfera personal y que ellos lo viven como algo cotidiano pero no demasiado importante. Así, los debates de amplia difusión sobre lo «bangladesí» y lo «musulmán» se concretan en mi entorno en políticas de lo colectivo que implican la alternancia de ambas identificaciones, que surgen contextualmente dependiendo de la situación. Las actividades de la mezquita suelen mostrar por ejemplo un mayor afloramiento de lo «musulmán» mientras que la comida tiene más que ver con la «bangladesidad» ligada a lo «étnico».

Esto no quiere decir que en muchas ocasiones no puedan presentarse ambas a la vez, o que las dos tengan la misma preeminencia. Ser «musulmán» muchas veces está asociado a la forma en que la «musulmanidad»

se ha desarrollado en Bangladesh (“nosotros somos como los turcos, más abiertos, no como los de Arabia Saudí”, dicen a veces mis conocidos «bangladesíes»). A la vez, muchos de mis compañeros suelen primar su adscripción «étnica» por encima de la religiosa cuando les he preguntado por esta cuestión. Esta preeminencia de la «etnicidad» no supone un desprecio a la «musulmanidad», sino un equilibrio dinámico entre los dos niveles identificativos donde la importancia de la adscripción étnico-nacionalista origina en mi entorno de investigación un desplazamiento más habitual a la «comunidad étnica» que a la «comunidad musulmana». Sin embargo, la «etnicidad» que he encontrado en mi entorno tiene que ver con la construcción de efectos frontera que tienden a equipararse con el estado bangladesí y no tanto con la región de Bengala. A mi modo de ver, las dinámicas en torno al nacionalismo «bangladesí» de las últimas décadas han condicionado una «etnicidad» donde lo «bangladesí» es visto como una especificidad de lo «bengalí» que, si bien está tramada de influencias que desbordan el estado nación, se significa como una «identidad» propia ligada al «nacionalismo bangladesí». Esta distinción la ha recogido Redclift (2011), que señala que dentro de Bangladesh sólo una minoría intercambia los términos «bangladesí» y «bengalí». Esto mismo es habitual en Lavapiés, por ejemplo cuando mis compañeros de Migrapiés se ríen de quien llama a su idioma «bengalí», diciendo que no, que su idioma es el bangla, que Bengala y Bangladesh no son la misma cosa. O en las conversaciones que ha tenido con algunos de ellos sobre los restaurantes «hindús» del barrio regidos por «bangladesíes». Si bien esto es observado como una estrategia comercial que, además, no es falsa dado que la comida «bangla» e «hindú» son parecidas porque son de la misma zona, muchas veces se plantea que realmente estos restaurantes deberían ser de comida «bangladesí».

4.2.- «Conflictividad» y violencia en Bangladesh.

Podríamos decir, en función de lo expuesto en el anterior apartado, que el conflicto es, como en cualquier categoría normativa, el motor que mueve lo «bangladesí» como atractor de lo colectivo. Sin embargo el conflicto en torno a lo «bangladesí» suele tomar aquí un carácter permeado por la violencia. Esta es una de las características que refieren muchos «bangladesíes» al hablar de la «conflictividad» de Bangladesh. Y la explican comentando que más allá de las diferentes ideas sobre Bangladesh de AL y BNP, lo que les mueve a ambos es el interés en el «poder» y en mantenerse en el gobierno, lo que en los últimos treinta años ha causado una enemistad profunda y difícilmente reversible, plasmada en la conversación entre Sheikh Hasina y Khaleda Zia, líderes de AL y BNP, que tuvo lugar en 2013 y que fue filtrada a la prensa (Firstpost, 2013). La conversación duró treinta y siete minutos y es significativa por ser la primera entre ellas en una década. Los primeros minutos son una serie de reproches para dirimir quién tendría que haber llamado antes. Luego la conversación se atasca en rencillas personales: las acusaciones sobre las muertes en la represión tras la Guerra de Independencia o que Khaleda Zia apagara las velas de su tarta de cumpleaños en el aniversario del asesinato de la familia de Hasina, cuando no hay registro de que este sea realmente el día de su nacimiento. También hay acusaciones cruzadas de estar detrás de los ataques a los partidarios de una y otra. Osman (2010) destaca que las dos principales fuentes de problemas institucionales de Bangladesh son los conflictos basados en intereses personales y los que residen en el deseo de conseguir y mantener el poder político. En estas dinámicas se asienta una gran crisis de gobernanza que genera falta de transparencia, participación y eficacia. Ahmed, en Lavapiés, mantiene una idea similar:

Como yo entiendo, tío... es que si tú eres... tú fuiste gobierno anterior. Tú quieres hacer esta silla, y cuando tú te has ido, ¿no? y venido yo como gobierno, está la mitad. Tú no has completo esto. Entonces yo tengo que completar este, ¿sí o no? Como gobierno. Entonces qué pasa, ¿sabes? Cuando vengo, esto que hecho Juan, tíralo a la basura. Yo voy a hacer uno nuevo, sabes. Entonces tú también dejas mitad, porque cinco años no es mucho para hacer algo, ¿no? Así pasa, que Bangladesh no avanza, tío. Una cosa cinco veces, seis, siete veces el gobierno gasta dinero de silla nueva (Entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 13/02/2017).



Ilustración 11 - Manifestación en el Campus Universitario de Jessore (2018). La conflictividad política. Fuente: el autor.

No es sólo en la incapacidad de ponerse de acuerdo para trabajar por Bangladesh donde se observa el problema. También en el clima que origina la pelea institucional, vista muchas veces como una serie de trabas a la convivencia a partir de los intereses partidistas. Un ejemplo lo tenemos en los *hartales*, huelgas convocadas por uno u otro partido que suelen terminar con muertos por enfrentamientos entre partidarios de ambos bandos y contra la policía (y de viandantes que se ven en medio del fuego cruzado) (Coronel, Ramírez, & landoli, 2012). Durante la última década del siglo XX. Los *hartales* originaron una pérdida anual de un 4,5% del Producto Interior Bruto (PIB) del país, concentrada sobre todo en el transporte y el comercio al por menor, desanimando las inversiones financieras y creando desánimo y desconfianza a las instituciones políticas (Rashid, 2012).

Realmente políticos malo. Pero, tanto malo... tanto malo es Awami League. Y luego lo demás que hay. Ellos también malos. Político es malo, pero tanto malo no... Cuando llega Awami League le cambió todo. La gente mata, lo hace, sabes, uff, lo hace que sea malo. Por eso en ese momento la situación no está bueno en nuestro país. Lo siguiente, si me preguntas los gente de mi país... bueno hay entre todo: bueno y malo, como sabes. Por ejemplo, si tú no tienes dinero tú vas a trabajar. Si tienes trabajo, lo comes, si no tienes dinero, no tienes trabajo, no comes. Realmente, automáticamente te vuelves malo. Viene a robar, sabes, robar. Bueno, robar y pegar, discutir, pelear, por ejemplo. Hay muchas personas así. La gente buena trabaja, gana dinero... lo hace ¿sabes? Vive bien, come bien, así. Entonces, eso es la forma de todo el mundo, ¿no? No es nuestro país sólo (entrevista con Nahir, «bangladesí» participante en Migrapiés, 28 años, del diario de campo del autor – 16/10/2017).

El discurso de Nahir nos lleva a otro de los factores que, en relación con la inestabilidad institucional, configuran la narrativa de la «conflictividad»: la «pobreza». Esta, para Nahir y otros «bangladesíes», hace que haya más gente que ante su situación opte por delinquir. También ocasiona peores condiciones de vida para la mayoría. Bangladesh es una de las economías más «pobres» del planeta, dependiente de las ayudas a la cooperación internacional. Esta situación ha comenzado a cambiar a partir del paso de una economía de exportación de materias primas a una centrada en el área textil y el segmento de prendas baratas (Carrillo Durán, Castillo Díaz, Alfonso García, & Sanabria Lagar, 2014). Pero el crecimiento económico no impide que en 2013 Bangladesh no continuara siendo un país muy «pobre»⁹¹, con un 41,3% de habitantes viviendo por debajo de los 1,25 dólares por día, cerca de la mitad de la población sin acceso a electricidad, problemas de abastecimiento energético, urbanización caótica, altos niveles de corrupción, importantes crisis políticas y gran vulnerabilidad a los desastres naturales (Al-Samarrai, 2007).

Un ejemplo de la relación entre «pobreza» del país y falta de servicios públicos lo encontramos en el estado de la red de transportes. Las narrativas de los «bangladesíes» de mi entorno están llenas de descripciones de atascos y otras dificultades a la movilidad. Ali bromeaba diciendo que en Bangladesh sólo se puede tener un trabajo, porque con lo que se tarda en llegar a este, no hay tiempo para ir a otro. Y Kamal, mientras paseábamos por Jessore, nos señalaba las aceras y calzadas llenas de socavones, basura y charcos diciendo con ironía que en España se podía comer en las aceras. Los atascos, el mal estado de las carreteras, su peligrosidad y la escasez de transporte público y regulación del tráfico fueron una constante durante mi estancia en Bangladesh, una situación lastrada por falta de políticas de educación vial y control en las vías públicas, la gran cantidad de vehículos lentos en la carretera (*rickshaw*, carros, motocarros) y la falta de mantenimiento ante un clima⁹² que deteriora rápidamente el asfalto (Mahmood, M., Bashar, & Akhter, 2009). A esto hay que añadir el aumento de vehículos y demandas de transporte experimentadas en el país en las últimas décadas, lo que ha ocasionado un incremento exponencial de los accidentes y las víctimas mortales (Alam, Mohammad Shah, Mahmud, & Hoque, 2011; Anowar, Yasmin, & Tay, 2014; Barua & Tay, 2010). Además, la falta de una adecuada red de transporte para el comercio se traduce en restricciones al crecimiento económico de las zonas rurales (Khandker, Bakht, & Koolwal, 2009).

⁹¹ Dhaka era considerada en 2013 la segunda ciudad más dura en condiciones de vida después de Damasco. Sólo Camboya y Sri Lanka en la región tendrían mayores tasas de desigualdad. El aumento del empleo y la migración ha contribuido a frenar este desequilibrio, pero en el ámbito rural sigue habiendo altos índices de pobreza, con un 32,5% en condiciones de pobreza y un 21,1% en extrema pobreza a pesar de la subida de rentas originada por el crecimiento de los salarios en agricultura. El desarrollo es mayor en el este del país, en torno a Dhaka y Chittagong (Ministerio de Asuntos Exteriores, 2013).

⁹² Precisamente la cuestión ambiental la subrayan Stojanov, Boas *et al.* (2017) para explicar parte de la migración de Bangladesh hacia la India. Estos autores indican que Bangladesh es uno de los primeros países del mundo en migraciones inducidas por el clima. Gran parte de Bangladesh se asienta sobre el delta del Ganges y los movimientos de su cauce cubren anualmente las tierras de cultivo cercanas al río, originando constantes movimientos de población buscando nuevas tierras que habitar y cultivar, incidiendo también en los movimientos campo-ciudad (Barbero, 2018). Pero esto sería sólo uno de los movimientos poblacionales ocasionados por el clima. Muchos de los migrantes de Lavapiés con los que he hablado también refieren factores climáticos en su decisión migratoria. En este caso, las causas principales que se enumeran tienen que ver con cómo los movimientos de las cuencas fluviales y la cantidad de agua del subsuelo dificultan la construcción de infraestructuras estables en un país con escasos medios económicos. Esto influye en la economía estatal, acentuada por la estación de los monzones, de mayo a octubre, con intensas lluvias y frecuentes inundaciones que dejan aisladas grandes partes del Bangladesh rural, dificultando la movilidad y el trabajo en todo el país (Budi Hycka, 2015; Stojanov et al., 2017).



Ilustración 12 - Atasco en la periferia de Dhaka y calle principal de Motlob, provincia de Chadpur (2018). Infraestructuras en Bangladesh. Fuente: el autor

Otro aspecto que liga el ámbito institucional con las narrativas de la «conflictividad» es el de la corrupción administrativa. Bangladesh ocupaba en 2007 el último lugar en los índices de corrupción mundiales, habiendo pasado en 2018 al puesto 143 sobre 180 (datos de Transparency International). McDevitt (2015) indica que la corrupción es endémica en Bangladesh en todos los niveles sociales. Cuestiones como la falta de recursos, los escasos salarios, la falta de control y el clientelismo inciden en los altos niveles en este sentido en la Administración pública. A esto se añade la falta de claridad en el reclutamiento y promoción de funcionarios públicos, el coste y opacidad de la obtención de licencias y permisos y una poco desarrollada Administración digital que potencia los trámites cara a cara. Para McDevitt una causa principal de esto es que el sistema de partidos carece de transparencia en cuanto a la financiación y facilita que los fondos de estos se recauden a cambio de favores o a través de la extorsión, abusando los cargos públicos de su posición para conseguir a sus partidarios trabajos, licencias y contratos a cambio de dinero. Además, los sueldos bajos de los empleados públicos desanimarían a las personas más preparadas y/o fomentarían la demanda de sobresueldos a los usuarios para aumentar los ingresos (Jahan, F., 2006). A esto se le añade la complejidad del sistema burocrático (Zafarullah & Huque, 2006), la presión demográfica y la falta de recursos económicos de la Administración bangladesí (Vaughn, 2010).

Es comúnmente manifestado por los «bangladesíes» con los que he hablado que navegar en el entramado administrativo en Bangladesh depende mucho del dinero que se tiene. La policía “protege mucho más si tienes dinero” o “te persigue mucho menos si puedes pagarla”. Esta era la opinión de Rifat, ejemplificando su argumento diciendo que su primo iba una noche muy borracho y se había saltado un control. La persecución posterior acabó cuando su primo, incapaz de controlar el coche, se había salido de la carretera. Los policías le pidieron dinero. El primo pagó y luego pudo seguir conduciendo sin ser denunciado. Ali manifestaba que el problema con la policía que originó su migración tenía que ver con que aparentaba tener más dinero que el que realmente tenía. El rechazo general a la policía entre mis compañeros también se ejemplifica en la tendencia a resolver los problemas en privado. No sólo los juzgados funcionan mal, sino que la policía no te va a ayudar. A lo mejor, incluso te vas a meter en un lío y te toca pagarles. A esto se añade la frecuencia en la necesidad de pagar sobornos en muchos de sus trámites administrativos: para

negocios, obtener certificados o cobrar la seguridad social. También a la hora de conseguir un visado para migrar. Trabajar en una empresa, o conocer a quien dentro del entramado administrativo facilite el proceso, puede suponer un menor desembolso y disponer de mayores ahorros para migrar. Quien no tiene esta suerte debe navegar en la burocracia y contactar con personas estratégicamente situadas que aprueben un visado de negocios, turista o estudios, previo pago de cantidades de dinero al contado o que originen una deuda a devolver una vez en Europa.

También el sistema de salud adolecería de estos problemas, con un alto porcentaje de pacientes víctimas de irregularidades tales como la solicitud de pagos para atenciones más rápidas, un mejor servicio o el uso de ambulancias (McDevitt, 2015). Dentro del sector de la sanidad, McDevitt enumera problemáticas como el tráfico de influencias en el reclutamiento, entrenamiento o promoción de personal, incluidos sobornos, falsificación de documentación, corrupción en la contratación de comida y equipamiento médico, incumplimiento de los horarios y frecuentes acuerdos con centros privados para enviar allí a los pacientes. Los más afectados por estas carencias serían quienes viven en las zonas rurales, muchas veces con poco acceso a los servicios de salud, y la población más pobre, que no puede afrontar los gastos de los tratamientos. Aunque se han tomado medidas para limitar la corrupción, esto ha llevado en un marco legal anticorrupción muy sólido que no se implementa en la práctica (Jahan, R., 2003; McDevitt, 2015). Esto da pie a un sistema sanitario con poca capacidad de atención, sustituido muchas veces por trabajadores no cualificados (farmacéuticos, “médicos de pueblo”, vendedores de drogas, sanadores tradicionales...) y donde quienes trabajan en la sanidad pública acostumbran a tener sus propios pacientes, estableciendo acuerdos y tarifas directamente con ellos. Muchas veces la atención pública no cumple el requisito legal de que las medicinas estén incluidas, encareciéndose la atención por la necesidad de compra de estas (Faiz Rashid, Akram, & Standing, 2006)⁹³. Cuando habla de Bangladesh, Ahmed comparte una de las afirmaciones más comunes entre los «bangladesíes» de Lavapiés sobre la situación de la sanidad:

Encima, encima, los médicos, los cabrones, ¿no? Te mandan... si tú te das con algún problema, te mandan análisis. Análisis, análisis... que tú no necesitas... pero ellos te mandan porque si mandan un análisis, por ejemplo, una radiografía, te mandan... oye tú te vas a esta clínica para hacer radiografía. Ellos apuntan, oye, médico Juan mandado Ahmed para radiografía, entonces tú vas a llevar comisión de esta clínica. Es un negocio, es un sindicato, tío, que no puede romper. La gente está pagando, pagando. Está cansando tío. Cualquier problema. Tú tiene un gripe, análisis, cáncer, análisis, constipado, análisis (ríe) (Entrevista a Ahmed, «bangladesí» de Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 13/02/2017).

4.2.1.- Violencias en el origen.

De lo que estoy describiendo aquí se puede deducir que parte de la decisión migratoria de los «bangladesíes-lavapiésinos» tienen relación con *la violencia*. La cantidad de elementos y procesos que engloba este concepto (Tyner & Inwood, 2014) ha dado pie a diferentes tentativas de clasificación más o

⁹³ Islam y Biswas (2014) consideran que uno de los principales culpables de esta situación es el gobierno central «bangladesí». El sistema de salud pública, como la mayoría de servicios públicos en el país, está fuertemente centralizado. Estos autores destacan la poca inversión gubernamental en este sector: un 3% del PIB en 2010 que cubre el 34% de los gastos totales, recayendo el otro 66% en los pagos de los pacientes. Esto dejaría 536 hospitales públicos en Bangladesh en 2014, con 37.387 camas para una población de aproximadamente 160 millones de personas.

menos universales que pasan por hablar de violencia simbólica (Bourdieu & Passeron, 2001; Bourdieu, 2006), violencia cotidiana (Scheper-Hughes, 1997), violencia estatal (James, 1996; Nafziger & Auvinen, 2002), violencia normativa (Mattio, 2014) o violencia de género (Merry, 2009; Shepherd, 2007). También se producen intentos de relacionar estas tipologías (Auyero, Burbano de Lara, & Berti, 2014; Bourgois, 2001). En un extenso recorrido sobre las diferentes definiciones de violencia usadas en las ciencias sociales, Blair (2009) indica que la polisemia con la que ha sido usado el término lo convierte en una especie de saco roto. Sirve para muchas cosas y, por ello, con su uso corremos el riesgo de perder precisión. Sin embargo, ejemplificándolo en su trabajo en Colombia, Blair indica que las clasificaciones adaptadas a lo observado en lo empírico pueden ayudar a visibilizar y explicar procesos de violencia concretas. Compartiendo las sensaciones de Blair, no presento aquí una descripción que pretenda servir para cualquier estudio sobre la violencia, sino una construida *ad hoc* a partir de mi trabajo de campo. Una que deriva de la vocación intersubjetiva de la etnografía: la interrelación entre aquello que he observado e interpretado en diálogo con las percepciones y narrativas encontradas en los agentes (Balbi & Boivin, 2008).

Desde esta perspectiva, mi aproximación a la violencia ofrece: 1) una operacionalización encaminada a hacerla confluir con el resto de mis categorías analíticas (el campo socio-espacial, lo normativo, lo colectivo...) y 2) una tipología que sirve de herramienta para describir la forma en que esta operacionalización se plasma en mi entorno de investigación. Respecto a la primera cuestión, esta se basa en *la posibilidad de desplegar las diferentes formas en que las relaciones de poder dentro del campo socio-espacial analizado producen experiencias percibidas como de control o dominación por los agentes* (ser retenido o agredido, hacer cosas que no se quieren, sentirse clasificado de manera peyorativa, experimentar miedo o vulnerabilidad ante las acciones recibidas...). La introducción de estas dinámicas en mi campo socio-espacial deriva su observación a lo relacional y su especificidad socio-espacial (Tyner & Inwood, 2014). Más que abordar clasificaciones de tipo macro y micro, lo que me interesa es la geografía de las violencias: cómo estas se desarrollan en las cadenas asociativas observadas, conectando en lo cotidiano los condicionantes estructurales que se despliegan en estas con las diferentes posiciones de sujeto que operan en mi entorno. Desde esta forma de encarar la violencia puedo describir la segunda cuestión: *una tipología de las violencias que actúan sobre los «bangladesíes» de mi entorno de investigación*. El primer tipo de violencia sería la violencia administrativa, enmarcada en el trato con la Administración pública y en la que se englobarían aspectos como la corrupción en Bangladesh y la necesidad de pagar bajo mano para conseguir un visado para viajar a Europa. La segunda es la violencia normativa, ejercida contra los procesos de subjetivación y las formas de identificarse y ser identificado por los demás. Para este último tipo reformulo el concepto de Taylor (1993) de reconocimiento negativo para señalar la creación de efectos frontera en los que no sólo se van a excluir determinadas posibilidades de lo colectivo a favor de otras (vecinos que habitan un lugar frente a la separación nacionales-extranjeros, por ejemplo) sino en los que se va a arrojar una imagen negativa de una de las partes. Imagen que este «otro» percibe y suma a sus propios procesos de autoidentificación. La tercera sería la física, la que se basa en la agresión contra el cuerpo, por ejemplo las detenciones en las redadas racistas o las amenazas de muerte o de ser represaliados por la actividad política en Bangladesh.

Las situaciones narradas hasta ahora nos dirigen hacia las dos primeras: la administrativa y la normativa. La primera se observa en muchas de las quejas de los «bangladesíes» en la relación con el estado y su corrupción. También en las dificultades para ser atendidos en el sistema sanitario o de tener acceso a otros servicios públicos en Bangladesh. En ella se enreda la violencia normativa. Porque una de las consecuencias de esta relación es la aparición de procesos de liminalidad (estar con un pie dentro y uno fuera) respecto a lo «bangladesí», algo plasmado en las narrativas contradictorias que señalaba más arriba. Bangladesh tiene cosas buenas, pero también una «conflictividad» permeada de corrupción, de crispación institucional y de intereses egoístas que no sólo anima a dejar el país, sino a rechazar parte de esta categoría una vez establecido en Lavapiés. Esta violencia no abandona a quien migra una vez se ha marchado. Sigue estando presente en lo «bangladesí» que hay en Lavapiés (en el funcionamiento de los partidos políticos en el barrio, o en los empresarios que «explotan» a sus trabajadores, por ejemplo). Pero también permanece en Bangladesh a través de los contactos con los familiares o amigos y el seguimiento de las noticias del país. También cuando uno vuelve de visita. Mohin comentaba al respecto:

Encima la policía son... puf. Si tú, nativo de Bangladesh, viviendo en Bangladesh. Si te cogen con alguna cosa ilegal, dame 50 € y vete. Pero cuando cogen una persona como yo, con una cosa ilegal... Encima de Europa. No eres de Arabia Saudí, ni de Malasia. Entonces piensan este tiene que irse a España, y te piden dame 200 o 500 €. Si no, tú estás aquí preso y a tomar por culo [no puedes volver]. Policía sin principios... ellos no tienen nada, nada. Ni emoción, nada, tío. Policía más brutal, más cruel allí... Yo me siento un extranjero allí... (entrevista a Mohin, «bangladesí» de Migrapiés, en la treintena, de mi diario de campo).

Observados desde Lavapiés, estos procesos adquieren su cualidad de transnacionales a la vez que muestran que mi clasificación en torno a la violencia es más una estrategia explicativa para abarcar la multidimensionalidad de la violencia presente en mi campo que una realidad firmemente asentada en la práctica. En las diferentes situaciones vividas se combinan muchas veces las tres violencias de manera difícilmente separable. Además inciden en la violencia en relación con el estado y muestran como este, por sus posibilidades a la hora de controlar y castigar las subjetividades (Foucault, 2008) es un importante agente a la hora de producir violencia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta acción del estado se produce dentro de una importante complejidad⁹⁴. En primer lugar, porque igual que veíamos en Lavapiés que la acción del estado engloba muchos aspectos, a menudo contradictorios, algo similar sucede en las situaciones de los «bangladesíes» con la Administración de Bangladesh. El dinero que se tiene es un ejemplo. Al igual que los contactos o la suerte de tratar con un funcionario «corrupto» u otro que no. También vivir en Dhaka, donde hay más control institucional pero a la vez más posibilidades de salvar los problemas administrativos en comparación a los pueblos, que suelen referirse como mucho más independientes de la Administración pero también más abandonados (“si quieres hace cualquier cosa tienes que ir a la capital”, me comentaba Ali). Con todo ello estoy planteando la importancia de la localización socio-espacial a la hora de tratar con el estado y que esta no es unidireccional (del estado al «ciudadano»), sino multidireccional, mediada por las posiciones de sujeto que se ponen en contacto con

⁹⁴ Balbi y Boivin (2008) han subrayado que una posibilidad de la etnografía es precisamente la de diluir abstracciones demasiado generales sobre la acción estatal y la tendencia a homogeneizar este, abordando, al contrario, la multiplicidad de sentidos y circunstancias que demarcan el contacto con los agentes estatales.

los agentes que representan al estado y sus propias localizaciones. Una segunda cuestión tiene que ver con que la violencia no tiene que provenir únicamente del estado (Balibar, 2008). Aunque hay cierta relación entre la situación del país y la «inseguridad» (por lo menos en los discursos de mis compañeros «bangladesíes»), el miedo a los robos ilustra que no toda la violencia que perciben los «bangladesíes» en su país deriva del estado.



Ilustración 13 - Rapid Action Battalion. Cuerpos de Seguridad en Bangladesh (2015). Fuente: Hamran Hosain

Sin embargo, este suele ser un importante actor en las narraciones de los «bangladesíes» sobre el miedo a sufrir *violencia física* en Bangladesh. Ara (2015) indica que el 99% de la población «bangladesí» pertenece a la clase menos favorecida de la sociedad y por ello es proclive a sufrir violencia de las agencias estatales. Las agencias policiales y el ejército son frecuentemente acusados de abuso de poder y violación de los derechos de los detenidos, incluida la tortura o la extorsión. El trabajo del *Rapid Action Battalion* (RAB)⁹⁵ es caracterizado por las frecuentes muertes en “fuego cruzado” y “defensa propia”, usando estas credenciales como una manera de intimidar y asustar a la gente⁹⁶. A esto se añade la situación constante de colapso institucional que facilita el uso frecuente del chantaje por miembros de la policía y otras agencias estatales para el beneficio propio y los servicios ilegales para políticos en el poder o personas con dinero. La detención arbitraria es habitual y puede acompañarse en algunos casos de torturas e incluso

⁹⁵ El RAB es un cuerpo de élite antiterrorista formado por miembros de la policía y el ejército bangladesí, que cuenta con cierta libertad en su acción y que ha sido muy cuestionado por la violencia de sus intervenciones (ver, por ejemplo, Alffram, Ganguly, & Thapa, 2011).

⁹⁶ Ara estima la participación del RAB en unas 1.100 muertes desde su creación. La policía ha adoptado también los métodos extrajudiciales del RAB, viéndose involucrada en cientos de muertes en los años recientes. Los muertos en los “fuegos cruzados” con el RAB aparecen a menudo con marcas de tortura, como golpes, agujeros o marcas de taladros (Ara, 2015; Kamruzzaman, Khan, & Das, 2016; Mehtab & Rahman, 2014). Ara (*Ibid.*) recoge el informe de la ONG Odhikar, que acusa al gobierno de AL de haber ejecutado extraoficialmente a 29 personas desde que ganara las elecciones en 2009, justificadas como situaciones de “fuego cruzado”. En 2010 se conoce de 67 personas torturadas por las agencias estatales, de las cuales 22 murieron durante la tortura. A la dificultad para denunciar la tortura se añade la falta de un programa de protección de testigos y la situación constante de colapso de las instituciones relacionadas con el mantenimiento de la ley. Ante esta situación, la policía y otras agencias como el RAB tienen facilidades para que entre sus miembros se incremente la corrupción.

asesinatos. La tortura sería vista dentro de las agencias policiales como una forma válida de investigación que salvaría las escasas herramientas de investigación disponibles, pero también serviría para la extorsión a los detenidos (Das, S. K., Khan, & Kamruzzaman, 2016). Las víctimas muchas veces rehúsan denunciar por miedo a persecuciones posteriores, además de los gastos del proceso judicial. La tortura y las violaciones de los derechos humanos se extienden a los periodos pre-electorales, donde la policía se suele emplear con excesiva dureza durante los *hartales* convocados por AL o BNP, que “han utilizado grupos armados y milicias en violación de la ley para consolidar el poder y mantener el control” (Ara, 2015: 113).

Claro está que no todos los «bangladesíes» refieren experiencias tan extremas en sus propias vivencias. Quienes “se meten en política” tienen más riesgo de acercarse a situaciones de violencia relacionadas con el conflicto institucional. Es el caso de Rifat, que migró al ver amenazada su vida cuando cambió el gobierno de su región y hubo varias represalias contra partidarios del bando perdedor. Su posicionamiento significativo y ampliamente conocido le hacía temer por su integridad. Otras veces es la casualidad, el estar en el sitio incorrecto en un mal momento el que puede introducirte en estos problemas. Alal, que no quería saber nada de política ya en su país, cuenta que fue confundido al volver de un viaje con quienes acababan de matar al miembro de un partido político. La situación se aclaró con la policía, pero el miedo a ser represaliado por los compañeros del fallecido le hizo abandonar Bangladesh:

Mi padre dice no puedes quedar en Bangladesh. Hay que ir a otro país, porque esta persona era de política. Por eso sí... yo he estado en Bangladesh hasta ahora, creo que ellos me matan (entrevista con Alal, «bangladesí» participante en Migrapiés, 27 años, del diario de campo del autor – 05/05/2016).

En otras ocasiones, la relación es menos directa. No deriva de una experiencia concreta, sino más bien un temor frecuentemente presente. Por ejemplo acabar en medio de un *harta*⁹⁷, un fuego cruzado o alguna tangana entre miembros de un partido político. Nawrin, sobrina de Ali nos contaba que su familia había dejado de ir al Festival de las Flores, una importante festividad en Dhaka, porque la última vez, unas horas después de que se marcharan estalló una bomba en el lugar. Ali, a diferencia de otros de mis compañeros que solían manifestar cierto miedo en su cotidianidad en Bangladesh, decía que si no te metías en asuntos políticos no tenías por qué tener problemas. Mientras nos acompañaba en nuestra estancia en el país, rehuía cualquiera de las manifestaciones que nos encontrábamos con rapidez, insistiendo en que nos fuéramos porque “no era seguro”. A pesar de ello, una tarde en Dhaka nos vimos envueltos en uno de estos conflictos cuando varias motos y coches cerraron el paso a otros vehículos y empezaron los gritos y las agresiones. Junto al resto de peatones tuvimos que correr entre los coches ante el miedo de vernos en medio de la lucha o de que pasara algo peor. Ni siquiera era una pelea entre miembros de AL y BNP, sino que la bronca se debía a facciones enfrentadas del BNP que se peleaban tras una manifestación de este partido en rechazo a AL. Ali decía “es que en mi país las cosas se resuelven así”.

He de decir que me costó entender los mensajes contradictorios que me daba Ali. Algunos compañeros de Migrapiés me habían aconsejado que no fuera al país porque “era peligroso”. Esto, acompañado de los

⁹⁷ Dada la peligrosidad de estos, se avisan en los medios de comunicación con varios días de antelación para que la gente evite las zonas donde se van a producir.

relatos que ya había recogido sobre esta «peligrosidad»⁹⁸ estuvo a punto de hacerme desistir de mi viaje. Sin embargo Ali y otros compañeros decían que esto era exagerado, que Bangladesh era bastante seguro. Sin embargo, una vez en el país, veía a quienes nos acompañaban bastante preocupados por nuestra seguridad (por ejemplo haciéndonos salir de estampida en las manifestaciones). A la vez Ali, mientras paseábamos por Dhaka y viendo que, efectivamente no sentíamos ningún tipo de inseguridad, se reía de vez en cuando de los temores que le había expresado diciéndome: “¿has visto que peligroso es?”. Más allá de la masificación y de lo que podían llegar a llamar la atención dos «occidentales» en un entorno que no se caracteriza por una presencia significativa de estos, tenía que darle la razón. Andar por Dhaka era como andar por cualquier otra ciudad. “¿Entonces porque tanta precaución?”, le preguntaba. Las conversaciones con Ali y otros compañeros me hicieron finalmente comprender que si bien Dhaka no es una “zona de guerra”, la afluencia relativamente frecuente de conflictos relacionados con la política institucional que puede llegar a haber allí, sumados a la regularidad de las muertes en ellos, hacen que aparezca en muchos de ellos una «precaución» originada por el miedo a meterse en una situación peligrosa si no se va con cuidado. Los mensajes contradictorios de Ali y otros compañeros obedecían a que para ellos Bangladesh no es especialmente peligroso. Pero hay más probabilidades de verte en problemas que en España y estos, en un porcentaje bajo pero lo suficientemente significativo para permear las «precauciones» de muchos de mis compañeros, pueden llegar a ser mucho más violentos que los que suceden en Madrid.



Ilustración 14 - Hartal en Dhaka. «Peligrosidad» en Bangladesh (2015). Fuente: Ibrahim Ibrahim/Demotix

⁹⁸ Por ejemplo, la embajada de España avisaba a los posibles viajeros a Bangladesh que se evitaran los *hartales* por la peligrosidad de estos y la violencia indiscriminada por parte de la policía o manifestantes.

Las precauciones de Ali, y de otros que nos acompañaron en nuestro viaje, no tenían que ver únicamente con el conflicto político. También aparecía el miedo a robos y asaltos. "Si alguien llama a la puerta y no decimos que somos nosotros no contestéis", nos dijo Ali antes de dejarnos a solas para pasar la primera noche en la habitación que nos prestaron en su casa de Demra. Nahir nos decía que si llevábamos alcohol lo escondiéramos bien porque si alguien se enteraba podían entrar por la noche para quitárnoslo y nos podían pegar o matar. Ali opinaba que Nahir era joven y de pueblo y por tanto, algo exagerado. Sin embargo sus precauciones para que no abriéramos la puerta o no nos quedáramos solos en la calle por la noche obedecían a una lógica en torno a la «inseguridad» similar a la que tenía que ver con el conflicto político. No es que todas las noches se produzcan robos masivos en Demra o en Rupasdi, pero sí que estos son lo suficientemente habituales y violentos en las experiencias de los «bangladesíes» de mi entorno para que conformen para ellos parte del paisaje del miedo que dibujan sobre Bangladesh. Y este está condicionado por la indefensión ante la corrupción y la poca efectividad de la policía. En nuestro viaje, esto se tradujo en la precaución de avisar a la familia que nos iba a alojar por la noche y asegurarnos de que contábamos con su «protección». Esto originó ciertas tensiones entre Ali y Nahir durante la planificación del viaje. Nahir quería que nos alojáramos en su casa, pero la ausencia de sus hermanos hacía que Ali, que además no conocía a nadie en Rupasdi, sintiera que no era seguro. Al final tuvimos que adoptar la decisión salomónica de pasar el día en Rupasdi y volver a Demra a dormir. Ante la falta de protección gubernamental, las redes de apoyo de amigos y parientes son las que garantizan cierta seguridad. Podemos *ver aquí del significado que le doy a la posición socio-espacial*: esta entrelaza la ubicación física con la relacionalidad dentro del campo socio-espacial analizado. Por un lado el lugar donde uno está puede ofrecer un mayor o menor miedo a sufrir violencia. Lo cotidiano aporta seguridad por las relaciones que uno mantiene mientras que el viaje, el estar "fuera de casa" hace que aumenten las «precauciones». Sin embargo, esto también tiene que ver con el estatus social. El conocer a gente con influencia permite ampliar la movilidad al contar con alguien que puede ayudar en la protección.

4.2.2.- El «esfuerzo» de vivir en Bangladesh.

Hasta aquí hemos examinado los principales componentes de aquello que, en mi entorno, origina una importante normatividad sobre lo «bangladesí» y el deseo de migrar: la «conflictividad» de Bangladesh. En esta normatividad encontramos elementos como la «pobreza» del país, la lucha partidista, la inoperancia gubernamental, la falta de infraestructuras y servicios, la corrupción o la violencia cotidiana. Todo esto se encuentra frecuentemente en las narrativas sobre el Bangladesh «conflictivo» y destartalado que los migrantes quieren dejar atrás. *Aquí aparece la idea de migrar para «mejorar»*. Y en ella podemos ver que la decisión migratoria no está únicamente ligada a lo económico, sino *a la búsqueda de «tranquilidad», conseguir una estabilidad que no se encuentra en Bangladesh*. Esta relación economía-inestabilidad no se refiere, por tanto, a una necesidad económica extrema, como muchas veces parece dibujarse desde «occidente» a las migraciones desde países «pobres», sino a una relación más compleja entre la situación político-económica en orígenes-destino y los proyectos vitales de los migrantes.

Como ya adelantaba en el anterior capítulo, la mayoría de los «bangladesíes» que he encontrado en Lavapiés no se caracteriza por necesidades económicas acuciantes en el origen. Podrían considerarse como

«clase media». No son ricas, pero pueden “ir tirando”. Las familias de los migrantes suelen tener tierras, una casa decente en propiedad, los hijos van a la universidad, a veces a colegios privados. Sin embargo, la «pobreza» en el país, en su caso, se relaciona con el «esfuerzo» de vivir allí en cuanto a cuestiones como el ámbito laboral, la masificación, la relación con la Administración o las infraestructuras. Si en Bangladesh uno podía vivir con tranquilidad económica y cierta comodidad, la «intranquilidad» de la vida allí se concreta diferencialmente en torno a cuestiones como el miedo a la policía, el emplear toda una mañana para recorrer veinte kilómetros si se tiene que ir a Dhaka a comprar algo⁹⁹, el perderse un examen importante por el tráfico, el ir al aeropuerto un día antes para asegurarse de no perder el vuelo, el tener miedo de quedarse a dormir en un lugar que no se conoce o pedir protección de familiares y amigos con influencia si se va a visitar un sitio extraño, el miedo a robos, el sentirse desprotegido ante una enfermedad o casi arruinarse pagando a los médicos, el no frecuentar sitios donde hay manifestaciones por miedo a morir de un disparo o una bomba incendiaria, el trabajar muchas horas al día sin casi festivos o tener que pagar algún soborno para conseguir un trámite administrativo o subir a un ferry¹⁰⁰. *Estas cuestiones se enlazarán con las diferentes situaciones económicas de cada uno para producir variadas combinaciones entre lo económico y la «tranquilidad» a la hora de configurar el proyecto migratorio* de una clase media que se ve atrapada entre las expectativas que su situación en Bangladesh le origina (estudios, preparación, deseos familiares...) y la realidad de su situación económica y social.

Podríamos decir entonces que si bien las narrativas sobre el Bangladesh «conflictivo» son una importante constante en mi entorno, *esta imagen no es uniforme en los discursos encontrados ni tampoco lo es en cuanto a cómo actúa de justificación para la migración*. Un ejemplo de esta cuestión es el de Nahir. Con tierras en Bangladesh y sin demasiados problemas allí, tiene muy claro que ha venido a España a progresar económicamente “abriendo negocios”. No sabe si volverá a Bangladesh en un futuro o se quedará en España, pero para él, lo peor de Bangladesh es la «inseguridad». La posibilidad de que te roben si saben que tienes dinero. O que te secuestren para pedir rescate. Y que en el robo o en el secuestro acaben asesinandote. Hossain vivía mucho más justo en Bangladesh. Su familia era “un poco pobre”, por lo que la migración a Europa obedece para él a una estrategia cercana a la subsistencia en la que ha invertido la mayor parte de sus recursos económicos. Ahmed tampoco tenía problemas políticos y económicos significativos en Bangladesh. Pero sí me ha referido muchas veces la «incomodidad» que le suponía vivir allí y que le hubiera sido difícil «progresar» en lo económico y lo «vital» de haberse quedado. En realidad migró para estudiar un master. Una vez en Europa se encontró con que los gastos de su estancia en Europa eran mayores de los que podía afrontar. Sin embargo, la inversión familiar para su viaje era tal que decidió quedarse en Europa para no volver con “las manos vacías” tras el esfuerzo familiar. A fin de cuentas, la idea era «mejorar» en lo laboral en Europa, por lo que si no lo pudo hacer estudiando, su idea era lograrlo consiguiendo aquí la estabilidad que Bangladesh no le iba a dar.

⁹⁹ Esto si se vive en la periferia de la ciudad, desde otros lugares la excursión puede ser de uno o varios días.

¹⁰⁰ Todas estas cosas son situaciones que viví en mi estancia en Bangladesh. Como vengo diciendo a lo largo de este texto, esta descripción no se referiría a la totalidad de «bangladesíes», sino a la población que forma mi campo relacional, generalmente enmarcada en la clase media.

La «mejora» vital es lo que motivó a migrar a Kamal, cuya familia tiene varias tiendas, terrenos y pisos para alquilar, pero que tras varios intentos de migración en Asia, se decidió a venir a Europa a “buscar su lugar”. Hossain es mucho más crítico con la problemática política que Kamal. Piensa que este es el principal problema de Bangladesh. Migró de Bangladesh por problemas políticos que le obligaron a salir hace años de Bangladesh y me decía lo siguiente de un viaje de vuelta a Bangladesh a ver a la familia:

Sí, eso también pensando van a detener, porque yo antes de salir de España, yo tengo familia ahí. Estoy hablando y contando que [...]: oye, a mí me atacaron, me quieren detener. Dicen: oye no te preocupes. Venga, ¿cuándo llegas?, Luego por eso cuando me fui, de capital de policía, jefe de policía tenía alguna relación de mis amigos. Estoy hablando [con ellos] y también tengo la familia. Dicen tu tranquilo si hay algún problema, siempre dicen. Porque ellos dicen una jefe de policía está monitoreando yo donde voy, donde está mi esposa. Porque la gente, cuando se va, se coge detenida en el aeropuerto. Hace un mes dos personas detenidas en aeropuerto. No sabemos su familia, su hijo dónde está, uno de Italia, otros de Saudí Arabia, no sabe nada dónde está. Y por eso también una problema muy gorda. Porque mayoría no quiere hablar y protestar también, y aquí también están trabajando los gobiernos de políticos. No me gusta los políticos de trabajar la verdad, es una cosa muy fuerte de mi país. Yo cuando trabajo de político y estudiante porque me quiere también para matar. Es una duro de nuestro país de político (entrevista con Hossain, participante en Valiente Bangla, del diario de campo del autor).

Sin embargo, Ali, que como veíamos al principio del capítulo, migró por la situación política de Bangladesh mantiene que Bangladesh no está tan mal. Achaca las causas de migración a la mala suerte que tuvo con el revés a su negocio en medio del periodo de excepción. Mantiene que sin eso seguramente no se hubiera decidido a migrar, ya que en Bangladesh no vivía mal. Comenta que, generalmente, si no te metes en problemas políticos, no tienes problemas con las fuerzas de seguridad. Pero a la vez resalta las posibilidades que le puede ocasionar venir a Europa en cuanto a la mejora de su «tranquilidad» una vez que su situación vaya «mejorando». Ali afirma que la migración le ha ocasionado vivir «peor», pero que todos esos años son una inversión. “La gente que se quedó en Bangladesh ahora muchos han progresado”, me decía, “tienen mejores casas, coches, trabajos... yo soy pobrecito ahora, pero he invertido en los papeles. Y ellos no pueden ahora venir a vivir a Europa”. Con esto, Ali incidía en una de nuestras conversaciones recurrentes durante mi estancia en Bangladesh: la calidad de vida en Europa contiene cosas diferentes a la calidad de vida en Bangladesh, cuestiones que se introducen en la decisión de migrar sopesando lo que se pierde y lo que se gana.

Si bien las descripciones sobre Bangladesh son prácticamente unánimes en cuanto a que el país “está mal”, la especificidad localizada dentro del campo asociativo que uno transita combina de diferente manera la represión política, las condiciones económicas, las imágenes sobre la «migración a Europa» y la insatisfacción con las condiciones de vida en Bangladesh. A partir de estas descripciones de Bangladesh podemos ver que *no hay una sola acepción del «esfuerzo» de vivir en Bangladesh, sino una multiplicidad de sentidos dependiendo de las diferentes posiciones de sujeto que la enuncian.* «Esfuerzo» es empezar de cero cuando ya no tienes tienda. O pasar por un proceso judicial con garantías inciertas. También trabajar muchas horas sin demasiada recompensa y tener que navegar entre las dificultades que originan

el poco control estatal, la masificación y el clima de conflicto institucional. *La polisemia del «esfuerzo» indica además la multicausalidad de la migración.* Puede haber hechos puntuales marcados como hitos en la decisión de migrar, pero muchas de las circunstancias que se enumeran aquí empujan en la decisión.

4.3.- El papel de la familia. Roles familiares.

Una importante circunstancia en esta decisión lleva a la relación con la familia y el rol que desempeña quien migra en ella. Esto, además, introduce otro importante elemento a considerar a la hora de describir lo normativo en torno a lo «bangladesí». Al nacionalismo y su relación con la «musulmanidad» podemos añadir una forma específica de definir la familia que muchas veces actúa como factor que delimita el efecto frontera entre «europeos» (o «españoles») y «bangladesíes». *La familia se va a configurar como uno de los principales elementos de relacionalidad en torno a lo «bangladesí» (Khan, ME, Townsend, & D'Costa, 2002), regulando relaciones de una importante densidad asociativa a partir de una filosofía que suele ser expresada como una forma de reciprocidad tácita: doy sin tener que recibir, sin llevar la cuenta de lo que doy, pero espero que cuando cambien las tornas, me ayuden a mí¹⁰¹.* Este apoyo mutuo está enlazado a los roles dentro de la familia. Un ejemplo es el matrimonio, momento generalmente considerado como paso por parte del hombre a ser cabeza de familia y «protector» de esta. Esta tarea la comparte con su esposa dentro de una separación normativa que enfoca al hombre hacia el sustento económico y a la mujer al mantenimiento del hogar y el cuidado de la familia (Castro, 2010; Sultana, 2009). Estos roles inciden en la importante masculinización de la migración a Lavapiés. Una visión a la «comunidad bangladesí» de Lavapiés podría hacernos pensar que en Bangladesh sólo migran los hombres. Sin embargo, la migración en los países del Golfo Pérsico (mucho más numerosa que a Europa, como veíamos en la introducción) es muchas veces femenina (Joseph y Narendran, 2013). Esta diferencia en cuanto a la migración femenina en Asia y en Europa es justificado por muchos de los «bangladesíes» de mi entorno a partir de cómo se produce lo normativo en torno al género y lo «bangladesí». La migración a Europa es vista por muchos «bangladesíes» como más peligrosa y difícil que otras (“yo no querría que mi hermana pasara por lo que yo estoy pasando”, dicen mis compañeros de vez en cuando). Sin embargo la migración en Asia es muchas veces considerada más «segura», ya que generalmente se hace con contrato de trabajo previo y se efectúa a lugares que por la cercanía religiosa son vistos como menos «ajenos» que Europa¹⁰².

¹⁰¹ Esta idea tiene cierta semejanza con la forma en que las normatividades activistas de mi entorno definen el «apoyo mutuo» y, como tal, servirá en Lavapiés para canalizar el diálogo en torno al grupo, algo que veremos en el capítulo 8.

¹⁰² Hay, sin embargo, estudios que complejizarían las afirmaciones de mis compañeros. Significativo de esto es el trabajo de Siddiqui, que ha estudiado el sistema migratorio institucional «bangladesí», caracterizado por las agencias gubernamentales de reclutamiento laboral, la tendencia a la migración temporal y las prohibiciones a que migraran las mujeres en solitario en diferentes periodos de los años ochenta y noventa del siglo XX (Siddiqui, 2008). Estas características han ido cambiando en el siglo XXI a medida que se permitía la migración femenina en solitario y se incrementaba la migración a través de *dalals* (agencias informales de reclutamiento) y la realizada de manera «irregular» (Siddiqui, 2005a). Los destinos principales de las mujeres son Arabia Saudí, Malasia y Emiratos Árabes, lugares en los que muchas veces las «bangladesíes» son demandadas como trabajadoras del hogar y niñeras por su condición de «musulmanas» (Siddiqui, 2005a). La migración de mujeres asiáticas comprendería, para Siddiqui, cuatro clases diferentes: migración de esposas, migración independiente como trabajadoras, migración independiente como estudiantes o profesionales y migración por matrimonio internacional. La migración como esposas o por trabajo serían las más corrientes y entrañarían una serie de

Es habitual que las mujeres tengan cierto peso en las decisiones que su marido toma en Europa. Orpa insistía a Nayeem en que, a pesar de sus fracasos en regularizar su situación, se quedará en Madrid. Como Nayeem, muchos «bangladesíes» indican que sus mujeres en Bangladesh presionan y apoyan al marido para que permanezca en España y persevere hasta que toda la familia pueda reunirse. Esta atención a la familia conduce a una situación en cierta medida paradójica. Muchos de mis compañeros de Migrapiés configuran su proyecto migratorio hacia su esposa e hijos incluso cuando estos no existen. Aún sin haberse casado, la idea del futuro guían los motivos de migrar para que, cuando esta familia exista, pueda aprovecharse de la «mejora» que produce vivir en Europa. Sin embargo, el paso a cabeza de familia que origina el matrimonio no significa romper lazos con los padres. Estos se encargaron de criar a los hijos, de protegerles. Así que cuando se van haciendo mayores, el apoyo cambia de dirección para que sean los descendientes los que mantengan a los padres.

Oye, atrás de eso tienes dos personas. Tu padre y tu madre. Porque si es jubilado, paga el gobierno. Aquí España. Pero en nuestro país no paga el gobierno ni nadie. Entonces ¿quién cuida? Tiene que cuidar los hijos. Los hijos tiene que cuidar o, si no hay hijos, hijas o marido de hijas tiene que cuidar. Por eso nosotros vivimos con ellos, porque, hombre, si tú te vas 80 años, 90, años o 60 años, tú no tienes fuerza para trabajar. Luego pide dinero, comida a la gente. ¿Por qué te va a hacer eso tu padre, tu madre? Para pedir dinero, para pedir comida en la calle a la gente. ¡Hombre! a mí me da pena. A mí me gusta todos la gente de Europa. Europa, todo, menos este. Lo que me da pena, lo que no me gusta: la residencia. Eso. ¿Cómo vas tú a dejar en la residencia, una persona que te ha nacido, te ha cuidado, hasta 18, 20 años, cuando estas mayor? Encima te llevan cole, te dan dinero para comer, dinero para vivir. Hasta cuando tú no llegas a una posición, un doctor, un enfermero, un abogado, un juez, o un conductor o lo que sea, posición, para trabajar, ganar dinero, te cuidan. Entonces, ¿tú, qué? Tú tienes que cuidar ellos también. Así me gustan, nosotros vivimos así, una cultura que tiene que cuidar su madre, su padre, así vivimos nosotros... (entrevista con Nahir, «bangladesí» participante en Migrapiés, 28 años, del diario de campo del autor – 16/10/2017).

Con sus palabras, Nahir enfatizaba la relación entre lo «destartalado» de Bangladesh y las relaciones familiares en torno a la migración. Esta es un elemento más del proyecto de apoyo mutuo normativo alrededor de la familia, muy relacionado con la necesidad de encontrar cierta estabilidad ante la falta de protección estatal. Este apoyo se amplía, análogo, a otros miembros de la familia: primos, tíos, hermanos... Todos ellos forman muchas veces parte de la familia en Bangladesh que se extiende a Lavapiés en la migración. Sin embargo, no quiero ofrecer aquí una imagen demasiado monolítica de esta familia. Como proceso de lo colectivo, la familia engloba personas (padres, hijos), lugares (la casa de los padres, los pueblos de otros familiares), ideas (los roles de género) y materialidades (el dinero y las posesiones familiares). Además, está sujeta a modificaciones a lo largo del tiempo. Ali se peleó con su hermano y desde entonces casi no se hablan. Después de un tiempo de militancia en Migrapiés de Hussain, nos enteramos en el grupo que era primo segundo de Nahir. Sin embargo no se llevaban bien porque la madre de uno había criticado a la otra (ambas viven en Rupasdi). La familia está mediada por diferentes formas de afinidad: en torno al funcionamiento (los roles familiares), los objetivos (el apoyo mutuo) y lo personal (el afecto a los demás). Estas afinidades necesitan de trabajo para su mantenimiento. Pertener a una

problemas para las mujeres: incumplimiento de los pagos prometidos, abusos y falta de protección social y sanidad (Siddiqui, 2008).

familia no otorga apoyo directamente, sino que este se produce navegando en su entramado afinitario. Para Ahmed, esto se traduce, entre otras cosas, en el envío de trescientos euros mensuales a sus padres para ayudarles a tratar sus enfermedades.

Esta forma de entender la familia ayuda a la conformación de las cadenas asociativas que mantienen la relación familiar en la migración. Muchos de los «bangladesíes» de mi entorno manifiestan su deseo por conservar todo lo posible sus lazos familiares. Se adapta parte de la cotidianeidad, reservando horas para hablar por Skype o se envían fotos con el WhatsApp o Imo¹⁰³, muchas veces diariamente (ver, para ampliar sobre estas dinámicas, Saucedo et al., 2018). Ante enfermedades familiares se movilizan recursos para enviar más dinero. También se destina dinero a pagar la educación de los hijos en buenos colegios o a invertir en edificios o terrenos familiares. Si la familia tiene dinero puede ayudar a que quien ha conseguido los papeles pueda montar un negocio en Lavapiés. Si la situación es la contraria, el dinero que gana el migrante puede ayudar a que se mantenga el negocio familiar en Bangladesh. Todo esto se introduce en el campo socio-espacial del que forma parte Migra. Por ejemplo cuando alguien abandona el grupo porque necesita trabajar más para mandar dinero a casa o ahorrar para los gastos de su boda. O si alguien que quiere ir a Bangladesh y pide que se haga alguna fiesta por parte del grupo para reunir algo de dinero para el viaje. También cuando los problemas para cumplir el proyecto migratorio familiar hacen que alguien decida empezar a participar en Migra para ver si este puede ayudarle a solventarlos.

4.4.- Migrar a «Europa». El campo socio-espacial de la diáspora bangladesí.

Hasta aquí hemos visto que la decisión migratoria se plantea a partir de la idea de «mejorar» y que esta idea es además una cuestión familiar. Un tercer aspecto a analizar en los proyectos migratorios de los «bangladesíes» en Lavapiés pasa por el significado normativo que se le da a «Europa» en esta migración. Las narrativas en este sentido pasan por la posibilidad de combinar posibilidades económicas con la idea de la «tranquilidad», vivir en un lugar menos masificado, más «regulado» y con mejores servicios públicos. La idea de «migrar a Europa» se despliega sobre un campo socio-espacial que ofrece múltiples cadenas asociativas que entrelazan diferentes territorios y que ofrecen una diversidad localizada que 1) deshace la idea de procesos autocontenidos, ya sea en Lavapiés o Bangladesh. 2) Muestra que el campo transnacional que estamos configurando no se limita a Bangladesh y España, sino que se extiende por diferentes lugares entrelazando diferentes dinámicas como pueden ser las ideologías sobre la migración, las diferentes legislaciones y situaciones económicas de los territorios implicados, las capacidades de migrantes y «nativos» o los diferentes periodos históricos en los que se produce la migración y los contextos sociales, económicos y políticos que estos conllevan.

4.2.1.- Movilidad como «progreso».

Uno de estos factores llevaría la cuestión de la «mejora» a lo que Siddiqui (2005b) considera un aspecto significativo en Sudasia: la movilidad como elemento común a lo largo de los siglos de historia de la región. Joseph y Narendran (2013) han resaltado los múltiples lazos históricos que cruzan Asia y cómo estos han

¹⁰³ Servicio de mensajería para teléfonos móviles similar a WhatsApp muy usado entre los «bangladesíes» de mi entorno.

potenciado diversos movimientos poblacionales, destacando en Sudasia la migración estacional en torno a la agricultura en la cuenca del Ganges. A estos movimientos se añaden los que se producen durante el gobierno colonial británico, en el que se desplaza a una gran cantidad de personas para trabajos en sectores como el minero o el agrario. De esta manera, durante la descolonización territorial muchos de los territorios asiáticos quedan entrelazados por lazos «étnicos», lingüísticos o religiosos que desbordan las fronteras de los recién creados estados-nación. Esto ayudará a que se produzcan diferentes migraciones en la segunda mitad del siglo XX, potenciadas también por la escasa capacidad de los nuevos estados para regular estas. Así, las dinámicas migratorias en Asia son, en su conjunto, las que engloban el segundo mayor movimiento poblacional en el mundo. Aquí estarían incluidos algunos de los países con mayor índice de emigración laboral, tales como Filipinas, Indonesia, Camboya, Laos, Myanmar, India, Pakistán, Bangladesh, Nepal y Sri Lanka (Siddiqui, 2008).

Dentro de estos desplazamientos aparecería cierta tendencia de carácter normativo a migrar para «mejorar», una narrativa de la movilidad como «progreso» que en las descripciones de los «bangladesíes» de Lavapiés se plasma en cuestiones como la migración ante las inundaciones y los cambios en los cauces de los ríos, o las que se producen del campo a la ciudad a la búsqueda de oportunidades (van Schendel, 2009). También la que se produce hacia la India, el estado que mayor número de «bangladesíes» recibe (Datta, 2004; Kiho, 2016). Esta migración es potenciada por los numerosos lazos históricos y «culturales» compartidos y por la situación de «conflictividad» en Bangladesh. Primero con los problemas producidos en las décadas previas a la declaración de independencia de Bangladesh de Pakistán. Luego, en forma de miles de refugiados durante la Guerra de Liberación de Bangladesh en 1971. Después por la disponibilidad de tierras, oportunidades económicas y mejores servicios públicos (Das, P., 2016). Pero si bien la India es el estado que mayor número de migrantes de Bangladesh recibe, la región principal de destino de esta migración es, como ya hemos visto, la del Golfo Pérsico. Esta migración está condicionada por los vínculos históricos, la dominación colonial, la proximidad religiosa y cultural y la situación económica en la región (Oommen, 2016). Afsar (2009) destaca que muchos de estos migrantes ocupan puestos de trabajo poco cualificados y mantienen malas condiciones de vida, con empleos informales o temporales y sueldos cercanos a los índices de pobreza. Sin embargo la migración a estos países se ha ido incrementando en los sectores más pobres de la población «bangladesí» como forma de «progresar» dentro de redes transnacionales conformadas principalmente por familiares y amigos que transmiten información, historias de éxito y ayudan en la decisión de arriesgarse en la migración (Oommen, 2016).

La migración a la India, o a otros países asiáticos, suele ser acometida por quien tiene menos medios económicos o quien no quiere una migración definitiva, sino que la plantea más como un periodo temporal que permita ahorrar para luego volver a Bangladesh. Algunas de las personas que conocí en Bangladesh había realizado este tipo de migración, tal como Amit, primo de un conocido de Lavapiés, que con el dinero obtenido trabajando en Bahrein había comprado varios coches para montar una empresa de conductores privados. También migra a Asia quien tiene medios para hacerlo a Europa pero se lo está pensando. O si se necesita ahorrar algo de dinero para el viaje. Así, Khalil antes de venir a España trabajó primero en Arabia Saudí como capataz en una obra para recaudar dinero. Y Kamal probó a migrar a diferentes lugares:

Sí, policía de inmigración [de Corea del Sur] denuncia y dice que o voy a mi país o cárcel en un mes. Yo voy a mi país. Luego dos años pensando qué es bien, qué es mal, pero todavía no llego por ahí a estar bien. Porque pensando sólo en voy a otro país para ganar dinero. Mis padres tiene de uno local... vendiendo ropa y ayudando dos años. Pero todavía yo no estaba muy bien, ni mucho felicidad y luego pensando de otro país, Europa, pero, no visado de Europa. Tengo visado de... Japón. Pero eso de también problema, luego visado un año ya terminando. Luego otra vez denunciarme (risa). Otra vez. Luego casi un mes y medio eso pensando siempre mal porque... pensando yo voy a Europa. Porque un poco de bien Europa, si voy, está un poco de bien mínimo. La gente cinco o seis años vives y luego puedes tener carnet. A otro nuestro amigo vive en Italia, dice esto sistema por ahí Europa (entrevista con Kamal, «bangladesí» participante en Migrapiés, 30 años, del diario de campo del autor – 05/04/2016).

4.2.2.- Lavapiés-Londres-Italia. Asociaciones en la diáspora «bangladesí» en Europa.

Dentro de esta idea de movilidad asociada al «progreso», Europa (como Australia y Estados Unidos) es una importante referencia. Mis compañeros dicen al respecto que muchos de los migrantes a la UE han ganado mucho dinero y, además, con el tiempo, parte de la familia podrá también instalarse en Europa y disfrutar de una mejor calidad de vida y posibilidades económicas. Incluso quien se quede en Bangladesh será alcanzado por esto, ya sea por la tranquilidad de los padres por el «futuro» para su hijo o por los envíos de dinero que se puedan hacer para apoyar la economía familiar. Existe, además, una atención importante a lo «europeo» en el campo hegemónico en torno a lo «bangladesí» que se muestra, por ejemplo, en los medios de comunicación masivos de Bangladesh. En España es difícil encontrar en los periódicos información de Bangladesh, generalmente limitadas a las páginas de sucesos (desastres naturales, conflictos electorales, muertes por derrumbes de edificios...). Sin embargo, muchos periódicos de Bangladesh no sólo tienen ediciones en inglés, sino que mantienen apartados donde se informa de las políticas de la UE, de las competiciones deportivas «europeas» y «estadounidenses» o de la moda y actualidad de la industria cultural «occidental» (cine, televisión, prensa rosa...). Un último aspecto a destacar es que es una migración lejana y que necesita de cierta capacidad económica (y valor) para abordarse. Viajar a Europa es más accesible a quienes tienen una situación económica que les permite afrontar los gastos del viaje y disponer de cierto fondo para los primeros meses de estancia.

En cierta medida, *quienes han migrado a Lavapiés no lo han hecho a España, sino que lo han hecho a «Europa»*. Esto puede verse en los diversos recorridos por diferentes países antes de asentarse, muchas veces por casualidad, en España. Mohamed fue primero a Noruega. De allí pasó a Dinamarca y a Francia. Luego a España por las posibilidades que encontró de regularizarse aquí. Nasima migró a Bélgica, ya que consiguió un visado para viajar a este país. Nayeem lo consiguió para Polonia. Otros migraron a Inglaterra y al ver las dificultades que tenían allí para regularizar su situación se marcharon a España. Otros llegaron a España o a Italia porque pensaron que era más fácil conseguir papeles, pero, como ya han hecho algunos en el barrio, su idea es ir a Gran Bretaña en cuanto tengan la «nacionalidad» o un permiso de trabajo allí. Si bien no todo el mundo quiere ir a Inglaterra (hay quien prefiere España por el clima, por la gente o por los lazos que ha hecho aquí), sí que es de destacar cierta narrativa en torno a este destino que lo demarca como «especial». Por un lado, porque se suele asumir que para un «bangladesí» la situación es mejor allí

que en Madrid. Chandra exponía que en Londres iba a estar más acompañada (tenía familiares y conocidos) y que encontrar trabajo o estudiar era más fácil que en España. También más «cercano»:

Sí, joder, vas ahí y estoy en Bangladesh. Es más moderno, es más tipo... Es que hay una parte de Bangladesh que se llama Sylhet, no sé si habéis oído hablar de ello. La gente de ahí va mucho a Inglaterra, llevan ahí como 40 o 50 años. Es como Bangladesh, pero más moderno, más... europeo (risas) (entrevista a Chandra, «bangladesí» cercana a Valiente Bangla y a otros activismos en el barrio, cerca de los veinte años, del diario de campo del autor – 31/07/2014).

Las palabras de Chandra introducen otro elemento en el que asentar la idea de «Europa» entre los «bangladesíes» de mi entorno. *La migración Sylhet-Londres, y el «éxito» de estos migrantes que se percibe desde Bangladesh (o desde Lavapiés) se configura como un prototipo que recoge gran parte de los proyectos migratorios de quien migra a «Europa».*

Sí, porque la familia, el padre pensando aquí no tiene educación, no puede vivir buena vida, siempre tiene problema de políticos. ¡Joder! Si tiene dos hijos, ¿porque no vendemos la propiedad, mandamos fuera de Bangladesh? A Arabia Saudí, de Dubái, de Qatar, Estados Unidos, Italia... [...] Si hay alguien sin poco dinero se manda de Singapur, Malasia, Arabia Saudí, porque Arabia Saudí se gastan los chicos en ir 3.000 €. Se tiene un trabajo también. Por eso la pobre, la gente viene ahí, no vienen de Europa, porque aquí viene mucha gente que tiene pasta. ¿Cómo hace la pasta? Porque la gente vende la propiedad. Por ejemplo, Sylhet, una provincia, tiene mucha pasta, la gente tiene mucha pasta, más que otras provincias. La propiedad se vende, se saca como 25.000 y 30 000 €. Ahí tienen su propiedad muy cara. La gente vive como noventa y ocho por ciento Inglaterra. Por eso tienen una provincia más rica (entrevista con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 27/01/2018).

La relación entre Sylhet y Londres se extiende hasta el siglo XIX (cuando se incrementa la migración campo-ciudad a Lavapiés). Los trabajos de «bengalíes» como marineros en barcos «británicos» facilitaron los primeros asentamientos de estos en Londres para trabajar en hoteles y restaurantes (Eade, 2006). En los años 50 y 60 del siglo XX se incrementa la migración «bengalí» a Gran Bretaña, potenciada por la necesidad de mano de obra tras la segunda Guerra Mundial y las facilidades dadas por el gobierno británico a la llegada de trabajadores desde los ámbitos coloniales (Gardner & Ahmed, 2006; Zeitlyn, 2014). La migración desde Bangladesh provenía principalmente de la zona rural de Sylhet, a partir de relaciones ya establecidas con los migrantes anteriores y con el objetivo de trabajar en la industria británica, buscando mejorar la situación económica y el estatus de la familia (Eade, 2006, citando a Gardner). Otro hito de la relación de lo «bangladesí» con Londres es la crisis económica de los años setenta, la década en que Bangladesh va a constituirse como estado tras la Guerra de Independencia contra Pakistán. La reestructuración del mercado de trabajo propiciada por la crisis del petróleo supone el traslado de muchas empresas a países con mano de obra más barata y disminuye la necesidad de trabajadores en Gran Bretaña, lo que produce un endurecimiento de las restricciones a la migración de «bangladesíes» al Reino Unido. A la vez, los despidos en el sector industrial hacen que los «sylheti» se desplacen a Londres para trabajar en el sector textil o en restaurantes mientras aumenta el número de reagrupaciones familiares con quienes se habían quedado en Bangladesh. Si hasta entonces la reagrupación no era demasiado importante debido a las pocas restricciones a la movilidad que ponía el gobierno británico, la crisis y el endurecimiento de la legislación

migratoria hacen temer mayores restricciones para la migración en el futuro, propiciando la urgencia por traer a la familia a Reino Unido antes de que sea tarde (Ellickson, 1996; Gardner, 2006). Estos procesos van a producir cambios en los entornos de destino. Aparecen mezquitas, tiendas de comida *halal* e instituciones de enfoque «bangladesí». En 2001, indica Gardner, viven en Gran Bretaña 283.063 personas de origen «bangladesí» censadas, con un 18% siendo menores de 16 años y el 54% viviendo en Londres, sobre todo en el barrio de *Tower Hamlets*, en el *East End*, en el que constituyen un cuarto de la población. En 2011, había 447.201 personas censadas de origen «bangladesí» en Gran Bretaña, de las cuales casi el 50% vivían en Londres y un 18% en *Tower Hamlets*, con la reunificación familiar siendo una de las principales rutas de migración desde Bangladesh (Zeitlyn, 2014)¹⁰⁴.

El desarrollo de la migración «bangladesí» a Reino Unido mantiene similitudes con la efectuada a Lavapiés en cuanto a su centramiento en la familia y la búsqueda de acomodo económico-vital y «prestigio». A la vez, están presentes ciertos marcadores que actúan configurando la narrativa de la «migración a Europa»: las familias establecidas varias generaciones que permiten migrar a otros «bangladesíes» a partir del matrimonio (Gardner, 2006), una importante economía «étnica» que se extiende a otros posibles trabajos más allá de la «comunidad» (Farrar, 2008; Gavron, 2005), una presencia institucional mayor en el ámbito político de la ciudad (Eade, 2006) y una «comunidad musulmana-bangladesí» con mayor extensión y recursos en la que, por otro lado, se producen debates análogos a los de Bangladesh en cuanto a las diferencias generacionales (Zeitlyn, 2014) o la forma de entender la religión (lo «bangladesí-bengalí» y su sincretismo religioso o la *Umma*, la «comunidad universal musulmana», más ortodoxa e influenciada por las corrientes «sunitas» de Arabia Saudí) (Brown, 2006; Ellickson, 1996; Zeitlyn, 2014)¹⁰⁵.



Ilustración 15 - Camden Town en Londres (2016). Imágenes del proyecto migratorio «bangladesí» a Madrid. Fuente: el autor

¹⁰⁴ Estas cifras varían con respecto a las que se han presentado en la introducción sobre la migración «bangladesí» a diferentes países del mundo. Esta variación obedece a que aquí se incluyen personas descendientes de «bangladesíes» mientras que las otras se centran en la migración directa desde Bangladesh.

¹⁰⁵ No podemos obviar situaciones que no arrojan un panorama tan positivo sobre Inglaterra, tal como la discriminación, el racismo y los nichos económico-laborales a los que están abocados muchos «bangladesíes-británicos» (Farrar, 2008; Gavron, 2005). O las frustraciones de los nacidos en Inglaterra al no sentirse ni «bangladesíes» ni «británicos» (Zeitlyn, 2014).

Muchas de estas cuestiones aparecen en las conversaciones con mis compañeros en Lavapiés. Son ideas que ya se traen al migrar, cosas que han visto quienes han vivido (o han estado) en Londres, lecturas en periódicos, imágenes colgadas en los muros de Facebook o historias que se cuentan sobre posibilidades migratorias. En ellas se producen reforzamientos o modificaciones de estas narrativas (“ahora la gente ya no quiere ir a Londres, porque allí están muy mal las cosas para los banglas”, me comentaba Hussain). También sobre lo «bangladesí» en Lavapiés (“los de Sylhet no se mezclan, porque están aquí de paso, todos se quieren marchar a Inglaterra”, decían Ahmed y Alal). Desde aquí podemos argumentar que en la diáspora «bangladesí» se crea un campo socio espacial de carácter transnacional que conecta lugares como Dhaka, Londres, Arabia Saudí o Madrid. Una idea similar permea el trabajo de Gardner (1998; Gardner & Grillo, 2002; Gardner & Ahmed, 2009; Gardner, Ahmed, Rana, & Bashar, 2014) y su observación de cómo las conexiones transnacionales entre Londres y Sylhet han producido cambios socio-económicos en ambos entornos, configurando lo que esta autora define como un tercer espacio que abarca ambos y donde lo «bangladesí» se formula en relación con otros elementos, como son la burocracia y las instituciones en el origen y el destino.

No tenemos aquí una analogía que represente lo «nacional» a partir de lo que pasa en una ciudad, sino que vemos un entramado asociativo más fino, pero más preciso, que pone en contacto territorios concretos en Gran Bretaña y Bangladesh. Es decir, *se describen procesos que articulan diferentes territorios y dinámicas sociales en un campo socio-espacial común*. A través de la migración, de los contactos entre familiares y amigos, de los negocios, de la actividad político-institucional o de la transmisión de información, Lavapiés pasa a formar parte de este campo que se despliega en la diáspora «bangladesí». Es por ello que muchas de las cuestiones referidas a la migración al Reino Unido son también elementos importantes en la relación de lo «bangladesí» con Lavapiés y, dentro del barrio, con Migrapiés. Las crisis económicas, como la de la década de los setenta o la de los últimos años, afectan a diferentes territorios. Las legislaciones influyen en las dinámicas migratorias desde Bangladesh, en la elección de posibles destinos o en la intención de un asentamiento a largo plazo. También determinadas normativas relacionadas con lo «bangladesí» tienen una amplia e importante difusión que alcanza a lugares como Londres o Lavapiés a partir de las cadenas asociativas que conectan estos territorios. Es el caso, por ejemplo, de las normativas de género o de los debates torno a la familia que se extienden por este campo socio-espacial, condicionando una actitud vital enfocada hacia el cuidado de padres y descendientes.

Sin embargo, a la vez que, como consecuencia de este campo, encontramos elementos comunes en Dhaka, Lavapiés o Londres, *también encontramos la diferencia que origina la especificidad espacio-temporal*. Los diferentes momentos en los que comienza el asentamiento de migrantes en Londres con respecto a Lavapiés y la amplia extensión temporal de estos procesos en el Reino Unido origina un contexto de destino distinto del de Lavapiés, donde la migración “acaba de llegar”. Londres en 1950 y Lavapiés en 2019 no es lo mismo, ni siquiera la migración de Bangladesh a Lavapiés es mayoritariamente «sylheti». Tower Hamlets, el barrio del East End donde vive una importante mayoría de población de origen «bangladesí» es un barrio periférico y residencial, que si bien sometido a procesos de gentrificación (Davidson & Lees,

2005; Hamnett & Williams, 1980; Hamnett, 2003), no los vive de igual manera que como estos son vividos en Lavapiés¹⁰⁶. La crisis económica en España en el siglo XXI no ha actuado muchas veces como condicionante aglutinador de la población en el barrio, como ocurrió en la década de los setenta en Londres sino que, al revés, muchas familias, han salido del barrio hacia otros lugares de Madrid o España buscando nuevas oportunidades laborales. En Lavapiés lo «bangladesí» esta, en cierta manera, estableciéndose. Se empiezan negocios, muchas personas tratan de arreglar su situación «irregular» o tener estabilidad económica suficiente para reagruparse con sus familias. Los primeros que llegaron han podido traer a sus esposas e hijos (o los han tenido aquí), por lo que hay un creciente número de población infantil ligada a lo «bangladesí» que en el futuro podría ser cada vez más importante en el barrio. Se producen también los primeros contactos institucionales, como es el caso de la relación de Valiente Bangla con el Ayuntamiento de Madrid. Se articula, en definitiva, lo «bangladesí» con otras normatividades presentes en Lavapiés. En Londres hay un alto porcentaje de población «londinense» ligada a lo «bangladesí» que ya no es que sean migrantes, es que tampoco son hijos de migrantes. Lo «bangladesí» ha tenido tiempo de institucionalizarse (red de comercios, instituciones de carácter político o religioso, agrupaciones culturales...). Es impensable a día de hoy que en Lavapiés las calles estén traducidas al bangla, como sí pasa en zonas del East End. Tenemos así un campo socio-espacial que pone en relación diferentes territorios, donde actúan dinámicas de interconstitución a partir de acciones localizadas en diferentes puntos geográficos. Estas dinámicas incluyen intentos normativos sobre cuestiones como el género o la migración, aspectos que por su importante relación con lo «bangladesí» se encuentran presentes en diferentes localizaciones. *Mucho de lo normativo en torno a lo «bangladesí» lo podremos encontrar en Londres, en Roma o en Lisboa, pero la especificidad en cómo estas normatividades se desarrollan dentro de una etnografía en Lavapiés será diferente de aquellas que transcurran en otros lugares.*

Podemos seguir ampliando el campo socio-espacial relacionado con lo «bangladesí» en Lavapiés prestando atención una de las migraciones más importantes de las últimas décadas desde Bangladesh a Europa. Esta es la que se efectúa a Italia a medida que las restricciones migratorias de los países del norte se hacen más fuertes, tal y como hemos visto en la migración a Londres. Esta migración es más novedosa (unos treinta años) y por ello podemos encontrar muchos puntos de encuentro con las dinámicas que encontraremos en Lavapiés. Pero también podremos encontrar diferencias entre una y otra que explican, entre otras cuestiones, la presencia mucho mayor de migrantes «bangladesíes» en Italia que en España y cómo, aunque en menor medida que la migración a Gran Bretaña, lo «italiano» también se ha convertido en una referencia a la hora de plantear la «migración a Europa». De nuevo aquí intervienen las historias de «éxito» que se cuentan a quienes están en Bangladesh sobre la situación italiana. Estas circunstancias las

¹⁰⁶ Para no extenderme sobre los desplazamientos de población en Tower Hamlets, me remito a los autores citados para obtener más información, señalando simplemente, que si bien tanto en Lavapiés como en Londres se produce el desplazamiento de las comunidades migrantes y la clase trabajadora por la clase media, las características de Lavapiés son diferentes a las de Tower Hamlets. Este último es un barrio periférico al centro de la ciudad, con una segregación «étnica» bastante más significativa que Lavapiés. Aunque en Londres, como en Madrid, encontramos un discurso sobre la «degradación» del barrio, la gentrificación en Tower Hamlets ha tenido que ver con el paso de núcleo industrial a residencial y se despliega en diferentes etapas desde la década de los setenta, muy ligada a diferentes planes urbanísticos centrados en la recuperación de la zona adyacente a Tower Hamlets en la ribera del río Támesis (Docklands) y al incremento del sector financiero y de negocios en esta zona a la vez que las políticas administrativas reducían las viviendas sociales de la zona.

enmarca Kinghts (1996) en la combinación, en la última década del siglo XX, de geopolíticas de amplio alcance y micropolíticas del estado-nación italiano. La caída en Bangladesh de la dictadura de Jatiya Party, en diciembre de 1990, y la Guerra del Golfo, que desplaza a más de dos millones de trabajadores de Kuwait, origina inestabilidad en Bangladesh y en Asia y mueve a muchos «bangladesíes» a dirigirse a Europa. Italia empieza a verse como un destino preferente a partir de su crecimiento económico, el aumento del racismo en el norte de Europa y el encarecimiento de la vida en los países del este tras la caída del Muro de Berlín. Este incremento de la migración, y las presiones de la UE para que se «ordene» el flujo migratorio, van a producir regularizaciones masivas a principios de 1990 y un sistema de migración por cuotas ocasionado por la Ley Martelli. Esto, a su vez, actuará como elemento atractor de «bangladesíes sin papeles» que se encuentran en otros lugares de Europa (Mannan & Farhana, 2014).

En contraste con los «syhleti», con más posibilidades de migrar a Reino Unido, hacia Italia se dirigen migrantes de los distritos de Dhaka, Faridpur, Comilla y Noakhali. Y esta migración participa en la economía italiana como empleados (sector servicios, agricultura, industria o construcción), vendedores ambulantes o empresarios (centrados en comida, joyería o videoclubs). Sin embargo, el sistema de cuotas no va a cumplir su objetivo de regular la migración, ya que ante el número limitado de visados y las complicaciones administrativas para conseguirlos, muchos «bangladesíes» optan por la «irregularidad» a partir de redes que facilitan esta opción mediante el pago de importantes cantidades económicas. Así, Mizanur y Alamgir (2012) indicaban que, en 2009, podía haber al menos 74.000 «sin papeles bangladesíes» en Italia. La descripción que hacen Mizanur y Alamgir de ellos es la de hombres, generalmente jóvenes y solteros, que mantienen fuertes vínculos económicos y sociales con las familias en Bangladesh. El proyecto migratorio de estos «bangladesíes» sería muy similar al encontrado en España y pasa por ayudar a la familia mediante envíos de remesas y conseguir regularizarse mediante un contrato de trabajo o esperar a alguna de las frecuentes «regularizaciones» del gobierno italiano (Mizanur & Alamgir, 2012; Morad & Gombaç, 2015).

En las descripciones de la migración «bangladesí» a Italia encontramos muchos de los elementos que caracterizan la migración «bangladesí» a Lavapiés y que analizaremos en el próximo capítulo. Aunque con más de una década de retraso, en España también se produce una «regularización» de migrantes. Esta se da en el año 2005 por el gobierno de Zapatero y también tiene el objetivo de incluir el marco migratorio español dentro de las directrices de la UE. Esta regularización facilitaba el permiso de residencia en España si se demostraba una relación laboral de al menos un año. Si bien la falta de más regularizaciones, junto a la diferencia temporal, pueden ser factores que expliquen un menor número de migrantes desde Bangladesh a España, es común entre muchos de mis compañeros de Migrapiés que indiquen su elección de España como destino migratorio precisamente a partir de una legislación que permite poder acceder a los «papeles» después de un tiempo viviendo en el territorio «nacional»¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Otra referencia la podríamos encontrar en el trabajo de José Mapril en la zona de Lisboa (2014a; 2014b). Esta migración, está caracterizada, como mucha de la que se encuentra en Lavapiés, por ser de clase media y con niveles de educación medios y altos. Hay otros dos aspectos del trabajo de Mapril que también establecen relaciones a tener en cuenta en mi entorno en Lavapiés. El primero es el de la existencia de relaciones transnacionales entre Bangladesh y Reino Unido. Para Mapril (2014a), Inglaterra actúa muchas veces como referencia para los «bangladesíes portugueses» mientras los discursos y proyectos son adaptados a las circunstancias que rigen en su entorno de llegada. Lo segundo tendría que ver con las

4.2.3.- Una visión «agencial» de la migración «bangladesí» a Lavapiés.

Obviamente, no todo el mundo quiere dejar Bangladesh y marcharse a Europa. Apon, primo de Ali, nos comentaba que él estaba muy bien en Bangladesh con su empresa y su familia y que no se iría a España a pasar penalidades. También Labiba, la hija de Hussain, manifestaba cierto reparo a reunirse con su padre, porque Europa estaba muy bien pero tenía cierto miedo a ir a un país «no musulmán». Sin embargo, la migración a «Europa» sí adopta en mi entorno de trabajo una acepción normativa relacionada con la posibilidad de «mejorar». Habrá problemas y sacrificios, sí, pero tras estos llega la «mejora» de la calidad de vida y el éxito económico. También el vivir en un lugar «moderno» en cierta manera idealizado. La fuerza que adquiere esta narrativa la expresaba Chandra en relación a las intenciones de sus primos:

Mi primo dice ya tengo 22 años y quiero irme a otro sitio, porque mis amigos se están yendo. ¿En España se puede venir? Y yo: mira en España está muy mal la cosa, no te vengas o si no tendrás que trabajar por las calle y serás ilegal. Es mejor que te quedes donde estás, que termines tus estudios. En Bangladesh hay trabajos muy buenos, te pueden dar becas y te puedes ir a otro país. Yo es que les digo la realidad, pero me dicen: es que no quieres que vengamos. Vamos listillo, si yo soy la que está aquí. Tienes que aprender un idioma que es súper diferente al bangla, diferente también al inglés. Y vas estar como arrepintiéndote, diciéndote ¿por qué he venido? (entrevista a Chandra, «bangladesí» cercana a Valiente Bangla y a otros activismos en el barrio, cerca de los veinte años, del diario de campo del autor – 31/07/2014).

La narrativa de «Europa como lugar de «mejora» introduce en lo «bangladesí» una construcción del migrante que, si bien tiene algunos puntos en común con la que muchas veces se construye entre los activistas, demarca en los procesos de autoidentificación de los «bangladesíes» ciertas diferencias en torno a su propia «agencialidad». Desde el activismo (y un ejemplo es Migra) se observa al migrante como un posible compañero de «lucha». Sin embargo, una perspectiva caracterizada por una observación más centrada en los problemas de incorporación focaliza en una narrativa del migrante como ejemplo de la confluencia de la opresión de procesos de racialización y clase¹⁰⁸. Sin embargo, y a la luz del campo socio-espacial que he dibujado aquí, quien migra es alguien que se significa en Bangladesh tanto por la posibilidad de marcharse frente a quien no puede (o no quiere) como por la expectativa de poder «mejorar» su vida. Existe el riesgo, el sacrificio, los problemas, elementos significativos en la construcción del «migrante» que se hace entre los activistas de Migra. Pero también la idea del que toma riesgos por su familia, el emprendedor de éxito. Es además alguien que se enclava en la «modernidad» de lo «bangladesí» (Mapril, 2014a). Ya lo decía Chandra unas páginas más arriba: Londres es como Bangladesh pero más «moderno». Y esto también se extrapola a la migración a «Europa». Uno de los debates que caracterizan la construcción de lo «bangladesí» se da articulando «modernidad» y «tradición». Dentro de estos debates, migrar a «Europa» es apostar por la propia «modernidad». Con ello, la «modernidad» se introduce en las articulaciones en torno a lo «bangladesí» en Lavapiés. Ampliaré esta cuestión en el próximo capítulo.

relaciones que extienden los conflictos existentes en Bangladesh a los destinos migratorios en los países europeos. Es el caso de los problemas entre AL y BNP, cuyos enfrentamientos se llevan a los procesos de lo colectivo en Lisboa.

¹⁰⁸ Desarrollaré esto en profundidad en el capítulo 6, al hablar del activismo en Lavapiés.

Capítulo 5 – Cronotopías, diversidad y modos de incorporación.

Alal me comentaba un día que su cotidianeidad era bastante monótona. Al no tener papeles prefería salir poco de casa para evitar problemas con la policía. Pasaba mucho tiempo en su habitación y compartía su tiempo con sus compañeros de piso. Se encargaba de cocinar para todos cuando le tocaba su turno. A veces salía a comprar, a dar un paseo o a jugar al fútbol o al cricket en una plaza del barrio con varios «paisanos». El uso de la plaza cambiaba los miércoles cuando iba a las asambleas de Migrapíés. Estar en Migra implicaba también alguna tarea que realizar de vez en cuando (ir a alguna asamblea con otros grupos, quedar con algún compañero para hacer un trámite, preparar una fiesta o una manifestación...). Las noches, sobre todo las de los fines de semana, era el momento en que las plazas se convertían en su lugar de trabajo mientras vendía cerveza. Tenía ya clientes «españoles» recurrentes con los que charlaba un rato cuando se los encontraba. Entre vender por las noches y salvar la diferencia horaria con Bangladesh para hablar con la familia (unas seis horas), tenía un horario nocturno y se solía levantar tarde. Como no es demasiado religioso, no solía frecuentar la mezquita, si acaso cuando se trataba de alguna fiesta especial, algo que se extendía a otras actividades relacionadas con lo «bangladesí» (una comida en la Asociación de Bangladesíes en España (ABE), la celebración del Año Nuevo Bangla...). A parte de esto, el calabozo al ser detenido durante alguna redada racista y todo el trasiego que ello acarrea en cuanto a trámites para pagar multas, ir al juzgado, recurrir una orden de expulsión...

Esta descripción puede verse como un cronotopo (Bajtín, 1989; Cruces, 1997), una categoría analítica que focaliza en la forma en que espacio (una plaza) y tiempo (el ocio, la asamblea, el trabajo...) se entrelazan en la cotidianeidad, condicionando recorridos y paisajes culturales que producen diferentes formas de sentir el lugar (Kwan, 1999; 2000; Vega, 2014). Analizar la presencia entre mis compañeros de diferentes lógicas espacio-temporales me ha permitido acceder a los elementos que estos migrantes entrelazan con su proceso de incorporación. En el día a día de Alal aparece lo «bangladesí», su proyecto migratorio, los condicionantes legales o las formas en que determinados efectos frontera generan momentos de colectividad (los amigos, los miembros de Migra, los clientes...). Todo esto pone en relación la forma en que se transita un territorio con las redes de asociaciones que lo condicionan. Es decir, que la forma de vivir Lavapiés de Alal se entremezcla con su posición en un campo transnacional. Y la atención a este entrelazamiento permite un análisis que englobe tanto la forma espacial de lo social como la influencia de lo social en la formación de espacialidades diferenciales. A partir de esta idea, me acercaré, en este capítulo, a aquellos elementos que inciden en la creación de cronotopos entre los migrantes «bangladesíes» en Lavapiés, buscando, a su vez, remarcar la variabilidad existente en sus procesos de incorporación. Esto tiene una importante parada en el género y en la formación de un transnacionalismo generizado (Itzigsohn & Giorguli - Saucedo, 2005; Mahler & Pessar, 2001) que condiciona la forma que adopta la familia transnacional (Espinal & Grasmuck, 1997; Lutz, 2010). En el proceso migratorio de las mujeres actúan una serie de normatividades sobre el género y la familia que esbozan cierta diferenciación entre hombres y mujeres. La tendencia a la segregación socio-espacial, los diferentes roles familiares y lo femenino como elemento significativo en la fricción «occidente»-«oriente», dentro de la tendencia de algunos

«bangladesíes» a proteger sus «costumbres» y su «cultura» en el nuevo entorno, son algunos de los elementos que, en Lavapiés, inciden en la producción de espacio-tiempos generizados.

5.1.- Cuando migran los hombres: irregularidad, violencia, «paisanos» y prestigio.

5.1.1.- Toca «sacrificarse».

Una primera cuestión a la hora de abordar los espacio-tiempos de lo «bangladesí» en Lavapiés es entender cómo estos se relacionan con el proyecto migratorio. Como veíamos en el anterior capítulo, la idea de «Europa» está ligada a la intención de «mejorar». Claro está que se sabe que esto no va ser un asunto de coser y cantar. Al revés, podemos considerar que *migrar a Lavapiés está fuertemente marcado por la narrativa del «sacrificio»*. Esta no es una idea precisamente ajena a lo «bangladesí». Impregna muchas de las descripciones de Bangladesh de mis compañeros: dado lo «destartalado» del país, los «bangladesíes» necesitan ser emprendedores y trabajadores para «progresar». Tras pasado a la migración, «sacrificarse» significa que ya antes de salir de Bangladesh, los planes que se tienen pasan por asumir que, una vez en Europa, tocará esforzarse mucho para subsistir y conseguir papeles. Este «sacrificio» se extenderá, ya legalizada la estancia, a trabajar todo lo que se pueda para lograr una posición económica estable a partir de la que comenzar el proceso de reagrupación familiar. Si uno no está casado, la obtención de los «papeles» suele ser el momento de comenzar a planificar el futuro matrimonio. Se ahorra para la boda y se planifican viajes para conocer a posibles esposas. Mientras, la idea de «mejora» de esta etapa obedece muchas veces a la intención de montar un negocio (fruterías, alimentaciones, productos electrónicos, locutorios...). El primer negocio requerirá mucho trabajo y necesitará de mucha dedicación personal, con largos turnos y la ayuda de uno o dos trabajadores (Riesco Sanz, 2008). Una vez este vaya bien, la idea es expandirse, tener más de uno. Esto implica empezar a actuar como gestor del negocio y no tanto como trabajador, con lo cual no sólo mejorará la capacidad económica, sino la calidad de vida.

Hay varios elementos que intervienen en la narrativa del «sacrificio». Uno de ellos sería su demarcación en las autoidentificaciones «agenciales» que destacaba al final del capítulo anterior. No es que los «bangladesíes» no puedan, en algún momento, narrarse como «víctimas». Lo hacen indicando que sus problemas los ocasiona haber nacido en un país «pobre», o quejándose de ser detenidos por la policía sin haber hecho nada. Sin embargo, en torno a estos discursos, aflora también lo «agencial» y el «prestigio». A fin de cuentas, la mayoría manifiesta que “sabían a lo que venían”. Y si la construcción normativa del migrante se asienta sobre la «modernidad», el «emprendimiento» y el “hacerse a sí mismo”, el fracaso de la migración supone asumir que no se es esto y, además, “dejar tirada” a la familia. La «mejora» es un proyecto familiar y esto generalmente supone que los recursos usados para migrar también lo son. Muchas veces, la inversión necesaria para la migración obedece a una especie de “quemar los barcos”. Uno migra para asentarse en Europa y con ello poco a poco ir reduciendo las pérdidas ocasionadas (deudas, venta de propiedades). Ante este panorama, volverse va en el sentido contrario: dejaría a la familia en una situación más difícil que la que había antes de migrar.

Porque yo he gastado para venir aquí casi 12.000 € [para conseguir el visado]. Entonces no podía volver. Porque ¿cómo he reinvertido? Estoy aquí con vosotros porque no podemos ir allí otra vez. Porque si yo voy allí, la gente va a decir: presta 12.000 € de tu padre, eres un hijoputa, ¿sabes? Esta crítica yo no me quería. Y las chicas te odian: oye este chico, este no sirve para nada, 12.000 ha comido de su papa (ríe) (Entrevista a Ahmed, «bangladesí» de Migrapiés, en la treintena, diario de campo del autor –13/02/2017).

La responsabilidad hacia la familia actúa entonces como elemento que aúna el «resistir» con el «sacrificio», aguantar para no decepcionar a la gente y, a la vez, conseguir mejores condiciones para la familia (colegios buenos, reforzar los negocios familiares, adquirir propiedades) a la vez que, más adelante, la mujer y los hijos podrán beneficiarse de la vida en Europa. Sin embargo, como categoría normativa, el «sacrificio» admite diferentes formas de vivirlo. Ali y Nahir pueden mostrarnos los dos polos en los que se mueve esta variabilidad. Para el primero, prevalece vivir un poco más cómodo, aunque ajustado económicamente, que “trabajar como un loco” para ganar dinero. Esta filosofía ha impregnado su proceso de incorporación. Hasta etapas recientes, cuando le ha podido más el deseo de reunirse con su mujer (y la presión de esta) que la calidad de vida, Ali ha seguido con la venta ambulante una vez conseguidos los papeles. El motivo: no querer trabajar en las tiendas de sus «paisanos» en condiciones que él define como de explotación. En cambio Nahir dejó las asambleas de Migrapiés tras conseguir los papeles porque empezó a trabajar todo lo que podía para reunir dinero cuanto antes y tener un negocio propio. Intentó abrir una frutería, que le salió mal, con lo cual tuvo que volver a empezar. Tras un tiempo como camarero en un restaurante hindú en Lavapiés, pasó a encargado. Luego abrió un restaurante con otros socios con los que la cosa no fue demasiado bien, por lo que montó uno por su cuenta. Cuando Vanesa y yo nos reunimos con él para hablar del viaje a Bangladesh estaba a punto de abrir su tercer restaurante. Vanesa le comentaba su preocupación por su delgadez. Nahir nos decía que no era el momento para ir a Bangladesh, aunque le hubiera encantado hacerlos con nosotros, porque ahora tocaba trabajar:

Yo trabajo, ganar dinero, traer mi hermano. Le arreglé casa en Narsingdi. De aquí le mando 30.000 € y luego he comprado las cosas para él. Local ya tengo. Gracias a Dios estoy bien. Me lloro a veces, solo en casa cuando voy en cama, pero no paro, te lo digo. ¿Por qué no paro? [...] Porque tengo dos manos, puedo trabajar. Necesitaba los papeles. Gracias a Dios, lo que me ayudado vosotros porque ya tengo ¿Qué más quiero? Yo tengo trabajo, ya tiene casa arreglada. Ya está comiendo mi familia. Falta una chica, casar nada más (entrevista con Nahir, «bangladesí» de Migrapiés, 28 años, diario de campo del autor – 16/10/2017).

5.1.2.- Recién llegados: la «comunidad» y la venta ambulante. El «apoyo» entre paisanos.

La narrativa del «sacrificio» va a actuar como un importante condicionante en la formación de espacio-tiempos de los migrantes. Lo hace ya desde el momento en que se decide migrar de manera «irregular», porque dirige a quien lo hace a situaciones de precariedad económica y a momentos como la venta ambulante o las redadas racistas. Entre quienes vienen de manera «legal» (una minoría en mi experiencia), o regularizan después su situación, el «sacrificio» conlleva situaciones laborales en las que prima la obtención de rendimientos económicos por encima de otras cuestiones. Pero, además, esta idea contribuye a la decisión de migrar a un entorno que es normalmente referido como muy diferente al origen. Muchos de los «bangladesíes» con los que he hablado comentan fuertes choques en su llegada a España: el idioma (muchos piensan que podrán apañarse en inglés, pero luego descubren que pocas

personas lo hablan), un clima más frío¹⁰⁹ o un paisaje diferente (“todas las calles me parecen iguales”). Durante el proyecto de fotografía participativa que realice en 2014 me sorprendió que muchas de las fotos que hacían mis compañeros sobre sus problemas de incorporación los incluían a ellos en una tienda o supermercado comprando. Mi actividad en Migrapiés me hacía presuponer que la mayoría de las fotos tendrían que ver con las detenciones o la venta ambulante y me preguntaba si se había entendido bien la idea del trabajo. En las entrevistas posteriores me di cuenta de lo que pasaba: gran parte de sus problemas tenían que ver con iniciar una cotidianeidad. Sin hablar bien castellano, sin conocer el entorno, hasta ir a una tienda puede costar, más cuando no hay mucho dinero. Las tiendas y supermercados donde acudían eran parte de unas vivencias marcadas precisamente por el enfrentarse y superar los problemas de incorporación. Para solucionar estos problemas es necesario encontrar apoyo, compañía e información sobre cómo moverse en el barrio. Esto encamina a la mayoría a núcleos de lo «bangladesí» en Lavapiés, tales como la ABE, la mezquita o las sedes de partidos políticos y otras agrupaciones. De ello forman parte ciertas fechas señaladas: las celebraciones como el Año Nuevo Bangla, el Día de la Lengua Madre, la Fiesta del Cordero o el Ramadán. También las reuniones de carácter político o las comidas ofrecidas por algún miembro de la «comunidad. Todos estos elementos son puntos de atracción de lo «bangladesí» comúnmente referidos y donde se entrelazan espacios (la ABE, la mezquita, la plaza de Lavapiés) y tiempos (las reuniones políticas, los rezos, las festividades). Pero en ellos también aparece un primer factor de diversidad cronotópica de los «bangladesíes». En algunos estas actividades permean gran parte de su cotidianeidad. Para otros son mucho más periféricas. Un ejemplo es la mezquita. Algunos van todos los días. Otros sólo en las festividades e hitos importantes (o nunca).

Mientras uno se va haciendo un “hueco” en el barrio, los ahorros no suelen durar mucho. Más si encima hay deudas ocasionadas por la inversión en la migración que hay que empezar a pagar cuanto antes. El coste de la vida en Europa es, además, referido como mucho más alto que el de Bangladesh. Ante la imposibilidad de encontrar un trabajo si no se tienen papeles, la venta «ilegal» en la calle suele ser la opción más accesible, con las dificultades que ello ocasiona (multas de la policía, confiscaciones de la mercancía, no poder vender cuando se está enfermo, burlas y regateos, discriminación por una actividad mal vista...). La dedicación a la venta dirige a los espacios de ocio del centro de Madrid por las noches: las plazas donde hay botellón, las salidas de los pubs o las fiestas de los barrios. Nayeem me decía que suele vender flores los jueves, viernes, sábado y domingo. Son los días que la gente sale más. Mientras hacíamos su ruta, me la iba explicando. “En este bar no, que no dejan vender”, “aquí hay varios juntos”, “en este hay gente que me conoce y me compra muchas veces”. Los viernes y los sábados son los días fuertes y acaba en una discoteca donde le conocen y le dejan entrar a partir de las cinco de la mañana. Mientras, toca hacer la ruta a buen paso para llegar a todos los sitios. Hay reticencias en Migra a hacer actividades por la mañana, porque los «bangladesíes» suelen trabajar por la noche y quieren dormir por la mañana. Esto también afecta a la temporalidad del grupo: las navidades, las festividades y los veranos son momentos de vaciado de la asamblea. Son “temporada alta” y muchos prefieren no perder un día de venta.

¹⁰⁹ El invierno en Bangladesh podría pasar por la primavera en Madrid, con medias de unos 20 grados centígrados.

También se hace casi obligatorio compartir piso para repartir los gastos de vivienda, generalmente conviviendo entre cuatro y ocho personas. Los compañeros de piso, salvando los desacuerdos y peleas que se puedan producir, se desvelan como uno de los principales soportes del migrante. Dada la precariedad y el direccionamiento de la sociabilidad a la «comunidad», la relación con los compas de piso se extiende a otros «paisanos» para dar pie a la red básica de apoyo de los recién llegados, aportando información, ayuda económica y apoyo emocional con los que atravesar las etapas más difíciles de la incorporación. Esto engloba cuestiones como orientar en los primeros pasos de la venta ambulante (dónde comprar el material o salir a vender), informar sobre aspectos legales, ayudar a encontrar un piso y compartir el ocio o las lágrimas en los momentos malos. La similar situación problemática en el destino y el compartir el idioma y la «cultura» ayudan a conformar lo «bangladesí» como un importante elemento de lo colectivo entre los «sin papeles». En ello interviene una forma de «apoyo mutuo» similar a la que se produce dentro de la familia «bangladesí»: el que se produce a partir de compartir un problema y observar que es más fácil salir de él sumando fuerzas. Muchas veces no prima el intercambio económico, sino el ayudarse unos a otros de una manera menos regulada, dar en un momento dado y esperar recibir cuando se necesite. Al contrario que aquello de lo «bangladesí» visto como «aprovechado» (el funcionario corrupto), otros «paisanos» son muchas veces citados como quienes hicieron que se pudiera salir adelante.

Kamal y Alal comentaban que si alguien llegaba nuevo al barrio, se apretaban unos días en su casa para alojarlo mientras le ayudaban a encontrar algún otro piso entre sus conocidos. También es común la ayuda económica, por ejemplo cuando a alguien le quita la mercancía la policía y no tiene dinero para comprar más, o prestando dinero ante alguna dificultad familiar o para los gastos del viaje a Bangladesh. O se informa de trabajos y estrategias para conseguir los papeles. El direccionamiento hacia los «paisanos» en Lavapiés no es sin embargo una cuestión abstracta. No todo «bangladesí» es igual de susceptible de ser ayudado. Esto generalmente se deja a los conocidos, a los más afines en lo personal (amigos) o a quienes comparten otro tipo de afinidad: objetivos (compañeros de piso) u organización (miembros de una agrupación determinada). Claro está que esta que la «comunidad» es asentada en determinados hitos (lugares de lo «bangladesí» como la mezquita, la «cultura» compartida, las festividades, el idioma...) que originan mayores posibilidades de relacionarse con otros «bangladesíes»: los amigos presentan a otros conocidos, se habla a la salida de la mezquita... *Sin embargo, el campo asociativo de los migrantes no abarca a la «comunidad» al completo, sino que se asienta en relaciones específicas dentro de un entramado que combina origen y destino.* Es el caso de Alal y Ahmed, que eran amigos en Dhaka. Ahmed migró primero y en Lavapiés conoció a Kamal mientras ambos vendían cervezas por la noche. Posteriormente se fueron a vivir juntos y, cuando Alal llegó, Ahmed le invitó a vivir con él y así el primero conoció a Kamal.

Este entrelazamiento relacional entre origen y destino hacía la zona de Rupasdi idónea para mi trabajo durante mi visita a Bangladesh, dado que no sólo había muchos compañeros de Migra que provenían de la zona, sino que quienes provenían de otros lugares tenían lazos con ellos a partir de haberse conocido en Lavapiés. Lo que me sorprendió una vez que estuve en Rupasdi fue que muchos de los originarios de allí tampoco tenían relaciones previas, sino que se habían conocido en Lavapiés. Md, que nos hizo de guía

en la zona, parecía encontrarse muy cómodo en las casas que visitábamos, por lo que di por sentado que esto obedecía a cierta confianza con gente con la que se relacionaba previamente a su migración. Sin embargo, tras salir de la casa de Maj, me dijo que apenas conocía a su familia, que los había visto tres veces. A decir verdad, los había conocido un par de años antes, en su primera vuelta a Bangladesh tras conseguir los papeles. La familiaridad obedecía más a que actuaba como anfitrión representante de Maj y a que la amistad con este hacía que sus padres le recibieran siempre con mucha alegría. Cuando llegó a Lavapiés, Md empezó a vivir con Maj. No le conocía, pero si tenían conocidos comunes en Rupasdi que los pusieron en contacto, con lo cual desde Lavapiés se pusieron en marcha procesos asociativos que modificaron luego las relaciones en Bangladesh. Con esto vemos que en Lavapiés se puede dar una tendencia a procesos de colectividad agrupados por el origen regional sin que ello implique una cotidianeidad previa compartida en Bangladesh. Estos procesos asociativos vuelven a repercutir sobre Bangladesh al poner en contacto a gente que se ha conocido en Lavapiés, y a sus familias en Bangladesh. Al final encontramos un campo relacional mediado por la migración: el conocerse en el destino y reconfigurar las relaciones en el origen, de tal manera que ambos elementos no pueden disociarse.

La condición de «extranjeros irregulares» influye también en la habitabilidad, reduciendo las posibilidades de encontrar alquiler, dado que se encuentran muchas veces con pisos que se alquilan “sólo a españoles” (Ouled, 2018). Esto se suma a la desprotección legal ante los posibles cambios en el alquiler. Una de las actividades que de vez en cuando ha realizado Migrapiés ha sido negociar con los caseros cuando alguno quería que se abandonara el piso antes de finalizar el contrato o pedía una subida de precio o que se asumiera un gasto que no correspondía. Esto ejemplifica que *en la migración «irregular» desde Bangladesh se produce un cambio en el status del migrante*. Si en Bangladesh la posición obedece generalmente a la clase media «nativa», en Lavapiés, la situación suele ser diferente. Md pasó de tener un negocio en el que se ganaba la vida sin problemas a trabajar vendiendo cervezas. Obaidul de estudiar empresariales a vender artículos de broma corriendo de la policía cuando esta aparecía. Todos ellos, además, pasaron de vivir en un entorno de reconocimiento normativo en el que eran uno más entre sus convecinos a otro mediado por la «extranjería» y la «ilegalidad» en España. Algo que se puede extender a otras cuestiones que ponen en relación lo «nativo» con lo «extranjero», tales como la atención en centros de salud¹¹⁰, los trámites con la Administración o los trayectos por el espacio público. Muchos «sin papeles» de Migra solicitan ser acompañados por los «españoles» del grupo cuando tienen que hacer uso del transporte público, algo que ellos describen como una forma de reducir las probabilidades de ser parados por la policía en una redada racista¹¹¹.

¹¹⁰ Sobre todo a partir del Decreto Ley 16/2012 que limitaba la atención sanitaria a las personas en situación «irregular».

¹¹¹ El cambio en el reconocimiento también atañe a la los cambios en lo permitido y no permitido por ellos mismos con respecto a su vida en Bangladesh. Así, Ali comentaba que vender en la calle lo hacía en España sin problemas porque era algo asumido que tenían que hacer “todos los banglas”, pero que si tuviera que hacer esto en Bangladesh sentiría mucha vergüenza si se enteraba la gente que le conocía.



Ilustración 16 - Vendedor Ambulante / Detención por venta. (2014). Ocupación laboral de «bangladesíes» «sin papeles». Fuente: Mamoun Miah / Policía Municipal de Madrid

5.1.3.- Redadas, calabozos, juzgados. La violencia del estado.

Esto nos lleva a otro importante elemento en la formación de los cronotopos de los «bangladesíes sin papeles» en Lavapiés: la acción estatal. En el anterior capítulo examinaba los procesos de violencia que actuaban en Bangladesh y su relación con el deseo de «mejorar» migrando a Europa. Sin embargo la llegada a Madrid no elimina la violencia. No lo hace con la que proviene de Bangladesh, muchas veces presente en las situaciones familiares, en su trasvase a las instituciones «bangladesíes» en el barrio o en los viajes de vuelta a Bangladesh. A esto se suma las que se tienen que afrontar en el destino. Esta aparece ya a la entrada al país. Los «bangladesíes» que eligen llegar a Europa por mar recorren el norte de África hasta llegar a Libia o Marruecos y cruzar por allí. Sin embargo, a pesar de su coste sensiblemente inferior¹¹², muy pocos de los participantes en Migrapiés han elegido esta ruta, por su peligrosidad y su duración¹¹³. Esto les aleja de los riesgos que tiene saltar la valla o cruzar el Mediterráneo, algo mucho más corriente entre los «africanos»¹¹⁴. Sin embargo, aunque de manera menos física, la violencia en las fronteras acaba

¹¹²Según la ONG Xchange, el coste medio del viaje desde Bangladesh sería de unos 2.500 € (Xchange, 2018).

¹¹³ Que sin embargo sí se muestra importante en la constitución de Valiente Bangla, que se conforma precisamente para ayudar a solicitar la llegada a España a un centenar de «bangladesíes» retenidos en Ceuta, como veremos en el capítulo 8.

¹¹⁴ United for Intercultural Action recogía en 2018 la cifra de 34.361 muertes en el Mediterráneo de personas que trataban de llegar a Europa en las últimas dos décadas (Arias, 2018). Cifras que reconocían que probablemente serían muchas más, dada la dificultad de registrar a todas las personas que naufragaban. Desde 2014 hasta 2017, la Organización Internacional de las Migraciones calculaba más de 14.000 muertes en el Mediterráneo, el 85% en la zona comprendida entre Libia e Italia mientras en España la mayoría se producían en el estrecho de Gibraltar (Sánchez & Sánchez, 2017). Estas muertes se entremezclan con los procesos de securitización de la frontera sur europea de las últimas tres décadas, acentuados a partir del 2001 y los atentados del 11S (Acosta Penco, 2018; Naranjo Giraldo, 2014) y plasmados en la Agencia para la Gestión de la Cooperación Operativa en las Fronteras Exteriores de la Unión (FRONTEX). FRONTEX ha actuado en coordinación con otras agencias migratorias como EUROPOL, INTERPOL, FRA, EASO o ACNUR (Pérez Quiles, 2018) en una actividad marcada por las cada vez mayores presiones de los estados del norte de Europa hacia los del sur para la securitización de la frontera mediterránea (Díaz & Abad, 2008), y su externalización: llevarlas más allá del límite geográfico europeo hacia los estados emisores. Una de las características de esta externalización ha sido fomentar los acuerdos bilaterales de cooperación con los

permeando la cotidianeidad de los «bangladesíes». Lo hace porque el coste de entrar en España se ha ido elevando en las últimas décadas ante el incremento de la dificultad de conseguir un visado. Y esto origina menos recursos económicos una vez en Lavapiés. Este incremento del control fronterizo tiene un importante punto de referencia en el tratado de Schengen y en los posteriores debates sobre la gestión fronteriza del consejo de Tampere en 1999, que engloban la lucha contra el terrorismo, las redes migratorias «ilegales» y la trata de seres humanos, propiciando que en las políticas de la UE haya una común analogía entre la migración «irregular» y la delincuencia (Acosta Penco, 2018). Esto alcanza a quien ya ha cruzado las fronteras, acarreado diversas combinaciones de violencia física, administrativa y normativa. Los cronotopos de los «bangladesíes sin papeles» están permeados de *un miedo de baja intensidad, pero constante*, a ser detenidos por la policía y acabar en calabozo, con una orden de expulsión o incluso deportados. Hay una importante componente de violencia física en la forma de experimentar este miedo: una comúnmente enunciada restricción a la movilidad cotidiana plasmada en salir poco de casa, no aventurarse en las estaciones de transporte público o tener cuidado con quién te cruzas.

La policía para nosotros es siempre peligrosa, porque quien no tiene papeles no puede salir a la calle tranquilamente, sin miedo, porque la policía puede pedir la documentación. He ido a Leganitos muchas veces en tres años y tengo un compañero que estuvo en Leganitos y Aluche cuarenta y siete veces. [...]. La policía municipal también, no podemos trabajar en ningún sitio porque aquí no permiten trabajar sin documentación, y entonces ¿qué hacemos? Vendemos en la calle, pero con miedo (testimonio de Alal, «bangladesí» de Migrapiés en un programa de radio, del diario de campo del autor – 21/05/2016).

La violencia física que actúa en las redadas racistas no es la única violencia. Conuerdo aquí con el argumento de O'Neill (2017) que, siguiendo a Fassin, mantiene que en esta redada actúa también la humillación, lo que nos lleva a la violencia normativa. La redada actúa señalando la «extranjería» del migrante. Ser detenido por la policía no sólo introduce el miedo en el «sin papeles», sino también la vergüenza de verse interpelado como delincuente delante de todo el que pasa.

La violencia no acaba con la redada, sino que se extiende a la reclusión. En ella se articulan violencia física, normativa y administrativa. Muchas veces el trato es desagradable. Hady se quejaba de que durante su encierro le dolía mucho la cabeza y, a pesar de sus quejas, no le dieron ni una aspirina. Moustapha llevaba siempre que salía a la calle una mochila con ropa de abrigo y jabón y pasta de dientes. Lo primero porque “había pasado mucho frío en el calabozo”. Lo segundo porque la detención había pasado a formar parte de su cotidianeidad: su rutina al salir era buscar un baño y asearse después de pasar uno o dos días sin poder hacerlo. Muchos prefieren no comer la comida de la comisaría porque dicen que les da diarrea. Eso si llegan por el día, porque si es por la noche se quedan sin cenar. Que la comisaría de Leganitos, la que

estados emisores aportando fondos para la formación de guardias fronterizos y dotación de recursos de control en países como Marruecos, Mauritania o Senegal (Naranjo Giraldo, 2014; Ortega, 2018), donde se mezcla la regulación migratoria con los fondos en materia de cooperación para el desarrollo, usándose estas «ayudas» como forma de presión para incrementar la vigilancia fronteriza o aceptar acuerdos de repatriación (Naranjo, 2017). En la intensificación de los controles fronterizos y la externalización de fronteras se produce un escenario que aumenta los riesgos del ya de por sí peligroso trayecto desde África a Europa. Tratando de salvar estos problemas, se ha producido una diversificación de rutas dirigiéndolas hacia mayores recorridos por el interior de África, por Argelia, Túnez y Libia, aumentando el tiempo empleado en tránsitos por territorios desconocidos y el coste económico de la migración (Sempere-Souvannavong, 2011).

suele corresponder a los «sin papeles» de Lavapiés, es la peor que te puede tocar suele ser ampliamente aceptado por la falta de higiene y ventilación, la masificación, la humedad y la falta de luz (Favil, 2012), algo que la propia policía ha denunciado en diferentes ocasiones (ver, por ejemplo, Álvarez, M. J. & Hidalgo, 2014; Villarino, 2018). La de Carabanchel es referida como más cómoda, aunque da más miedo porque está en el mismo edificio en el que se encuentra el CIE y tampoco se salva de tratos degradantes.



Ilustración 17 - Instalaciones comisaría de Leganitos (2015). Fuente: el País

También aparece en la comisaría algo que caracteriza la cotidianidad de los «sin papeles» en su frecuente trato con la Administración: cierto desconcierto y ansiedad de no tener muy claro qué sucede ni cómo tomar las mejores decisiones para salir del apuro. La desinformación en cuanto a derechos, el proceso que se está siguiendo y lo que hay que hacer luego es bastante común, cuestiones potenciadas por los problemas lingüísticos. La mayoría cuenta que no han tenido ningún tipo de traducción. También firman papeles que les dan y que no tienen idea qué son. Por no poder leer en castellano o por el lenguaje legalista en que están escritos. Un ejemplo de los papeles con los que trabajamos en Migra sería este:

La incoación del expediente de expulsión hace la advertencia de que la sanción que puede imponerse es la más grave posible, la de su expulsión del Territorio Nacional, sin que en ningún momento se indique también la posibilidad de que la sanción fuese una multa pecuniaria, por lo que desde el inicio del expediente se circunscribe el margen de decisión de la Administración a la sanción de expulsión, sin contemplar siquiera la existencia de una sanción pecuniaria (fragmento del recurso a una orden de expulsión, del diario de campo del autor – 22/03/2016).

Esto se extiende al juzgado y los abogados de oficio. Muchas veces los encausados comentan que no saben muy bien qué ha pasado en el juicio, dado que no han tenido traductor durante la vista. Si bien muchos abogados son de mucha ayuda cuando alguien del grupo se pone en contacto con ellos, otros no quieren saber demasiado del tema. Uno de los segundos me comentaba, cuando me comuniqué telefónicamente con él: "sí, el morenito este, bueno si le detuvieron algo habría hecho". En todo esto, la

rabia del «sin papeles». Hossain fue detenido el día de San Valentín tras una fuerte inversión en flores para vender. Mientras hacía un relato humorístico sobre su encuentro con la policía, que le había quitado toda la mercancía, y cómo luego, tras comer la comida de comisaría, había tenido diarrea toda la noche, no podía evitar las lágrimas. Terminaba diciendo “¡Estoy harto! ¡¿Por qué no me dejan en paz!?”.

Otro aspecto a destacar del ciclo que se inicia con la redada es la posibilidad de acabar en el CIE. Estos centros han sido ampliamente criticados, tanto por su función de encerrar a personas sólo por su condición de «irregulares» como por sus condiciones de reclusión, destacándose las cuatro muertes en los últimos años de personas que estaban retenidas en ellos (Martínez Escamilla, 2014; Ruiz, P. & Sánchez, 2016)¹¹⁵. Diferentes informes han señalado problemas como la falta de garantías para los derechos humanos, carencias de infraestructuras y personal, la mala calidad de la alimentación, el hacinamiento, la falta de transparencia¹¹⁶ y la ausencia de protocolo en las sanciones, que conducen a la arbitrariedad e indefensión (Ayuntamiento de Madrid, 2017; Pueblos Unidos, 2015; SOS Racismo, 2017)¹¹⁷. Muchas de estas cuestiones son las mismas que narran quienes en mi entorno han estado encerrados en el CIE. Algunos compañeros hablaban del miedo de saber que en cualquier momento te podían decir que te deportaban. Shourav indicaba que el no tener nada que hacer, salvo esperar, unido a las condiciones de hacinamiento, y el poco tiempo para salir al patio, generaban conflictos entre los propios internos, a los que se sumaba el trato degradante de algunos de los policías del CIE que, además, muchas veces no se metían en las peleas entre internos. Hossain se quejaba de la comida y también del ruido, que le impedía dormir bien por las noches. Atif decía haber pasado una muy mala experiencia por la cantidad de gente y la falta de privacidad y que él había evitado tener problemas, pero otros internos menos cautelosos habían recibidos empujones y golpes de la policía. Obaidul, como la mayoría con quien he hablado, indicaba no tener demasiado claro lo que le estaba pasando ni cuándo iba a poder salir o ser deportado, debido a sus dificultades con el idioma. No sabía nada de su abogado y tampoco podía hacer mucho más, pues dentro del CIE les quitaban el teléfono móvil, por lo que no podía hablar con su familia. También me comentaba que se había puesto enfermo y sólo le habían dejado ver una vez al personal de la Cruz Roja, pero no había visto ningún médico. Sin embargo, si bien las comisarías forman parte de los cronotopos habituales de la mayoría de «sin papeles» de mi entorno, el encierro en el CIE es mucho menos frecuente¹¹⁸.

¹¹⁵ En España, tras el cierre del CIE de Fuerteventura, había en España siete CIE's. A ellos habría que sumar los dos Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes (CETI's) de Ceuta y Melilla que funcionan como dispositivos de acogida provisional.

¹¹⁶ Por ejemplo, la imposibilidad para que organizaciones más allá de la policía nacional y el Ministerio del Interior puedan entrar en él para observar las condiciones en las que se desarrolla la actividad (França, 2013). Desde 2010 Cruz Roja mantiene un convenio con el Ministerio del Interior para la Atención Humanitaria dentro de los CIE's, primero en Madrid y luego en todos los demás. Unas quejas del activismo antirracista ha sido el silencio de esta ONG frente a las condiciones de estos centros. El último convenio, firmado en abril de 2018 destinaba más de un millón de euros para Cruz Roja a cambio de su trabajo en los CIE (Europa Press, 2018).

¹¹⁷ Se puede consultar también el informe (Women's link Worldwide, 2012), sobre las condiciones de las mujeres o (Servicio Jesuita a Migrantes-España, 2017) sobre el uso indiscriminado de la reclusión y el aumento de deportaciones rápidas.

¹¹⁸ Hay que tener en cuenta que el CIE de Madrid cuenta con 280 plazas, poco para el número de «sin papeles» en Madrid.

5.1.4.- Después de los tan ansiados papeles. Dinero y prestigio.

El momento de la regularización es un hito que suele ocasionar importantes cambios en los espacio-tiempos. Se mitiga el miedo a las redadas y desaparecen los tránsitos por los calabozos y los juzgados. Y muchas veces también la venta ambulante y las noches vendiendo latas de cerveza o flores. A cambio, aparecen los extensos horarios de trabajo. Las dificultades de conseguir empleo en el mercado laboral encara la empleabilidad a lo «bangladesí» y los negocios que estos tienen en el barrio, con condiciones que suelen llevar a trabajar todo el día, entre doce y catorce horas, por sueldos de menos de mil euros y con una tarde de descanso a la semana. Esto absorbe la cotidianeidad de tal modo que hace que algunos refieran con cierto resquemor que lo del permiso de residencia no les ha supuesto lo que ellos esperaban. “Casi vivía mejor cuando no tenía papeles”, me decía un día Ahmed medio en broma. A esto se suma que aunque la regularización supone disminuir en gran medida los riesgos de sufrir violencia física, no lo hace en la misma medida con la administrativa y la normativa. Porque aunque «legal», se sigue dependiendo de la Administración para las renovaciones del permiso de residencia y es necesario pasar una nueva serie de trámites para abordar la reagrupación familiar. El piso compartido con los «paisanos» ya no vale. A las ganas de tener un espacio para la familia se suman los requisitos del estado para tratar de asegurar que el migrante va a poder encargarse de los reagrupados, tanto económicamente como habitacionalmente. Todo esto supone que en muchas ocasiones el proceso de reagrupación (o el viaje a Bangladesh para casarse) pueda extenderse varios años y/o que una vez llegan la mujer y los hijos la situación económica sea bastante ajustada. La necesidad de sustentar la economía familiar continúa una vez se produce la reagrupación. Lo hace en Bangladesh, donde todavía hay padres, madres, hermanos o tíos. Y también en Lavapiés, donde ahora tiene que subsistir el migrante y su mujer (y a los hijos si los hubiera). A esto se suma que las condiciones de trabajo dejan poco espacio para las esposas. Mohamed resaltaba que alguien que viviera en España tenía mejores opciones de casarse que quien estuviera en Bangladesh, dado el «prestigio» adquirido y la posibilidad que veían los padres de que su hija tuviera una «vida mejor» en Europa. Pero también comentaba que algunas familias empezaban a poner ciertas pegas a los matrimonios con «bangladesíes-europeos» porque las mujeres pasaban poco tiempo con los maridos y se sentían solas. A esto había que sumarle que tenían que adaptarse a horarios complicados (el marido llega muy tarde de trabajar y luego hay que levantarse pronto para atender a los hijos), con lo cual algunos padres pensaban que migrar a «Europa» iba a empeorar las condiciones de vida de su hija.

Estos apuros, sin embargo, se ven como una etapa temporal de cara a un futuro que a veces es expresado en la figura del *comerciante de éxito*. Si profundizamos en la variabilidad existente dentro de lo «bangladesí» en Lavapiés, encontramos que un importante elemento de diferenciación es el dinero y el «prestigio». La migración desde Bangladesh a Lavapiés se extiende ya varias décadas, lo que permite una importante diferencia en las condiciones de vida. Antes del siglo XXI, con menores restricciones legales, quienes llegaron lo hicieron muchas veces de manera «legal» y con menos problemas económicos. Esto y las posibilidades de negocio en un entorno menos atestado de tiendas y negocios (Riesco Sanz, 2010a), pudieron propiciar una mayor prosperidad económica, sobre todo en aquellos que tenían un apoyo económico previo. A estos se suman quienes vinieron después pero pudieron hacerlo de manera «legal» y con suficiente capital para hacer negocios en España. Esto ha dado pie a la existencia en Lavapiés de una

pequeña élite económica de «bangladesíes» que tienen numerosos negocios. Empresarios con decenas de fruterías en Madrid o que se dedican a la exportación desde Bangladesh son ejemplos de ello. Esto es señalado por algunos «bangladesíes» como un factor importante de la forma de encarar la sociabilidad en el barrio. Estos, que lo tuvieron más fácil y que, además, podían permitirse ir y venir a Bangladesh con cierta regularidad, no tuvieron que buscarse la vida tanto como ellos y se centraron más en lo «bangladesí».

Estos empresarios suelen ser muchas veces las «cabezas visibles» de la «comunidad bangladesí» en el barrio. Por ejemplo, en la mezquita, Mohamed comentaba que para ser parte de la junta directiva hay que acudir obligatoriamente a los cinco rezos diarios. Una medida que sirve para evitar que gente poco comprometida pudiera dirigirla, pero que a la vez, dado los horarios de trabajo de la mayoría, dificulta la posibilidad de presentarse para un cargo. Otro aspecto en este sentido son los consejos banglas en el barrio. En ellos, personas con cierta influencia actúan de árbitros ante problemas de sus «paisanos», como pueden ser un conflicto entre familias o entre marido y mujer¹¹⁹. Además de los consejos, se da en el barrio la existencia, entrelazada en torno al campo político institucional, de una estructura más informal de relaciones de poder centrada en “personas notables”. En ella participan diferentes sectores que se disputan la posibilidad de influencia dentro de la «comunidad» tratando de atraer a partidarios entre sus convecinos.

Ellos ahora tiene tres grupos. Uno está ahora mismo con el presidente [de la ABE]. Otro está de opositor de este grupo y ahora mismo otro que tú has comido. Estas personas quieren hacer algo en este sector, gastando dinero tal, tal, porque... Van a venir elección de bangla [en la ABE]. Ellos quieren dar un grupo, ¿cómo se llama aquí? Un grupo que compite para esta votación. Entonces, este grupo ahora invitando a la gente, diciendo oye nosotros nuevamente vamos a estar ahí, vótamelo, tal, tal, tal. Entonces, en este grupo tiene a quien tiene casi 40 fruterías, Barrio no, en Madrid. Dinero, pero nuevo. Entonces él también quiere ser líder. Porque ahora tiene suficiente dinero ¿sabes? Entonces ellos ahora quieren ser líder. Ahora invitando a ti, a ti, a toda la gente y diciendo nosotros queremos ser líder, quiero tu voto y tal, tal (entrevista con Shourav, «bangladesí» participante en Migrapiés, del diario de campo del autor).

La lucha por el «prestigio» y la «influencia» no sólo aparece en estos grupos. A la vez está presente el ámbito institucional, trasladado a Lavapiés mediante las sedes de los partidos «bangladesíes», dirigidos también por líderes que destacan en lo económico. Si bien muchos manifiestan no querer seguir participando de estas cuestiones una vez en el barrio, dados los problemas que se generan en Bangladesh, otros mantienen su militancia política. La pertenencia a diferentes partidos políticos no restringe completamente la relacionalidad. Hay amigos que discuten de política porque tienen diferentes predilecciones (por ejemplo Ali y su esposa son de BNP y de AL, respectivamente). Sin embargo sí que hay momentos en los que aflora la política partidista.

Hicieron una actividad en un comercio hace tiempo y para su sorpresa no vino nadie de los habituales, luego supieron que había sido porque los del comercio eran del partido político contrario (entrevista con Paloma, activista en Lavapiés, cerca de los 50 años, del diario de campo del autor – 19/07/2014).

¹¹⁹ La existencia de estos consejos es explicada por los «bangladesíes» de mi entorno a partir de la extensión a Lavapiés de una forma de funcionamiento en Bangladesh apoyada tanto en la «cultura» como en la ineficacia del estado para regular las relaciones sociales.

Todos estos movimientos en torno al prestigio, generan a veces cierto rechazo entre los «bangladesíes pobres». Porque reproducen ciertas cosas del Bangladesh «conflictivo» que se quiere dejar atrás al migrar (egoísmo, desigualdad, corrupción...). Hay quienes dudan de que en la mezquita lo importante sea la religión, indicando que es un lugar para el “politiqueo” y para que quien tiene dinero sea “peloteado” por sus «paisanos». Alal comentaba que los consejos banglas estaban organizados a partir de los partidos políticos y que también importaba mucho el dinero. Que a él no le iban a hacer ni caso porque era pobre. Una queja muy frecuente tiene que ver con la forma en que los «ricos» se aprovechan de los «sin papeles».

Un día, si yo tengo dinero, yo... quiero ayudar a la gente, tío. Porque yo me sufrí seis años, ¿no? De papel y tal. No quiero tocar los cojones de la gente. Pero ellos ¿qué hace, tío? Si tú dices que yo me falta contrato, ¿no? Entonces una persona que tiene diez locales o tanto de dinero, te va a decir: oye, vente que tengo contrato. Te engaña. Una persona que tiene dinero, tienes papel, tienes local, no te hace falta nada. ¿Por qué tú engañas, macho? (Entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 13/02/2017).

El entorno desconocido, los problemas administrativos y la urgencia por superar la irregularidad posibilitan la aparición de un mercado de explotación que ofrece «servicios» en torno a las condiciones de incorporación en el barrio. Este mercado engloba aspectos como la falsificación de certificados necesarios para conseguir el arraigo, la venta de contratos de trabajo por parte de empresarios «bangladesíes» poco escrupulosos¹²⁰ o la exigencia de altos precios por parte de abogados para realizar trámites que no llevan a ninguna parte. Cuando Teresa y yo acompañamos a Nayeem a Extranjería a ver por qué se había denegado su petición de arraigo nos acompañaba Anik, recientemente incorporado a Migrapiés y que anteriormente había solicitado el arraigo por su cuenta. En su informe de denegación se contemplaba que comprobada la documentación que había presentado, esta era falsa, por lo que se cerraba su expediente y se le consideraba un peligro para los intereses del estado. Anik había cometido el error de no saber que tenía que guardar recibos a su nombre para justificar su estancia en España. Tampoco sabía que había ciertos lugares donde realizar gratis los cursos necesarios para esta solicitud. Por ello, pagó a un hombre que le habían dicho que podía darle toda la documentación necesaria. Si bien considerar por esto a Anik un peligro para el estado puede ser ciertamente exagerado, sí muestra las dificultades que algunos «bangladesíes» tienen para moverse por el entramado administrativo y cómo esto ayuda a ser estafado.

Porque Lavapiés es una como una terminal. Como segunda capital de Dhaka aquí. Toda la gente sabe, aquí Lavapiés vienen bastante los bangladesí, por eso información dónde puede ir. Porque de... castellano, no sabe, nosotros no estudiar castellano ahí en mi país. Nosotros segunda lengua *english*. Por eso nosotros no hablar español muy bien. Voy a Lavapiés, entonces la gente información, puede informar dónde ir, cómo puede ir. Y antes cogía mucha gente pasta. Si yo no conozco la seguridad social, para acompañarte un chico, se paga 50 €. Como he yo pagado en 2004 para ir a calle Cruz para ir a poner nombre de seguridad social. Eso a mí me duele en mi corazón. ¡Joder, como la gente robando! La gente bangladesí. Y un día comido en la calle Lavapiés, restaurante [hindú]... un poco arroz... un trocito de carne y un garbanzo, se cobra 35 €. ¡Mi vida ostia! Yo he comido ahí primero en España en 2004. Y cuando voy para pagarlo ahí, dice ¿cuánto cuesta? Dice 35 €. ¡¿Jolín qué has comido?! Si he comido sólo arroz, y carne y las

¹²⁰ Me refiero a la práctica de vender un puesto de trabajo a cambio de varios miles de euros para que quien está en situación «irregular» tenga así un trabajo para poder presentar el permiso de residencia.

lentejas. Yo asustado... ¡joder! Y llegada mía horrible. Uno piso se alquiló, una cama, no tiene ni sabana ni nada, ni manta tampoco. Esta frío. Y cobra como... cuatro días 150 € (entrevista con Hossain, participante en Valiente Bangla, del diario de campo del autor - 2018).

La posibilidad de explotación por los propios «paisanos» se extiende a después de conseguir los papeles mientras, como acabamos de ver, los empresarios «bangladesíes» obtienen mano de obra barata. La necesidad de cotizar para poder renovar el permiso de residencia¹²¹ origina una actitud más permisiva con las condiciones y los abusos, algo que no se limita al trabajo para los «paisanos». Alal tenía claro que prefería trabajar en otro lado antes que verse sometido a esta explotación. Finalmente consiguió trabajo de camarero en un bar «español». Un día me llamo para decirme que su jefe no había cumplido los acuerdos que tenía con él y que le hacía trabajar muchas horas. Había decidido cambiar de trabajo, pero su jefe le había amenazado con que si se iba le quitaría el permiso de residencia. Le dije a Alal que su jefe se estaba tirando un farol, que no podía hacerlo, ya que eso dependía de los meses trabajados y de Delegación de Gobierno. Le ofrecí que Migrapiés fuera a decirle a su jefe que dejara de amenazarlo o, directamente, denunciarle a la inspección de trabajo. Pero Alal no quería problemas. Aunque se quedó más tranquilo, seguía con miedo a que una denuncia pudiera traerle inconvenientes para renovar y, además, prefería mantener la posibilidad de seguir trabajando allí por si en el nuevo trabajo al final no le contrataban y perdía la posibilidad de cumplir el número de meses trabajados necesarios para renovar.

5.1.5.- Diversidad.

Los aspectos reseñados hasta aquí suelen ser referidos como importantes condicionantes a su incorporación por la mayor parte de los «bangladesíes» con los que he hablado a lo largo de estos años. Sin embargo, en estas conversaciones se ponía en relieve otra cuestión: la diversidad. Estos condicionantes se plasman de diferente manera *en función de la posición socio-espacial ocupada y cómo esta confiere diferentes cualidades al proceso*. Nahir consiguió los papeles al poco de llevar tres años en España. Sus cronotopos se alejaron ya hace tiempo de Migrapiés mientras trabajaba muchas horas para conseguir abrir tres restaurantes. Como las posibilidades le surgieron fuera del barrio divide su tiempo entre Lavapiés, donde continúa viviendo, y Avenida de América, Alcalá de Henares y Pozuelo, donde están sus negocios. A veces, cuando nos vemos, le decimos bromeando que va camino de ser, en diez años, uno de los «jefazos» del barrio. Su hermano, al que pudo traer unos años después, se saltó la etapa de vender en la calle y comenzó rápidamente a trabajar con Nahir. Sus espacio-tiempos son diferentes a los de Nayeem, que continua, tras doce años, sin papeles. Hasta que hace unos tres años se acercó a Migrapiés no había tenido demasiadas relaciones con «españoles» más allá de los clientes en la calle y las detenciones por parte de la policía. Su enfoque hacia lo «bangladesí» le hacía tener muchos conocidos entre sus «paisanos». Pero a la vez se le dificultaba relacionarse con «españoles», ya que iba muy justo de castellano. Varios años

¹²¹ Los requisitos son, entre otros, continuar con la relación laboral que originó la autorización cuya renovación se pretende, o haber realizado actividad laboral durante un mínimo de seis meses por año y tener un nuevo contrato. Si es el empleador quien ha despedido al trabajador, basta con haber trabajado tres meses, haber realizado búsqueda activa de empleo y tener un nuevo contrato al presentar la renovación (Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social, 2019).

después ha mejorado mucho el manejo del idioma a la vez que su cotidianeidad se ha ido acercando a la del activismo (asambleas, manifestaciones, algún curso de gente de Migra, las fiestas del grupo...).

Quienes tienen conocidos previos en el barrio suelen manifestar menos desconcierto en su llegada (o por lo menos haberse sentido más acompañados). También transmiten menor angustia por sus condiciones los que pueden ser ayudados por la familia desde Bangladesh. Quien tiene con quien abrir negocios conjuntos puede compartir trabajo y gastos. Otros lo tienen que hacer en solitario, refiriendo muchas veces lo duro que es levantar un negocio por sí solos y sin nadie en quien apoyarse. Las propias redadas tampoco son un elemento igual para todos los «sin papeles». Algunos compañeros las han sufrido en algunas ocasiones pero suelen evitarlas, ya sea por la precaución con la que se mueven o por generar hábitos que les alejan de la policía. Otros son detenidos decenas de veces (porque tienen que arriesgarse más para ganar dinero, porque llevan menos tiempo en Madrid...). En todo esto aparecen las desviaciones sobre el proyecto migratorio. En ellas se pone en evidencia que los «bangladesíes» que viven en Lavapiés mantienen, entre ellos, importantes variabilidades en su incorporación. Pero también aparece cierta regularidad: la necesidad de buscarse la vida encamina a una sociabilidad que se va ampliando a medida que se pasa más tiempo en el barrio: relacionarse con otros «paisanos» acudir a Migra u otras organizaciones similares, salir a vender y trabar cercanía con la gente que te encuentras. La necesidad de relacionarse para conseguir sus objetivos lleva aparejado tratar de aprender castellano, lo que poco a poco confiere más autonomía para moverse por el entorno de destino. Esto va a contrastar con la forma común en que se producen los procesos de incorporación de las mujeres «bangladesíes» que llegan a Lavapiés.

5.2.- Cuando migran las mujeres: «encierro», agencia y debates sobre la «cultura».

5.2.1.- «Apertura» y «cerrazón». La *pardah* y los roles familiares.

La forma en que se configuran los cronotopos femeninos en Lavapiés es caracterizada comúnmente por los «bangladesíes» de Lavapiés a partir de dos elementos: los roles familiares y la *pardah*. En cuanto a la primera cuestión, Khan, Townsend y D'Costa (2002) exponen que el género es el principal factor de estructuración de la familia «bangladesí». Y Castro (2010) ha indicado que los roles normativos de la mujer en Bangladesh se dirigen principalmente a la unidad familiar y los cuidados (ver también Sultana, 2009). Estos roles y su relación con lo «bangladesí» han sido analizados por Mookherjee (2011), que indica la simbolización de Bangladesh como femenina a través de la retórica de la "tierra madre" y su caracterización como «fértil» mediante la idealización de los paisajes rurales. Mookherjee sostiene que la naturaleza y el género ligan lo político, la «etnicidad» y lo emocional en el nacionalismo «bangladesí», actuando como un importante elemento en las sensibilidades hegemónicas de la «clase media bangladesí». La mujer en estas narrativas juega el papel de protectora y recreadora de la «cultura nacional» por su «pureza», mantenida en contraposición a las actividades profanas del mundo material¹²², conectando así hogar y

¹²² Para la construcción de esta retórica la autora considera fundamental la movilización de las mujeres de clase media durante la guerra de independencia, desde aquellas que se unieron a la lucha armada contra el ejército pakistaní a quienes se convirtieron en símbolo de resistencia a partir de sus prácticas corporales, tales como el uso de saris, de adornos florales en el pelo o de llevar el teep. De esta manera se traslada al cuerpo la resistencia bangladesí frente a los intentos de dominación de la Administración pakistaní previa a la Guerra de Independencia. Este rol abriría la posibilidad de su salida

nación. Pero esta retórica, indica Mookherjee, se produce en la tensión entre los intentos de objetivar el rol femenino y el papel diferencial de las mujeres en torno a la clase, el género y la racialización.



Ilustración 18 - Paisajes rurales en Bangladesh (2018). La mujer y lo «bangladesí». Fuente: el autor

Rozario (2006) mantiene que la actividad femenina fuera de la esfera privada se produce condicionada por las necesidades económicas y los cambios en la industria, de lo que un ejemplo es el importante porcentaje de mujeres trabajadoras en la industria textil. Para Rozario, la posibilidad de adquirir nuevos roles es mayor entre las mujeres de «clase baja», más acostumbrada a posiciones en las que han tenido que negociar con la «pureza» y el «honor» y la necesidad de sobrevivir. La clase media, sin estas necesidades, acepta más fácilmente las formas hegemónicas patriarcales, contribuyendo a reforzar los roles diferenciales entre hombres y mujeres y delimitando con más frecuencia entre las mujeres su papel de madre-esposa y la importancia del matrimonio. Que casarse es frecuentemente considerado para las mujeres como el paso de la infancia a la etapa adulta (Karim, 2001; Rozario, 2007) lo refieren muchos de mis compañeros de Migrapiés, que indican que cuando se van haciendo mayores los padres empiezan a mostrarles su preocupación si no forman una familia. A la vez, tanto mis compañeros, como muchas de las mujeres con las que he hablado, mantienen que para ellas la presión suele llegar antes y ser más fuerte. Ahmed comentaba que si bien en la ciudad el apremio es menor que en los pueblos, las mujeres que con más de treinta años no se han casado pueden llegar a ser muy criticadas. Rozario (2007) ha indicado que quienes a partir de cierta edad están solteras suelen vivir con su familia paterna, donde muchas veces su condición les ocasiona problemas e irritaciones de sus familiares por su situación. Sin embargo, Khan, Townsend y D'Costa (2010) argumentan que dentro de esta tendencia es importante subrayar la gran variabilidad en el país sobre estas cuestiones. Los niveles de educación, los cambios en las «costumbres» o la zona donde se produce el matrimonio influyen en otro tipo de relaciones hombre y mujer, sin que esto no signifique que sobre el hombre no recaiga generalmente la labor de «proteger» y mantener a la familia.

de la esfera doméstica dadas las connotaciones domesticas que el espacio público adquiere en Bangladesh por su relación con lo femenino Es significativo que si bien Bangladesh en las últimas décadas ha sido gobernado por Zia y Hasina, ambas mujeres, una parte importante de su legitimidad para el gobierno es otorgada por su vinculación a lo masculino, ya que son esposa e hija de héroes del «nacionalismo bangladesí».



Ilustración 19 - Fábrica de ropa en polígono industrial de las afueras de Dhaka (2018). Roles de género y oportunidades laborales. Fuente: el autor.

Un tratamiento similar, en cuanto a lo localizado de su producción, podemos darle a otro de los factores que incide en la formación de espacio-tiempos diferenciales entre hombres y mujeres «bangladesíes» en Lavapiés. Me refiero a la *purdah*, que Hussain (2010) define como una larga trayectoria en Bangladesh de restricciones a la movilidad y el cuerpo de la mujer que originan narrativas en torno a la «modestia» femenina y la segregación generizada. Cornell (2007) indica que la *purdah*, en la práctica, se traduce en un conjunto de reglas y obligaciones en torno a la interacción de la mujer en la «sociedad» que se configura en función de edad y estatus de la mujer. La *purdah* implica cierta cubrición del cuerpo, pero su función principal sería regular la relación entre hombres y mujeres proporcionando unas coordenadas socio-espaciales que demarcan dónde se permite la interacción y dónde no. A pesar de que esto pueda vincularse frecuentemente a la «musulmanidad», Cornell indica que también existe una relación con lo «bengalí» (y a través de ello con lo «bangladesí»). Para justificar su afirmación, muestra la observancia de la *purdah* en mujeres «cristianas» o «hindúes»¹²³, y que había formas previas de *purdah* antes de la llegada del Islam a Bangladesh. En las comunidades rurales estudiadas por Cornell, la *purdah*, atañe al honor familiar, a «respetar» a la familia y es, por tanto, una forma de capital simbólico individual-familiar que permite la aceptación de la mujer en la «comunidad». Esta pureza va vinculada al autocontrol y la virtud y facilita la posibilidad de casamiento dentro de una importante variabilidad de interpretaciones sobre la forma de cumplir con estos requisitos, desde la reclusión femenina hasta formas mucho más flexibles de mantener la separación hombre-mujer (Heitzman & Worden, 1989). Esto implica un importante componente subjetivo en la decisión sobre cómo practicarla (Huq & Islam, 2011).

En mi análisis, los estudios reseñados aquí se muestran significativos *porque, como las alusiones al nacionalismo, la «musulmanidad», la «conflictividad» o el «sacrificio», la purdah y el rol de la mujer en la*

¹²³ Principales, aunque minoritarias, religiones en Bangladesh junto a la «musulmanidad» (Van Schendel, 2009).

familia sirven para definir lo «bangladesí» en Lavapiés, delimitando una forma concreta de introducir a la mujer en esta categoría. Los roles diferenciales hacen que sea el hombre quien migre habitualmente a Lavapiés, dando paso a una migración masculinizada en el barrio¹²⁴. Esto se produce, además, dentro *una práctica de los cuidados generizada*. No es que el marido no cuide a la familia. Lo hace a partir de la producción de combinaciones de afecto y reciprocidad ligadas al género que ayudan a delimitar los roles de cada uno y a generar conjuntos de responsabilidades complementarios (Khanum & Khanum, 2001): el hombre trabaja y la mujer cuida de la casa. Si entendemos los cuidados como una combinación de trabajo y afecto (Salazar Parreñas, 2014) podemos pensar que el cuidado de la familia es un importante condicionante de la migración «bangladesí» masculina a Lavapiés. Esta migración esta permeada del afecto, la preocupación y la obligación para con la familia¹²⁵. Podría decirse entonces que el cuidado familiar es una cuestión que el hombre asume. Aunque también habría que indicar las asimetrías que sitúan al hombre como “cabeza de familia” mientras las tareas femeninas son menos valoradas y tienen que ajustarse a los tiempos del marido. La atención de la mujer a la casa y la familia, combinada con la diferencia en cuanto a los roles del cuidado y las narrativas en torno a la *pardah* van a dar paso a una de las características que más se aluden al hablar de la incorporación femenina en el barrio: el «cierre».

Están en un círculo de gente de Bangladesh... Yo no voy a salir porque no sé el idioma... es diferente, muy diferente a mi cultura y me da algo. Prefiero estar en mi grupo de gente que conozco que... salir y conocer a más gente de otras culturas (entrevista a Chandra, «bangladesí» cercana a Valiente Bangla y a otros activismos en el barrio, cerca de los veinte años, del diario de campo del autor).

Esto suele venir acompañado de la adenda de que las mujeres suelen estar bastante ocupadas atendiendo a la familia y que suele haber cierta tendencia en ellas a no juntarse con hombres desconocidos.

Sí a las mujeres, y a los hombres también, a los dos les da vergüenza porque desde pequeños nos han enseñado que las chicas con las chicas, los chicos con los chicos, que es una tontería. Porque si por ejemplo, si una mujer casada ve a otro hombre, se creen que cosas malas van a pasar, qué se yo... [...] Porque como que a las mujeres les separan. Como que tú ahí... eso es cosa de hombres, tú ahí no tienes que meterte. Las chicas ahí con sus cosas y nada, vamos. Acercarse a otro hombre que no sea un familiar, como que da corte, vergüenza... (entrevista con Sadia, migrante «bangladesí» participante en actividades de Valiente Bangla, 20 años, del diario de campo del autor – 10/02/2018).

Sin embargo, de una manera análoga a como los estudios de género muestran diversidad en Bangladesh, en Lavapiés estas afirmaciones están llenas de matizaciones: “yo no soy así”; “en mi familia no es exactamente esto”. En torno a estas alocuciones a menudo he podido observar la aparición de dos posiciones. *Está la posibilidad de ser «abierto», receptivo a lo que no pertenece a la «comunidad», o «cerrado», una posición caracterizada por cierto reparo al contacto con lo «no-bangladesí».* Los primeros suelen abogar por dejar atrás ciertas «tradiciones» asociadas a lo «bangladesí». Si bien con ello reproducen debates análogos a los que se dan actualmente en Bangladesh, llevado al contexto de Lavapiés esto

¹²⁴ Se pueden ver las cifras que presentaba en la introducción. Ver [pag. 17](#)

¹²⁵ Esto también se ve en la contestación a mis preguntas sobre la diferencia de edad en el casamiento (muchos hombres se casan a los treinta y las mujeres en la veintena): muchas veces mis preguntas eran contestadas diciendo que el hombre tiene que tener suficiente estabilidad económica para poder asegurar el bienestar de mujer e hijos.

supone abogar por la «mezcla», por una relación cotidiana de vecindad “con todo el mundo”. Los «cerrados» (hombres y mujeres) suelen ver esta cuestión con más reparos y entienden la «mezcla» como un elemento que puede *amenazar a una serie de «valores» considerados positivos*. En estos planteamientos el «cierre» está ligado a mantener determinados comportamientos basados en el «respeto» a la familia y, por extensión, a la «comunidad». *Considero por ello que la cuestión del «cierre» en relación al proceso de incorporación de las mujeres es más que una limitación de la sociabilidad. Es parte de un debate público en torno al que los «bangladesíes» (aunque no sólo ellos) proponen alternativas sobre lo que significa Lavapiés para ellos/as y el papel que juega en ello la mujer.*

5.2.2.- Políticas de lo colectivo en la mezquita.

Podemos observar esto desde la posición que otorga el desplazamiento a uno de los oligópticos de mi investigación: la mezquita «bangladesí» del barrio¹²⁶. Esta tiene una trayectoria de más de quince años, primero en un local en la calle Peña de Francia y luego en su actual ubicación en la calle Provisiones. Las actividades de la mezquita no se limitan al rezo. También hay clases y actividades para niños, enseñanza del Corán o eventos como los *iftares* durante el Ramadán. Pero además de esta acción localizada en Lavapiés, *podemos observar la mezquita como un ensamblado transnacional*. Por ejemplo a partir del trabajo conjunto con organizaciones como la Unión de Comunidades Islámicas de España, las demás mezquitas del barrio o la visita de entidades religiosas de Bangladesh, Londres o Arabia Saudí que introducen la influencia de las instituciones de carácter internacional en los debates locales en torno a la religión (López Bargados, Mapril, & Sánchez García, 2014). En toda esta actividad aparecen los debates de amplia difusión que se producen en torno al papel de lo «musulmán» en la configuración de la «identidad bangladesí» y la participación de la mujer en ellos. Dos hitos en la trayectoria de la mezquita pueden ayudar a explicar mi argumentación. El primero es la escisión dentro de la «comunidad» que desemboca en la apertura de otro centro islámico en la calle Caravaca de «bangladesíes» que, en palabras de Hossain, participante en la de Provisiones, son más «cerrados», no quieren que “otros grupos entren en la mezquita”. El segundo es el cambio del equipo de dirección hace algunos años, momento que marca un incremento de las acciones de la mezquita dirigidas al «vecindario» tales como jornadas de puertas abiertas, celebraciones de festividades en el espacio público o concentraciones contra el «terrorismo religioso» o la islamofobia. *Una característica de estas actividades va a ser la reivindicación de una convivencia basada en la diversidad. Y esto incluye una pedagogía sobre la «musulmanidad» donde, además de dar a conocer «costumbres» y «tradiciones», se asiente que la convivencia es parte fundamental del Islam.*

El Ramadán es tiempo de ayuno y purificación. En él tomamos conciencia del sufrimiento por el hambre y la falta de agua en el mundo. Es un tipo de solidaridad con las personas que carecen de recursos. Porque el Islam se basa en el compartir y en la búsqueda de la convivencia. [...] Este Ramadán vivido desde Lavapiés nos compromete en el cuidado de la convivencia en el barrio y a ser ciudadanía activa implicada en el bien común (fragmento de comunicado de la mezquita en la celebración del Ramadán, Lavapiés – 30/05/2017)

¹²⁶ Su nombre oficial es Baitul Mukarram, a semejanza de la mezquita principal de Dhaka.

En este "giro al barrio", Valiente Bangla va de la mano con el actual presidente de la mezquita. Lo del «apertura» de VB se engrana en su propio momento fundacional. La formación de VB, en el año 2007, viene muy marcada por la inclusión de este grupo dentro de Ferrocarril Clandestino, una agrupación conformada como una suma de diferentes "vagones militantes" en torno a la migración, de los que formaban parte, entre otros, ASPM o la comisión Anti-CIE's (Éxodo, 2008). Lo que origina el surgimiento de Valiente Bangla es la campaña para apoyar a un campamento de «bangladesíes» en los montes de Ceuta que trataban de evitar su deportación (del Barrio, 2007).

Ya empezamos 2007, empezó trabajar de Valiente Bangla, y lucha para ayudar con Melilla, primera vez, como más de 16.000 firmas entregado al Interior Ministro para apoyar con de Melilla. [...] Luego, 2007, ha nacido ASPM, Sin Papeles Madrid. Luego nacido Valiente Bangla, porque mayoría de ASPM se van los de africanos, por eso [decimos]: ¿porque no hacemos grupos bangla para los portavoces? (entrevista con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 11/08/2014).

En este entrelazamiento con el activismo aparecen las articulaciones que originan acercamientos en torno a los proyectos normativos de unos y otros. La cercanía con personas «bangladesíes» no sólo permite a los activistas «españoles» la posibilidad de sumar migrantes a sus filas, sino un mayor conocimiento de las circunstancias de incorporación de estas personas en el barrio. Por otro lado, la forma de trabajo de VB es característicamente activista, con comunicados y concentraciones, y abordando muchas de las temáticas de los activistas en Lavapiés (racismo, derechos humanos, gentrificación). Estos acercamientos no significan que VB no adopte perspectivas propias. Su actividad se produce mediada por los debates entre sus miembros. Producto de ellos se formula un discurso propio que plantea un mundo común que busca una «vecindad» producida desde el respeto a la diversidad, donde se puede ser «vecino» de Lavapiés sin tener que dejar de ser «musulmanes» o «bangladesí». De esta manera, *el activismo de VB se delinea como transnacional al poner en contacto Lavapiés con Bangladesh*. Parte de su acción está enfocada a intervenir en la situación política en el origen. Esto se muestra en la protesta por el nombramiento del Embajador de Bangladesh en España por su pasado como líder del RAB, donde participaban grupos de «bangladesíes» de diferentes partes de Europa. A ellas también asistían activistas «españoles» del barrio convocados por VB dentro de la idea de la «unión» y la «transversalidad» de la luchas tan característica del activismo de mi entorno. De esta manera la actividad de Valiente comparte con la mezquita la idea de «abrirse» al barrio.



Ilustración 20 - Actividades de Valiente Bangla. Y la mezquita (2017) Una propuesta de lo colectivo. Fuentes: Nobokontho.com y Facebook Valiente Bangla

Hay que tener en cuenta que no estamos hablando de dos grupos separados, sino, al contrario, solapados por la participación simultánea de diferentes personas en ambas agrupaciones. Esto, dentro de las negociaciones en torno a la mezquita, permite la formación de una posición de sujeto que aboga por una mezquita «abierta» dentro de la idea de que sentirse de un lugar (Bangladesh) no tiene que estar reñido con sentirse de otro (Lavapiés) (Levitt & Glick Schiller, 2004a). Mohamed me decía al respecto:

Luego mezquita presidente es buen hombre también. Él dice: no, hay que abrirnos. Tiene conseguido, ha ganado, abierto la mezquita. Esto nos cuesta mucho también, porque hay muchos bangla tampoco no quiere esta forma de trabajar, porque ellos quieren hablar mal para darte siempre presión. Yo no importa, porque yo vivo aquí en España, no hace miedo ni nada. Es un país como muy abierto. Mi voz puede ser porque mis compañeros los españoles están luchando por los inmigrantes, por derechos. ¿Por qué no hacemos? [abrir la mezquita]. ¿Por qué no compartimos? Porque Dios dice un pan lo compartimos. ¿Los españoles no son de Dios? Son de santos, trabajar por los inmigrantes (entrevista con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 27/01/2018).

El discurso de Mohamed contiene una vocación «aperturista» basada en cómo él entiende que deber ser un «musulmán bangladesí». Dentro de las lógicas de Valiente Bangla hay «costumbres» que conservar (la religión) y otras que modificar (el excesivo cierre «comunitario»). Pero también indica la existencia de otras posiciones de sujeto en de la mezquita. Pues aunque se pueda considerar la mezquita más «abierta» que el centro de la calle Caravaca, también dentro de la mezquita de Provisiones se producen resistencias de otros sectores que prefieren un mayor cerramiento en torno a la «comunidad» y sus «costumbres».

Dentro de esta idea de la «apertura» también aparece el papel de la «mujer» en torno a lo «bangladesí». Hasta hace poco en el rezo de la mezquita sólo podían participar hombres. Aquellos con los que hablaba lo solían justificar diciendo que tienen poco espacio (en el rezo de los viernes, el más numeroso, se tienen que hacer dos turnos para que pueda entrar todo el mundo) y que a las propias mujeres no les convencía lo de rezar con los hombres dados los movimientos que hay que hacer y que esto podría provocar "miradas no deseadas". Esta situación ilustra otro factor que demarca los diferenciales cronotópicos en Lavapiés: *los diferentes grados de formalidad entre los grupos de hombres y mujeres.* Hay una gran cantidad de agrupaciones de carácter masculino, organizadas en torno a la región, las ideologías políticas o lo regional. Sin embargo durante estos años sólo he sabido de dos agrupaciones de mujeres, con poca actividad. Muchas mujeres manifiestan cierta sensación de «exterioridad» con los grupos masculinos que las aparta de estas actividades "de hombres" y que se concreta en la dificultad para insertarse en los campos asociativos que estas actividades producen. Cuando le comentaba a Chandra sobre un iftar al que había acudido la semana antes de entrevistarme con ella me comentaba:

Y yo es que me enteré por mi hermano. Digo ¿a dónde vas? A una cosa de San Alfonso. Y yo: ¿pero qué me estas contando? ¿En serio? Y dice: sí, sí, me voy. Y yo: pues nada, al iftar. Mi madre a veces se queja, dice: ¡venga! todo para hombres y para mujeres nada, ¿no? Y se queja un montón (risas) (entrevista a Chandra, «bangladesí» cercana a Valiente Bangla y a otros activismos en el barrio, cerca de los veinte años, del diario de campo del autor – 31/07/2014).

La mezquita o las agrupaciones de «bangladesíes» actúan como núcleos de sociabilidad que permiten ampliar la sociabilidad en torno a lo «bangladesí». Se conoce a gente, se intercambia información sobre posibles trabajos, se toman decisiones que intentan representar a lo «bangladesí» en el barrio¹²⁷. Para las mujeres es más difícil acceder a estas cuestiones. La falta de agrupaciones femeninas dirigen la sociabilidad a redes con un mayor grado de informalidad (amistades, familiares...). La poca representación de las mujeres en ámbitos más formalizados es para algunos «bangladesíes» un problema a la hora de lidiar con las especificidades femeninas en Lavapiés. Esto ha caracterizado la actividad de VB, que intenta facilitar la organización de las mujeres para que puedan hacer «fuerza» para trabajar sus problemas. Nasima, una de las mujeres más implicadas en VB, aprovechando la presencia en la inauguración del local de la agrupación de varios cargos del Ayuntamiento y los servicios sociales del barrio comentaba:

Yo pido por favor, a Carmen y Jorge, porque no tiene plaza para clases de español, no poder hacer todavía muchas cosas, esperando de espera. Yo pido por favor, Valiente bangla, si nos podéis ayudar a algunas cosas de cómo puedo ayudar estos niños y mujeres. Yo pido también para mujeres de bangla, de ellas quieren algo trabajo, pero no tienen sitio [...]. Vosotros apoyar, ellas pueden buscar su vida. Porque cuando tiene cursos, puede buscar trabajo, porque no necesita tantas cosas. Yo quiere poco a poco algo ayudar aquí. Gracias (del diario de campo del autor – 06/11/2017).

Desde VB y la mezquita se considera que la situación de las mujeres en el barrio no es la idónea y por ello se pugna por la adopción de perspectivas feministas que no abandonen la parte de la «cultura» que se percibe como «positiva» (el «apoyo», el «sacrificio», la religión como forma de vivir la familia...). Así, recientemente se ha habilitado una zona de la mezquita para que las mujeres puedan rezar. Y también se ha potenciado la presencia de mujeres en sus actos, ya sea invitando a activistas relacionadas con VB a los actos organizados en la mezquita o tratando de que sean mujeres quienes lean parte de los comunicados en estos actos, o actúen de traductoras. En contraposición, tal y como veíamos decir a Mohamed hace unas páginas, muchos de los asistentes a la mezquita no terminan de ver esto claro y se preguntan si esto no va a suponer una amenaza a la propia «comunidad» y sus «valores». Algunos participantes en la mezquita mostraban su resquemor porque se hubiera permitido a mujeres (tanto «bangladesíes» como «españolas») participar en los actos de la mezquita, algo que no iba tanto por la participación en sí, sino por las implicaciones que tenía en torno a las posibilidades de modificar la «cultura» propia. Porque el «aperturismo» que se negocia en la mezquita predica una «mezcla» que toca lo que es normativo alrededor de lo «bangladesí» (y el género).

Muchas veces la cuestión sobre ser «cerrado» o «abierto» es relatada en Lavapiés a partir de la oposición de los «abiertos-modernos» de ciudad contra los «cerrados-traditionalistas» de pueblo. Para los de ciudad (Dhaka, Jessore...) impera muchas veces una acepción normativa que construye la ciudad como más «moderna» que el campo. Porque es donde están los servicios, la Administración y a donde va la gente que quiere «progresar» (“en los pueblos no hay carretera, ni luz, ni agua, y no llega el gobierno central, están como en el siglo XVII”, me decía Ahmed). Al contrario, quienes vienen del pueblo, muchas veces

¹²⁷ Por ejemplo planificando festividades o reuniones con el Ayuntamiento o los Servicios Sociales.

resaltan otro discurso normativo: la tranquilidad y belleza de la vida allí en relación a la ciudad, mucho más sucia, ruidosa y llena de hostilidad hacia sus habitantes. La emergencia de estos niveles identificativos en Lavapiés adopta a veces consideraciones despectivas de los de «ciudad» a los de «pueblo», descritos como menos flexibles, más apegados a la «tradición». Ahmed comentaba que los del campo se dejaban engañar más fácilmente por los imanes y solían mostrar formas de religiosidad menos reflexivas. Durante una asamblea de Migrapiés en la que se trataban los problemas de las mujeres «bangladesíes» en el barrio, Alal comentaba que el problema en cuanto a posibles restricciones era que en Lavapiés había mucha gente que venía del campo. Y Mohamed señalaba que una de las causas de los debates entre la «apertura»-«cerrazón» obedecía al «tradicionalismo» de la gente de «pueblo».

Estas afirmaciones, sin embargo, durante mi trabajo de campo, se han mostrado problemáticas en cuanto a la posibilidad de ligar lo cerrado a lo «tradicional». Hay que pensar que lo que aquí entra en juego son las diferentes formas de sentirse «musulmán y bangladesí». Y puede darse la dirección contraria a la que mis compañeros propugnan normalmente. Es decir, que la «modernidad» sea la que propicie movimientos de «cierre» en torno a la «comunidad». Esto es, para Rozario (2006), una importante tendencia en relación a lo «bangladesí», originada por un importante eje clasificatorio basado en «oriente», enlazado al Islam y «occidente», ligado al capitalismo individualista. A partir de esta narrativa se asienta una construcción de la «modernidad» «musulmana» que negocia la religión dentro de las corrientes transnacionales «occidentales» y que implica una aceptación selectiva de las influencias de largo alcance que llegan a Bangladesh. La tecnología, la prensa, educación, la lengua inglesa son reformuladas dentro de contextos específicos mientras se produce un incremento del rechazo de aquellas cuestiones entendidas como pertenecientes a lo «bengalí» en su periodo pre-islámico y también el nacionalismo de carácter «étnico», representado por AL, de tradición más humanista, y la forma religiosa que adopta este, cuya pureza sería cuestionada (Hussain, 2010). A la luz de esto, podemos pensar que aquellos partidarios del «cierre», no están anclados en la «tradición», sino que demarcan un posicionamiento condicionado por discursos de amplia difusión sobre la «musulmanidad» actual y la necesidad de preservar ciertos valores frente al cuestionamiento que estos sufren tanto por sectores «occidentales» como por otros «bangladesíes». Algunos de mis compañeros de Migrapiés, pueden destacar a la vez la «modernidad» que les otorga la migración a Europa y plantear que seguramente muchos no querrían que sus mujeres participaran en Migra por “miedo de que se cambien”. Paloma, activista con mucho trabajo a sus espaldas junto a «bangladesíes» me decía, cuando le contaba sobre mi investigación, que algunos «bangladesíes» podían sentirse amenazados por mis objetivos, dado que siendo activista y «español», se podía presuponer mi ideología y eso podía generar miedo a que mi intervención fuera contra sus «costumbres».

5.2.3.- Cultura, agencia y diferencia entre las mujeres «bangladesíes» en Lavapiés.

Lo «bangladesí» entremezclándose con otras cosas.

Las discrepancias en torno a la «apertura» y la «cerrazón» muestran otro factor que es generalmente remarcado como un importante condicionante de incorporación de la migración femenina. *La presión grupal alrededor de las narrativas en torno a ser una «buena mujer»* que, en algunos casos, rechazan una

relación demasiado “descuidada” con respecto a los «españoles» o los hombres y demandan ajustarse a un comportamiento característico (la «modestia», no significarse en el espacio público, cuidar a la familia, encajar dentro de los roles asignado y solucionar los problemas dentro de la «comunidad»). Muchas mujeres concretan esta presión en la forma de habladurías que las hacen cuidar su comportamiento para evitar problemas tanto con sus «paisanos» como con el marido, que pueda sentirse señalado cuando alguien le comenta el mal comportamiento de su esposa. Aunque esto es una vía de doble sentido. Quienes quieren una «bangladesidad» más «abierta» en el barrio también usan el «cotilleo» para criticar a los más «cerrados»¹²⁸. Y la presión no es significada de la misma manera por todas las mujeres. Ioli mostraba una gran preocupación por estos temas, mientras otras mujeres comentan tenerlos menos en cuenta.

El «tener carácter» para “pasar de las habladurías” es un elemento que muchas veces demarca la posibilidad de mostrar posiciones más «abiertas» entre las mujeres¹²⁹ y con ello acercar la cotidianidad hacia elementos menos centrados en lo «bangladesí». Este «carácter» suele estar presente en las mujeres que se relacionan con los activistas del barrio, circunstancia que, quizá por mi posición en el campo, ha sido una de las más observadas en mi investigación¹³⁰. Por ejemplo, en mujeres relacionadas con la actividad de Valiente Bangla o Territorio Doméstico, en quienes se han organizado en alguna agrupación de carácter «bangladesí»¹³¹, o en quienes trabajan por la «comunidad» desde el contacto con los servicios sociales del barrio. Algunas de estas mujeres coincidían con varios de mis compañeros de Migra y con algunos trabajadores sociales en afirmar que su activismo solía colocarlas en una posición incómoda. Por una visibilidad que granjeaba ciertas simpatías entre muchos de sus «paisanos» (debido a su implicación en sus problemas) pero a la vez originaba más «presión comunitaria» en ellas. A la vez, la participación en asambleas, manifestaciones u otros momentos relacionados con el activismo facilita los procesos afinarios con personas de diferentes orígenes. Son por ejemplo frecuentes mis encuentros con mujeres como Sadia o Nasima en momentos de activismo. Muchos de ellos relacionados con lo «bangladesí» (un acto en la mezquita, una concentración organizada por VB...). Pero también en otros que enfocados a otras cuestiones (la manifestación por el día de la mujer, un acto en contra de la Ley de Extranjería...).

En la dedicación al activismo, como en otras direcciones del «apertura», es también importante la forma en que se configura la relación familiar. La decisión de «abrirse» o «cerrarse» puede ser cosa del marido, de la mujer o de ambos. Muchas veces, comentaba Arana, son los maridos los que observan con

¹²⁸ Este «cotilleo» no aparece únicamente ante la amenaza a la «cultura bangladesí» en Lavapiés. Muchos de mis compañeros me han indicado que es una forma habitual de regular las relaciones en sus entornos en Bangladesh. “Tío, allí te matan con la boca, te critican y critican hasta que dan ganas de suicidarte” me decía jocosamente Ahmed ante mi pregunta sobre si él pensaba que era habitual el cotilleo en su tierra. Como Ahmed, muchos otros «bangladesíes» incorporan la presión y el cotilleo como una de las características negativas en sus narraciones contradictorias sobre Bangladesh.

¹²⁹ Aunque también la de mostrar más firmeza en posiciones «cerradas».

¹³⁰ La participación en el activismo de las mujeres «bangladesíes» las suele enmarcar en posiciones «abiertas» en la relación con la «vecindad» del barrio. Una posición que no reniega de la «musulmanidad» ni de la «comunidad», pero que sí tiende a formularse en diferentes grados de oposición frente a ciertas propuestas sobre las narrativas sobre lo «bangladesí» en el barrio, tales como el cerramiento excesivo en torno a la «comunidad», la falta de participación de las mujeres en el espacio público, la separación entre hombres y mujeres o los intentos de control del marido sobre la esposa.

¹³¹ Las dos de las que he podido tener conocimiento son La Asociación de Mujeres de Bangladesh (BAMOS) y la Asociación de Mujeres Progresistas de Bangladesh.

preocupación las condiciones de incorporación de las mujeres e insisten en que estas amplíen su sociabilidad. Otras veces prefieren cierto distanciamiento con lo «no bangladesí» para evitar críticas, algo que puede ser compartido o no por las mujeres. Se posiciona una como «cerrada» o «abierta», la confianza familiar puede ayudar a una relacionalidad menos constreñida por la presión grupal. Chandra y Sadia comentaban que su familia se fiaba de ellas y que se sentían «libres» de relacionarse en el espacio público porque sus padres consideraban “tonterías” los rumores que les podían llegar. Ioli al contrario, manifestaba problemas con sus padres por lo que otros «bangladesíes» contaban de ella. La relación familiar también está condicionada por la tendencia a la autonomía previa al momento de migrar. Por ejemplo, si la mujer se ha “acostumbrado” a la ausencia del marido. Un día comentaba con Hussain que algunas mujeres se quedaban con su familia o la de su esposo mientras este estaba en España, pero otras no tenían redes disponibles, por lo que tenían que mantener a la familia ellas solas. Esto podía originar luego problemas con los maridos en Lavapiés por los roles que las mujeres habían adoptado en Bangladesh. Esta autonomía también se relaciona con la situación económica. Durante los años de crisis económica, el paro de algunos hombres ha originado que más mujeres trabajaran, encontrando un puesto laboral más fácilmente que los hombres en determinados nichos laborales, por ejemplo el de empleadas del hogar, y con ello propiciando más independencia del marido. Pero más allá de la economía, también podemos encontrar la decisión personal. Begum entendía que su rol era el de atender a la familia, si acaso ayudar en el negocio familiar. Sin embargo otras mujeres prefieren buscarse la vida todo lo que puedan. En ese “buscarse la vida” vemos la importancia del manejo del castellano a la hora de conformar posiciones de sujeto diferenciales en Lavapiés. Al igual que los hombres, hay mujeres que tienen mayor facilidad o compromiso con el aprendizaje del idioma, lo que puede suponer una mayor posibilidad relacional con «no bangladesíes».

En toda esta diversidad que opera en los procesos de incorporación de las «bangladesíes» en Lavapiés se muestra la flotabilidad identificativa que afecta a lo «bangladesí» en mi entorno de investigación. Porque si lo «bangladesí» se conforma como un nivel identificativo con gran capacidad atractora en los procesos migratorios desde Bangladesh, los «bangladesíes» no pueden considerarse únicamente a partir de esta cuestión, su acción no atañe únicamente a lo «bangladesí». En el momento de confluencia con otros niveles identificativos, como puede ser la convivencia en una comunidad de vecinos, la educación en un colegio o los negocios comerciales del barrio, lo «bangladesí» se introduce en otras posibilidades de lo colectivo en Lavapiés. Que la sociabilidad de las mujeres se encare significativamente hacia lo «bangladesí» no implica que no haya otros ámbitos de acción en sus vidas. Sólo que estos se dan en diferentes gradualidades. Mujeres como Nasima o Anuva que manifiestan “mezclarse”, también tienen refieren una importante relacionalidad con lo «bangladesí». Porque es su «gente» y su «cultura» aunque esto no se refiera a toda «paisana» en el barrio y se restrinja a gente afín. Ioli o Begum, mucho más «cerradas» y centradas en lo «bangladesí», no dejan por ello de relacionarse con otras personas. Por ejemplo a Ioli la conocí a través de Rebeca, compañera de Migrapiés. Ambas vivían en el mismo bloque y Rebeca alguna vez había echado una mano a la familia, cuidando a los hijos pequeños cuando lo había necesitado. Esta flotabilidad identificativa conlleva la posibilidad de analizar parte de la diferencia que existe dentro de lo «bangladesí» en Lavapiés. Un ejemplo claro de esto es el caso de las «bangladesíes» jóvenes como Chandra o Sadia. Escolarizadas en institutos del barrio, su entramado asociativo se dirige hacia personas de otras

«nacionalidades». Dentro de este campo de acción, ellas introducen lo «bangladesí» entre sus «compañeros», por ejemplo cuando Sadia prefiere quedar a merendar que salir de marcha por la noche y amolda con ello la acción de sus amigos a sus propias «costumbres». A la vez, su convivencia con Lavapiés y lo «español» la encara a una vivencia de lo «bangladesí» que se entrelaza con lo «español», lo que le ayuda a plantear determinadas opiniones sobre lo «bangladesí» y sus normatividades.

Todas estas posibilidades combinatorias marcan la posibilidad de *contemplar las diferenciales cronotópicos de las mujeres «bangladesíes» en el barrio*. Ser activista, trabajadora, sin demasiados problemas económicos, con estudios y joven no es lo mismo que quien se queda en casa, mantiene relaciones con las vecinas «españolas» de su bloque, le cuesta adaptarse a España y rechaza el activismo porque cree que sus problemas deben solucionarse con discreción y dentro de la «comunidad». Ambas posiciones podrían valer para acercarnos a algunas de las mujeres de mi entorno¹³². Y podríamos formular más que dieran cuenta de otras. Si bien lo normativo, lo que los «bangladesíes» suelen referir cuando explican lo «bangladesí», tiene que ver con la migración generizada, la separación de roles en la familia y la segregación socio-espacial, en la acción social, la forma en que se concretan estas cuestiones ofrece un panorama mucho más matizado. *En esta complejidad operan factores que, a la vez que muestran la diferencia dentro de lo «bangladesí» (estudios, género, edad, procedencia, nivel socio-económico...), colocan esta identificación en el cruce con lo «no bangladesí» (el activismo, los condicionantes de incorporación, la «vecindad», el «cristianismo»...).*

Agencia y cultura.

Esto último sugiere la posibilidad de pensar que la situación de hombres y mujeres no obedece únicamente a la «cultura bangladesí», sino a cómo esta categoría se contextualiza en una determinada localización. En mi visita a Bangladesh pude observar, entre las familias con las que conviví, cierta movilidad socio-espacial que contrastaba con el «encierro» de muchas de las situaciones que había vivido en Lavapiés. La mujer de Nayeem se recorrió medio Bangladesh para visitarnos. La sobrina de Ali decidió que nuestra visita bien merecía mudarse unos días con su tío para conocernos. Sanjana se movía por Demra de manera similar a como yo lo hago en Lavapiés, parándose cada dos por tres para saludar y charlar con un vecino o el dueño de una tienda. Podría decirse entonces que el «cierre» puede acentuarse en el trayecto migratorio. Las dificultades con el idioma, la segregación socio-espacial, la institucionalización de los grupos masculinos, la presión grupal, la separación y la jerarquización de los cuidados y la atención a lo «comunitario» actúan originando contextos de incorporación que pueden llegar a *acentuar la tendencia a restringir la sociabilidad de la mujer en comparación con el entorno de origen y, dentro de ello, a potenciar la dependencia del marido respecto a Bangladesh.*

La migración produce la llegada a un entorno poco familiar. Si bien con frecuencia los seres queridos siguen formando parte de la cotidianeidad a través del teléfono, Imo o internet, cambia la cualidad asociativa, disminuyendo la posibilidad de que estos ayuden en lo cotidiano (cuidar a los hijos, apoyar en

¹³² De hecho se corresponden con ejemplos empíricos de mi entorno.

la enfermedad, acompañar a hacer algún trámite...). Las mujeres llegan, además, en un momento que, si bien no está exento de dificultades económicas, suele caracterizarse por una mayor estabilidad que cuando migró el marido. Este, por otro lado, ya tiene un entramado relacional en el destino, por lo que es común que la mujer se introduzca en él. A esto se añade un ambiente masculinizado y más reducido en cuanto a lo «bangladesí». La dificultad para hablar castellano, los códigos compartidos y las «costumbres» comunes encaminan a la mujer a este entorno. Es un movimiento similar al que mis compañeros describían para hablar de los «bangladesíes» más antiguos en el barrio: la falta de «problemas» en la regularización de su estancia y en sus condiciones económicas hacen que estos, aun viviendo en Lavapiés muchos años, tengan poca relación con lo «no bangladesí». En este movimiento se puede encontrar cierta tendencia relacional en la cotidianeidad de las «bangladesíes»: se genera una zona de seguridad de conocidos, tiempos y lugares. El desconocimiento del idioma y del entorno más allá de esta zona restringen la movilidad y asientan aún más la sociabilidad en lo «bangladesí». Sadia indicaba una posibilidad futura: que la llegada por reagrupación de mujeres pueda abrir en las próximas décadas otra vía de incorporación para los hombres, el casarse con mujeres que ya tienen el permiso de residencia en España, hijas de los migrantes actuales¹³³. Si bien es mayoritaria la preferencia por casarse con alguien «bangladesí» porque se entiende que el compartir la «cultura» facilitará entenderse durante el matrimonio, y porque así la familia pueda asegurar el casamiento con alguien de «confianza», esto podría hacerse desde una mayor autonomía de la mujer, que sería la que conocería más el entorno y tendría ya sus propias redes.

Yo traeré a mi marido con mis papeles, él ya podrá venir, entonces la que mandará seré yo (risas) Entonces le digo pues es que yo voy a tener más fuerza, por decirlo así. Entonces los roles van a cambiar sí o sí (risas) (entrevista con Sadia, migrante «bangladesí» participante en actividades de Valiente Bangla, 20 años, del diario de campo del autor – 10/02/2018).

Sin embargo, en lo que llega este futuro que desea Sadia, la legislación española actúa como un condicionante en torno a la dependencia de la mujer respecto del marido, ayudando a configurar una forma de migración típica desde Bangladesh que acentúa determinadas normatividades de amplia difusión en torno al género y lo «bangladesí». Porque el marido llega antes y tiene más “fuerza” cuando llega la mujer. Y luego se refuerza esta tendencia en la regulación legal de la estancia de quien ha llegado por reagrupación y depende del estatus del marido. También actúan otros condicionantes en estas cuestiones: la limitación al castellano a la hora de realizar trámites, los escasos recursos municipales que se destinan a la migración o los prejuicios a los que se enfrentan las mujeres «musulmanas».

Introduciendo la legislación española o la «occidentalidad» del entorno de destino como elementos que inciden en la forma en que se despliega lo cotidiano de las mujeres «bangladesíes» en Lavapiés vemos que *las condiciones de incorporación de estas no obedecen a una «cultura musulmana» patriarcal estática y homogénea. Al contrario, los significados culturales que se enredan con la migración se desvelan*

¹³³ Esto es por ejemplo habitual en Gran Bretaña, dado que las hijas de los migrantes tienen permiso de residencia permanente o nacionalidad, lo que ha abierto una vía migratoria «legal» para los hombres que se casan con ellas. A diferencia de Lavapiés, a comienzos del siglo XXI, cerca del 50% de reagrupaciones en Reino Unido eran masculinas (Gardner, 1999).

dinámicos, heterogéneos y localizados mientras hilan diferentes elementos «bangladesíes» y no «bangladesíes» en contextos concretos. Muchos «bangladesíes» con los que he hablado referían los aspectos «culturales» como un determinante en las condiciones de incorporación femenina en Lavapiés (son nuestras «costumbres», es nuestra «cultura»). Esto evidencia que la «cultura» es un actor más en el campo socio-espacial que estoy describiendo. Un personaje más de mi historia, tal como el Lavapiés que describía en el capítulo 3. Como personaje media en lo simbólico (las negociaciones en torno al «cierre comunitario») y en lo material (la reducción de la movilidad). Y, como Lavapiés o un «bangladesí», la cultura puede ser reificada. Lo es para los «bangladesíes» que justifican su acción diciendo “es mi cultura” (y para quien me dice: “claro es que su cultura es muy patriarcal, por eso las mujeres están oprimidas”). Sin embargo, desde mi perspectiva analítica, *la cultura se desvela más bien como una narrativa normativa que justifica determinadas conductas tratando de objetivar lo «bangladesí» dentro de la tensión procesual que originan las diferentes actitudes frente a este signo.* La procesualidad que caracteriza a estas narrativas aparece cuando el proceso migratorio origina modificaciones en el comportamiento de hombres y mujeres. O cuando mis propios compañeros me dicen que “ahora en Bangladesh las cosas son más abiertas”. En 2018 muchas empleadas de las fábricas textiles se autoorganizaban para defender sus derechos frente a las condiciones en el sector textil de Bangladesh, cuestión seguida por muchos «bangladesíes» de Lavapiés. Y Mohamed se mostraba contento por la reciente llegada al barrio de mujeres dispuestas a «luchar» por sus derechos. En esta procesualidad encontramos que los debates en torno al género y las condiciones de las mujeres se establecen en un movimiento de vaivén entre Bangladesh y Lavapiés, un campo común donde estas negociaciones no se dan en un sitio u otro, sino entrelazadas en una geometría que conecta diferentes lugares (Besserer, 2014; Suárez Navaz, 2004). Y parte de esa geometría abarca articulaciones de gran extensión condicionadas por aspectos económicos, políticos y sociales que alcanzan cuestiones como el periodo colonialista británico (incluso el anterior Moghul), la forma en que se desarrolla el nacionalismo bangladesí, la actuación de agentes «occidentales» sobre el país, los desarrollos de una «musulmanidad wahhabista» desde los países del Golfo Pérsico o a las políticas económicas, de género y educativas de los diferentes estados en contacto con la diáspora «bangladesí».

De esta manera, la relación entre lo «bangladesí», la «musulmanidad» y el género adopta una considerable complejidad que dista mucho de poder ser contenida en una descripción simple y homogénea sobre la «cultura bangladesí»¹³⁴. En esta diversidad es en la que se asienta Chowdhury (2015) su propuesta de alejarse de explicaciones culturalistas sobre la mujer y Bangladesh y trabajar dentro de un marco que contemple la desigualdad estructural y la vulnerabilidad que originan diferentes posiciones de sujeto atravesadas por fuerzas de globalización, patriarcado y pobreza. Para Chowdhury la violencia contra las mujeres en Bangladesh estaría causada por las transformaciones sociales y las resistencias a estas entre quienes no quieren cambios, no en una cultura misógina y estática. Mediante esta afirmación, Chowdhury

¹³⁴ Algunas de estas diferencias las recogen los numerosos estudios sobre la situación de la mujer en Bangladesh, demarcando diferencias tales como la clase (Huq & Faiz Rashid, 2008), el lugar en que se vive (Faiz Rashid et al., 2006), quien estudia en la universidad (Rozario, 2011) o el ámbito rural frente al urbano (Kabeer, 2001; Kabeer, 2005; Naher, 2010). Estos estudios arrojan un panorama que asienta la agencialidad de las mujeres que eligen (o rechazan) un mayor compromiso «islámico» que el de sus familias, discrepan con estas a la hora de casarse o de trabajar, o desarrollan resistencias ante cuestiones de lo «bangladesí» que consideran insatisfactorias para ellas.

denuncia que el patriarcado ha sido externalizado, congelado en el tiempo y exotizado desde «occidente» para hablar de «otras culturas», oscureciendo la posibilidad de análisis más específicos e históricamente situados. Así el concepto de ataque con ácido es, para esta autora, profundamente ideológico, en cuanto evoca una determinada «identidad cultural» y oculta la existencia de tasas similares de violencia machista en Estados Unidos y Dhaka, o que los ataques con ácido se producen en muchos lugares del mundo, incluyendo Norteamérica y Europa. Es también ideológico en cuanto actúa borrando la larga historia de movimientos de resistencia de mujeres en entornos como Sudasia, perpetuando así visiones colonialistas sobre “mujeres morenas que necesitan ser salvadas de hombres morenos” (p. 106).

El examen de la situación de la mujer «bangladesí» pasa entonces por entender las desigualdades como fruto de acciones específicas dentro de *un contexto determinado*. Esto va a permitir alejarnos de explicaciones basadas en la «cultura» y de la «sumisión» de la mujer y pensar en dinámicas normativas que afectan de diferente manera a diversas posiciones de sujeto. La complejidad de estas dinámicas se muestra en que en las cosmovisiones de muchas «bangladesíes» se puede ser «musulmana» y «libre», que respetar ciertos preceptos considerados como positivos en el ordenamiento de lo cotidiano no significa aceptar irreflexivamente todos (sobre esta cuestión, ver, por ejemplo, Hussain, 2010). Sadia se mostraba en contra de ciertos roles de género normativos entre sus «paisanos», pero a la vez había comenzado a usar el *hiyab* hacía poco porque era parte de su herencia como «bangladesí» y se sentía cómoda siendo «musulmana». Nasima, que en la inauguración del local de Valiente Bangla reclamaba más atención para las «bangladesíes», me comentaba que ser «musulmana» era una parte muy importante de su vida y que, como tal, prefería evitar contactos inapropiados con hombres con los que no tuviera confianza. Hay, por otro lado, mujeres, como loli, que se sienten «libres» porque no ven un problema «depende» del marido o tener una sociabilidad centrada en las «paisanas». Les parece que es una forma de vida con la que están de acuerdo y agradecen a sus maridos o padres todo el esfuerzo que hicieron para que pudieran venir a Lavapiés y que se encarguen de la economía familiar *sin que eso signifique que acepten cualquier elemento normativo de lo «bangladesí» o una situación de desigualdad sin protestar*. loli se quejaba de los cotilleos en el barrio y la precaución que tenía que tener para que no hablaran mal de ella. Nazma, en mi estancia en Bangladesh, a la vez que protestaba por tener que encargarse ella de la casa porque el *goru*¹³⁵ de su marido no hacía nada, manifestaba el orgullo por el mando que ella tenía en estas cosas y su celo por mantenerlo. Más que definir a Nazma como «oprimida», sin más, podríamos pensar que, como cualquier otra persona, su situación *obedece a una agencialidad condicionada por las normatividades en torno a sus roles y los aspectos en los que tiene peso dentro de ellos. Aquí se desvela la complejidad y profundidad de la agencia dentro de los procesos de subjetivación y las tensiones que esto aporta*.

La agencia de la mujer es otro tema que ocupa las investigaciones sobre lo «bangladesí». Gardner (2006) ha resaltado la agencia de la mujer en el proceso migratorio, criticando la tendencia a ver como pasivas a las mujeres que se quedan en Bangladesh¹³⁶. También Rozario (2007) se focaliza en la agencia femenina al

¹³⁵ En bangla, vaca. El uso de esta palabra en plan jocoso es similar a la que se le da a “ser un burro” en España.

¹³⁶ Esta autora muestra cómo las mujeres que se quedaban en Bangladesh mientras sus maridos migraban a Inglaterra en los años 50 y 60 del pasado siglo han sido fundamentales para mantener las relaciones transnacionales de los migrantes.

investigar sobre mujeres «bangladesíes» que migran solas fuera del país, subrayando las suspicacias que esto genera dada la alteración normativa que esto provoca. Y Balk (1997) estudia, en el Bangladesh rural, la agencia de las mujeres mientras desafían las normas de género. Estos trabajos se centran en la capacidad de las mujeres para resistir determinados elementos normativos, sobre todo en relación a las desigualdades de género que conforman sus vidas. Sin embargo, Mahmood (2008) ha planteado una crítica a estas visiones de la agencia por considerarlas asentadas en una visión moralizada sobre la «musulmanidad». Para Mahmood, desde los años setenta, se produce en los estudios sociales una importante corriente centrada en cómo la agencia responde a las estructuras de subordinación. En relación al feminismo, esta corriente focaliza en las formas en que las mujeres resisten a las formas de dominación masculina, lo que, llevado a las «musulmanas», significa observar cómo las mujeres reconducen las tradiciones religiosas para sus propios fines, delineando espacios fuera de la influencia masculina y actuando contra el peso de «costumbres» y otros obstáculos que se le puedan presentar. Sin embargo, Mahmood sostiene que estos acercamientos se centran en un binarismo resistencia/subordinación que oculta las motivaciones y deseos de las mujeres. Así, cuestiones como la modestia o la religiosidad son señaladas como elementos que propician la dominación (o que en el mejor de los casos permiten la resistencia) mientras que las interpretaciones conductuales son “presentadas en los términos autorizados por las categorías del analista (como protesta social, necesidad económica, estrategia utilitaria)” (p. 178)

La agencia, para Mahmood, no respondería a la idea del individuo pre-social e independiente de los mecanismos de dominación, sino a la forma de comportarse en relación a los procesos de subjetivación. No sería por ello sinónimo de resistencia sino de capacidad de acción entrelazada con aquellos condicionantes estructurales que competen al sujeto. En este entrelazamiento es en donde se producen formas específicas de operar a partir de los deseos del agente. *Esto lleva a Mahmood a afirmar la necesidad de focalizar en la especificidad de las forma agenciales para entender estas en su contexto histórico-cultural, no a partir de una valoración previa de lo que es moralmente aceptable como agencia y lo que no.* Desde esta perspectiva podemos entender las diferentes posiciones de sujeto que en torno a lo «bangladesí» adoptan las mujeres (y los hombres) en Lavapiés como fruto de decisiones agenciales sobre lo que cada una quiere dentro de aquellos condicionantes que afectan a sus vidas. Con ello, ponerse el *hiyab* deja de tener sentido como signo abstracto reducido a la «opresión de las mujeres». Puede significar una decisión que reconoce una socialización como «musulmana» de la que una se siente orgullosa (como en el caso de Sadia) o una decisión que no gusta pero se hace para evitar problemas con la familia. Tripty, la sobrina de Ali nos comentaba que ella había trabajado hasta tener su primer hijo. Luego lo había dejado tras varias conversaciones con su marido. Le sabía mal después de todo el esfuerzo que le había supuesto tener un buen puesto de trabajo, pero a la vez se mostraba orgullosa de su rol familiar y del «sacrificio» que hacía por su familia. Ni Tripty ni Sadia se adscriben (o someten) a la «cultura» por completo. Más bien navegan entre aquellos condicionantes que llegan a sus posiciones socio-espaciales y dentro de estos eligen aquello

con su origen. Fueron ellas las que mantuvieron el hogar mientras su marido se encontraba fuera, cuidando a los niños y los parientes de más edad e incluso a los maridos a su vuelta a Bangladesh o en su llegada a Londres, lo que hace pensar, según Gardner, en una inversión de la dependencia en las que son los maridos quienes tenían más necesidad de las mujeres que al contrario.

que creen apropiado para ellas y los que las rodean. Podría parecer que de esta manera caemos en cierto relativismo que justifica en la agencia de las mujeres las situaciones de desigualdad. *Frente a esto comparto la idea de Mahmood (Ibid.) de separar los procesos de jerarquización y desigualdad de la agencialidad.* Pues si bien los primeros pueden seguir estando ahí si consideramos que encargarse de los cuidados familiares es una decisión agencial, la confusión puede remitirnos a los relatos sobre la «pasividad» de las personas dominadas. A este argumento se une la reflexión que Mahmood hace a la hora de conceptualizar la agencia: comprender no es justificar. *Entender cómo se desarrolla la agencia no significa no adoptar posicionamientos políticos sobre las desigualdades que consideramos que la cruzan.* Sin embargo esto viene aparejado a otra reflexión sobre la forma acrítica en que la academia suele aceptar algunas de las posturas políticas implícitas en su actividad. Esta autora sostiene que existe una exigencia de denuncia constante dentro de la academia hacia las prácticas «musulmanas» que no es correspondida con una misma atención hacia otros proyectos políticos seculares y humanistas.

5.3.- Sentirse «madrileño». ¿Modos de incorporación?

5.3.1.- Articulando «apertura» y «cierre» en lo cotidiano.

Otro elemento a considerar en referencia a los debates en torno a ser «cerrado» y «abierto» es que, a pesar de que esto se use para dibujar límites dentro de las políticas de lo colectivo «bangladesíes», en lo observado en mi trabajo de campo lo que se encuentra es que nadie es «abierto» o «cerrado» completamente. Ser «abierto» o «cerrado» no es un asunto de «buenos» y «malos», como muchas veces parece deducirse de posiciones reaccionarias «occidentales» que tratan estos debates dentro de reificaciones identitarias que configuran “guerras de civilizaciones” o discursos de invasiones y enfrentamientos. *Aquellos que se inclinan por el cierre «comunitario» lo hacen en un determinado sentido que es contextual y que no tiene que achacarse a toda relación con «occidente».* Que lo «occidental» no es considerado en su conjunto como algo «negativo» se evidencia en que, a pesar de todos los problemas en su proceso de incorporación, se suele resaltar la «tranquilidad» y «mejoría» que supone vivir en Europa y en un ambiente menos «conflictivo». También cuando muchos «bangladesíes», ya sean más «abiertos» o «cerrados», resaltan la acogida que les ha brindado la población «española», definida muchas veces como abierta, amable y tolerante. Muchos de los que ponen en valor la «cultura bangladesí» lo hacen apuntando a cuestiones específicas, por ejemplo el sentido comunitario y la atención a la familia, que consideran más presente en lo «bangladesí» que en lo «europeo», más «individualista»¹³⁷. Ser «abierto» o «cerrado» no es, entonces, un asunto de oposiciones frontales. De aquellos que siguen la cultura «bangladesí» y por ello “dominan” a la mujer mientras otros luchan contra su «cultura» para “salvarla”. *El «cierre» o «apertura» respecto a algunos elementos del entorno de destino es una cosa. Las desigualdades de poder estructurales en torno a hombres y mujeres «bangladesíes» es otra. La forma en que se produce la relación del marido y la esposa o el seguimiento de determinados preceptos normativos otra diferente.*

¹³⁷ Algo a lo que tampoco escapan, por ejemplo, los debates en torno a la familia y lo «español».

Nahir por ejemplo, es de «pueblo» y algo «cerrado» en torno a las costumbres «bangladesíes» y la religión. Por ello manifiesta que quiere casarse con una mujer «musulmana» como él. Pero en su idealización del matrimonio, esto no pasa por una relación incómoda para la mujer, sino por construir la familia con una compañera que comparta su visión «cultural» dentro de una confianza mutua para que ambos puedan superar juntos los problemas que puedan surgir. Antes de casarse quiere hablar con las candidatas de estas cuestiones para tener oportunidades de que el matrimonio prospere, porque aunque quiere casarse “para toda la vida”, sostiene que la mujer es tan «libre» como él y que esto no siempre es así en Bangladesh. Hay que considerar aquí que él tampoco se considera «libre» en todo, sino en cierta manera «obligado» por ciertos preceptos de la religión. Pero esta idea de la «libertad» sí que conlleva que si alguno de los dos no estuviera cómodo con la situación se divorciaría. Si bien esto es lo que quiere para el matrimonio, Nahir se caracteriza por una sociabilidad muy marcada hacia lo «no bangladesí». Su restaurante es de comida «española» y en él trabajan mayoritariamente «españoles» y «latinos. Si bien cada vez que le ofrezco algo de beber me bromea con “ponme un whisky” y cuando fuimos a Bangladesh mostraba cierta preocupación sobre si íbamos a poder estar tres semanas sin beber alcohol, porque parece pensar que los «españoles» lo necesitamos para vivir, no suele sentirse incómodo con «costumbres» no «musulmanas». Precisamente porque en su «musulmanidad» se incluye la tolerancia (vive y deja vivir), parte para él de su religión. Mehedi, por otro lado, se enmarca dentro de los «musulmanes abiertos». Es de ciudad y dice que en esta hay un ambiente más «tolerante» a las mujeres, que pueden hacer lo que quieran. Mehedi vive el Islam como una cosa propia, no demasiado sujeta a lo institucional, que observa con cierta precaución porque los “santos” engañan a la gente. Bebe alcohol sin ningún reparo y mantiene la idea de que su esposa tendría que tener libertad para hacer lo que quisiera, sea o no acorde a su forma de entender la «musulmanidad». Sin embargo, comenta que si ella se dedicara a atender un negocio no le gustaría, porque implicaría relacionarse con muchos desconocidos y eso no lo termina de ver.

5.3.2.- Ser «madrileño.» Entre el asimilacionismo y el multiculturalismo.

Las formas de matizar la «bangladesidad» de Nahir y Ahmed adquieren sentido en una localización socio-espacial determinada, caracterizada tanto por las especificidades del entorno de incorporación como por los debates que en torno a lo «bangladesí» se producen a lo largo del campo asociativo de la diáspora «bangladesí». En este cruce se producen diferentes percepciones en la relación con el entorno de incorporación. Y en ellas, es posible, a la vez, sentirse «madrileño» y «bangladesí». Es decir, producir tanto movimientos de «cierre» en torno a lo «bangladesí» como de «apertura» a lo «madrileño» (que, a fin de cuentas, sería otra forma de «cierre»). No tendría entonces sentido pensar en que unos están más «integrados» que otros. No parece muy viable hablar de un todo o nada (cambio y me «integro» o no) o de grupos «españoles» y «bangladesíes». Es quizá más productivo plantear que la «madrileñidad» no se produce tanto relación a la aculturación de un grupo sobre otro como en *la producción de diferentes sentidos del lugar dentro del campo asociativo en que cada uno se mueve*. Desde aquí podemos acercarnos a una forma de conceptualizar el proceso de incorporación que permita descripciones de lo colectivo diferentes a las que tienden a observar estas cuestiones a partir de una fijación excesiva en el origen y la «cultura» hegemónica de un entorno. Hay dos lógicas recurrentes en mi entorno de trabajo que tienen relación con dos de los principales planteamientos que desde las ciencias sociales se han

producido en este sentido: el asimilacionismo y el multiculturalismo. El primero está presente en las retóricas del «arraigo» que desde la Administración regulan la obtención del permiso de residencia. El segundo en planteamientos que abogan por los derechos de las «minorías» en Lavapiés. Analizando las problemáticas de fijar el análisis en estas dos perspectivas podemos observar otras maneras de conformar el estudio de los modos de incorporación.

«Asimilar» para conseguir los papeles.

Comenzando por el asimilacionismo, podemos describirlo como una lógica émic a partir de una paradoja frecuente en mi trabajo en Migrapiés: muchos «sin papeles» tienen dificultades para mostrar una forma obligada de «integración» (el proceso de obtención del permiso de residencia) que sirve para alcanzar una «ciudadanía» no sentida. A la vez, este tránsito burocrático puede llegar a esconder una «integración» que está mucho más presente de lo que podría parecer. Esta paradoja es doble en cuanto a que una vez «integrado» y «ciudadano» a la manera del estado-nación, es perfectamente factible que se pueda seguir siendo «extranjero». Esta aparente contradicción puede explicarse pensando que, en las lógicas administrativas, la «integración» es una cuestión muy ligada a las perspectivas asimilacionistas. Una primera corriente de estudios asimilacionistas, basado en el trabajo de Robert Park (1914) y la Escuela de Chicago y en los trabajos de Gordon (1964, Grosfoguel, 1999; Monetti, 2017), es elaborada fundamentalmente desde el análisis de la migración «europea» a Estados Unidos durante las primeras décadas del siglo XX. Y presupone el paso del «grupo» migrante por diferentes etapas en las que va perdiendo determinadas características tales como valores, comportamientos, idioma o cultura de origen para terminar asimilándose a la cultura dominante, eliminándose de paso las posibles discriminaciones que dificultan su incorporación (Grosfoguel, 1999; Portes, 2005). Esto supone asumir que existe una «cultura» en el estado-nación y que la incorporación será un proceso unidireccional hacia esta.

Tabla 10 - Requisitos para el Permiso por Circunstancias Excepcionales

Carecer de antecedentes penales en España y en sus países anteriores de residencia por delitos existentes en el ordenamiento español
No tener prohibida la entrada en España y no figurar como rechazable en el espacio territorial de países con los que España tenga firmado un convenio en tal sentido.
No encontrarse, en su caso, dentro del plazo de compromiso de no retorno a España
Haber permanecido con carácter continuado en España durante un periodo mínimo de tres años. Para que este requisito se cumpla, las ausencias de España durante este período no pueden superar los 120 días.
Tener vínculos familiares (cónyuge o pareja de hecho registrada, ascendientes o descendientes en primer grado y línea directa) con otros extranjeros residentes o con españoles, o bien, presentar un informe que acredite su integración social emitido por la Comunidad Autónoma (o el Ayuntamiento si la Comunidad Autónoma lo ha autorizado)
Contar con un contrato de trabajo firmado por el trabajador y empleador, para un periodo no inferior a un año. La empresa también deberá garantizar la actividad continuada, disponer de medios económicos, materiales o personales para hacer frente a su proyecto empresarial y a las obligaciones derivadas del contrato.
Fuente: Portal del Inmigración del Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social

Obligados a pasar por este proceso para regularizar su situación, muchos «sin papeles» suelen abordarlo con un lógico nerviosismo en el que se mezcla la ilusión por poder conseguir el permiso con la sensación

de que todo el tinglado es, al final, un trámite. Por eso no se ve mal presentar un certificado falso (salvo porque si te pillan te deniegan la solicitud) o no tomarse los cursos demasiado en serio. La «integración», si bien no es precisamente una palabra demasiado utilizada en Migrapiés, tiene para mis compañeros una acepción que aunque mantiene cierto paralelismo con la lógica gubernamental, se despliega en otro sentido. Los que más insisten a los participantes «africanos» o «bangladesíes» de Migra en que se esfuercen en hablar castellano son los propios migrantes, que alegan no la necesidad de sentir la «cultura española», sino la de valerse por sí mismos. «Integrarse» significa aquí poder conocer el nuevo entorno para «mejorar». Y también hacer suyo el territorio en el que se va a vivir por un largo periodo de tiempo, quizá para siempre. Esto significa conocer parte de la «cultura española» para facilitar la relación con quienes le rodean. Sin embargo, esto no pasa por un conocimiento genérico de lo «español». No se trata de aprender la historia de España, por la que mis compañeros no suelen tener demasiado interés, o de saber hacer un gazpacho o una tortilla de patatas, cuestiones que alguna vez se les ha preguntado en un examen de integración. Es más un acercamiento a aquello que rodea su cotidianeidad, a las personas, lugares y procesos de su día a día. Conocer trayectos, personas con las que contar, momentos que llenen el deseo de compañía... Se consigan los «papeles» o no, todo esto demarca una sensación de «integración» relacional que se desmarca de lo categorial que permea las lógicas burocráticas del estado.

Esto se pone en evidencia al ver cómo la venta ambulante y los problemas con la policía originan un tipo de «madrileñidad» específica de los «bangladesíes» «sin papeles», impregnada por sus propios recorridos y relaciones con la ciudad. Cuando voy a algún sitio con ellos esto se hace patente. Me señalan rutas por las que van para intentar evitar a la policía. También atajos. Acostumbrado a mis propias trayectorias, yo digo de ir por un lugar. “No Juan, por aquí llegamos antes, que yo voy a vender todos los días a esa zona”. Un día bromeábamos de esto: “¡que estas despistado!”, “¡anda que le vas a decir a un madrileño de toda la vida como yo por dónde vas a ir!” Pero es que pese a su consideración de «extranjeros», a fuerza de habitar Madrid, los migrantes se hacen «madrileños». Muchos refieren fuertes sentimientos de pertenencia a Madrid o a Lavapiés: a lo bonito o cómodo que es el barrio y a sus vivencias en él (“en ese piso viví varios años”). Una pertenencia fraguada en la experiencia propia:

No saben la vida que tenemos. No saben lo que pasa en la calle. Ellos no viven lo mismo que nosotros. Yo creo que la gente que dice que aquí no hay racismo, que está bien... con eso yo... con esas asociaciones, yo me peleo con ellos. Ellos no son manteros, ellos no saben cómo es la calle para ver cómo vivimos. Esto es difícil. Ver cómo está la gente aquí. Ellos no viven en el barrio. Pero aquí están. No viven en el barrio, ya está. Sólo gente de aquí que sabe lo que pasa aquí (entrevista con Moustapha, antiguo «sin papeles» participante en Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/02/2018)

Como veíamos en torno a la mezquita y VB, en esta experiencia aparece la idea de que ser parte de Lavapiés no significa o cambiar las «costumbres» propias. Más bien muchas veces es lo contrario: darlas a conocer para no ser considerados «extranjeros». Si adaptarse a vivir en España significa aprender a manejarse con gente de otras culturas, el entorno que se construye no se encamina únicamente a lo «nuevo», lo «español»: entremezcla diferentes identificaciones y proyectos de lo colectivo. Lo «español» y lo «bangladesí» conviven de manera normal en la cotidianidad. Esta bidireccionalidad podría corresponderse con una segunda etapa en los estudios asimilacionistas. Conceptos como asimilar o americanizar fueron

siendo cada vez más cuestionados a medida que los cambios geopolíticos a partir de la II Guerra Mundial originaron procesos migratorios difíciles de contener por estos modelos (Vargas, 2017). Esto llevó a reformulaciones del asimilacionismo clásico, de las cuales una de las más importantes ha sido el modelo de asimilación segmentada (Portes & Zhou, 1993; Zhou, 1997) o el trabajo de Alba (1985; 2014), que tratan de descomponer la direccionalidad de la asimilación en diferentes elementos, tales como la movilidad económica, la «etnicidad», o la «aculturación» (Crul, 2016). Así mismo, se ha indicado que este proceso sería más bien bidireccional, afectando tanto a «nativos» como migrantes (Dewind y Kasinitz, 1997), señalándose la posibilidad de que asimilación adopte connotaciones cercanas a convertirse en similares, más que a ser absorbidos (Brubaker, 2004). Esto demarca un incremento de la complejidad y flexibilidad a la hora de presentar marcos analíticos para el examen de los procesos de incorporación. Sin embargo, en este desarrollo podemos apreciar también el que es, a mi modo de ver, el problema principal de estos desarrollos, por mucho que se complejicen: ofrecen formas de acercarse a la migración que remarcan el contacto cultural de grupos basados en el origen, construyendo la movilidad como un hecho excepcional. Estos enfoques predeterminan visiones de contenedor (Portes & Zhou, 2012), focalizando en la migración como principal elemento definidor de los migrantes, un proceso que se extiende a sus descendientes, contribuyendo a recrear visiones hegemónicas categoriales sobre lo colectivo (Son, 2015).

Movimientos de estas características se han producido en las visitas de representantes del estado a la mezquita de Lavapiés. Discursos que aparecen mediados por cierta vocación intercultural: construir un Lavapiés para toda la «ciudadanía». En uno de estos actos, un representante de la policía comentaba que ellos eran la policía de la «ciudadanía» incluida la «comunidad bangladesí» del barrio. Es significativo que entre la audiencia podía haber no sólo personas nacionalizadas como «españolas», sino incluso gente joven que había nacido o se había criado en España y que eran, automáticamente, consideradas «bangladesíes». Que a pesar de la retórica de la «vecindad», las lógicas asimilacionistas permean la acción estatal se ponía en evidencia también cuando una activista allí presente cuestionaba las redadas racistas. El policía contestaba, algo airado, que había normas de convivencia que todo el mundo debía cumplir y que la legalidad en el estado español era una de ellas. Lógica contestación porque ser «ciudadano» pasa, para el estado nación, por otro proceso burocrático. Una vez conseguidos los papeles tocan una serie de años a prueba, con «derechos» parciales¹³⁸, mientras se espera a cumplir el número mínimo de años residiendo (diez años en el caso de Bangladesh). Luego, pasar por una nueva serie de exámenes y demostraciones de la adscripción a la «cultura española» para obtener la «nacionalidad». El pasaporte oficializa la estancia desde una lógica administrativa que sin embargo no siempre es acompañada de las percepciones del migrante, como comentaba con amargura Moustapha:

Y mira, cuantos años vivo aquí, cuantos años he pagado los impuestos... pues yo todavía soy extranjero. Yo como soy sólo de.... (ríe). Nunca vas a ser de aquí. Voy a quedar con todo el mundo, pero siempre me miran como extranjero. Eso se va a quedar (ríe). Extranjeros, nunca ciudadano aquí, nunca casa,... Como todo el mundo soy ciudadano, pero extranjero. Duele, de verdad, eh (entrevista con Moustapha, antiguo «sin papeles» en Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/07/2017)

¹³⁸ No se puede votar en elecciones generales o se limita el tiempo residiendo fuera de España, por ejemplo.

La «multiculturalidad» para defender a las «minorías».

Mi trabajo dentro de Migrapiés está surcado de una tensión que caracteriza muchas veces al multiculturalismo: abogar por la diferencia a la vez que se busca un mundo común alejado de esta. Una tensión que puede ser valorada como positiva cuando enfatiza en que se otorguen «derechos» a los «sin papeles» o que los «bangladesíes» del barrio puedan tener sus propias instituciones. Gran parte del trabajo de Migrapiés va en la dirección de reivindicar las especificidades que la migración aporta a determinadas «comunidades». Como tal, se mueve dentro de uno de los planteamientos más habituales del multiculturalismo: la defensa de las «minorías». El desarrollo del multiculturalismo, según Alexander (2001), estaría marcado por pasar de focalizar en la permeabilidad, en los años 70, a enfatizar la diferencia y la autonomía como elementos principales a principios del siglo XXI, delimitando una «sociedad» mosaico de diferentes grupos «étnicos». Para Cattle (2013) el enfoque del multiculturalismo a cuestiones relacionadas con la política institucional y la «etnicidad» habría propiciado que esta corriente reificara estos elementos, ofreciendo visiones simplificadas y unidimensionales de lo «identitario» que encajarían difícilmente con la procesualidad y las pertenencias múltiples en las que las personas viven sus vidas. Una visión diferente es la que sostiene Kymlicka (2018; 2012): las críticas al multiculturalismo se mostrarían ingenuas en cuanto recogen sólo una visión superficial de sus desarrollos, aquella que se refiere a una construcción etnocultural que focaliza en ciertas «costumbres» y «tradiciones», elementos como la música o la cocina que actúan como marcadores de la «cultura». Kymlicka llama a esta forma de multiculturalismo modelo "3S" (*Saris, Samosas y Steeldrums*). Y subraya que este modelo resalta un falso hermetismo grupal, ignora la «mezcla» y esconde las relaciones de poder desiguales entre los representantes de estos «grupos» (generalmente las élites) y otras particularidades dentro de ellos. Pero más allá de este modelo, considera positivo el impacto de otras formas de multiculturalismo en cuanto contribuyen al proceso de democratización de la «ciudadanía». El multiculturalismo sería necesario en cuanto *siguen existiendo diferencias entre las minorías y las mayorías y como forma de oposición a los proyectos asimilacionistas de los estados-nación*, una perspectiva que comparte con Barrett (2013).

Podemos entonces observar ciertos paralelismos con las perspectivas asimilacionistas. En ambas se ha producido refinamientos teóricos para tratar de superar las críticas a sus planteamientos. Pero a la vez, ambas perspectivas siguen planteándose desde un marco conceptual que facilita el desplazamiento hacia la reificación del origen. A pesar de la vocación que Kymlicka y Barret muestran hacia considerar la diversidad, esta, a mi parecer, se queda a medio camino, lastrada por una visión de la cultura que parte del «grupo cultural». Tenemos aquí, entonces, *uno de los componentes de la reificación del origen: la tendencia a fijar un determinado nivel identificativo*, ofreciendo una visión que describe a los grupos unidimensionalmente y que genera, como afirman Levrau y Loobuyck (2013) una visión esquemática de la «sociedad» dividida en «mayorías» y «minorías», ya sean estas grupos migrantes, pueblos indígenas o «minorías nacionales». Esto va acompañado *del segundo elemento de la reificación del origen, las visiones de contenedor* originadas por la confusión entre la política institucional y un mundo político más amplio de articulaciones de la diferencia (Mouffe, 2009).

5.3.3.- *Modos de incorporación.*

Con este desarrollo en torno al asimilacionismo y el multiculturalismo no es mi intención negar la totalidad de la producción analítica de un cuerpo de estudios prolífico, variado y con numerosas aportaciones de gran valor al estudio de las migraciones. Se trata más bien de reflexionar sobre el lugar en que residen estos marcos en el análisis. Mi propuesta es abordar el asimilacionismo o el multiculturalismo como perspectivas émic sobre las relaciones del migrante con el entorno de destino. Lógicas encontradas en las políticas de la Administración, en los discursos sobre la «identidad» de algunos agentes, en las reivindicaciones políticas de diferentes organizaciones... Construcciones de sujetos colectivos que si bien serán flexibles y contextuales, pueden tener valor como elementos de defensa de derechos o como forma de generar un exterior constitutivo frente al que «luchar» (las políticas asimilacionistas de la Administración, por ejemplo). Como lógicas que afectan a la acción social, puede ser fructífero contemplarlas, incluso observar cómo ambas coexisten (Gans, 1992; Gans, 1997; Grosfoguel, 1999) o cómo se relacionan con las dinámicas transnacionales (Guarnizo, Portes, & Haller, 2003; Morawska, 2004; Morawska, 2014; Portes, Escobar, & Radford, 2007)¹³⁹. Sin embargo, de cara a dibujar posibilidades de lo colectivo no caracterizadas por el énfasis en el origen, quizá puede ser más productiva *una lógica de investigación que no separe el origen del destino (ni territorial ni grupalmente), recogiendo aquellos procesos que conforman un campo asociativo que arroja diferentes condicionantes estructurales sobre el proceso migratorio.*

Es aquí donde considero de utilidad la forma en que Portes (1981) acuña el concepto modos de incorporación mientras critica los modelos explicativos previos, basados en las diferencias entre países pobres y ricos (Massey, Douglas et al., 2008). La propuesta de Portes pasa por considerar la migración como un proceso histórico y de naturaleza primordialmente social, efectuado a partir de la relación entre origen y destino migratorio. Así, introduce el concepto como una forma de abordar las diferentes formas de llegada de los migrantes a su destino y los principales factores que van a influir en este proceso. En estos influyen las condiciones de salida, la clase en el origen y el contexto de recepción (Portes, 1981; Portes y Böröcz, 1989), aspectos donde se incluyen cuestiones como el reconocimiento gubernamental en origen y destino, las diferentes cualificaciones laborales de los migrantes, el contexto particular de recepción o las relaciones con otros «grupos» en el entorno de llegada (Portes & Rumbaut, 1996). La forma en que se concreten estos condicionantes marcará las posibilidades de asentamiento en el destino migratorio, lo que contribuye a subrayar la diversidad de formas de asentamiento, ofreciendo una precisión analítica mayor que, además, ofrece la posibilidad de conjugar las perspectivas y trayectorias comunes de los migrantes con los factores estructurales que les competen (Carlà, 2018; Waldinger, 2009).

¹³⁹ Morawska plantea que asimilación y transnacionalismo son parte de las vidas de los migrantes y sus descendientes y es necesario una atención más detallada a las diferentes formas que puede adoptar esta articulación. Portes y sus colaboradores indican que la participación en relaciones transnacionales no tiene por qué implicar menor asimilación ni el transnacionalismo oponerse a la asimilación. La formación de relaciones transnacionales no estaría determinadas por el tiempo establecido en el destino migratorio o por las condiciones económicas de incorporación, sino que dependerían de una serie de condiciones contextuales más amplios que combinarían procesos de asimilación en diferentes niveles, reforzándose así la tesis que rompe el antagonismo entre asimilación y transnacionalismo.

Siguiendo esta idea, en este capítulo hemos observado cómo en los espacio-tiempos de la migración «bangladesí» a Lavapiés se entrelazan lo vivido en Lavapiés con procesos de largo alcance y difusión (convenciones de género, legislación, «nacionalismo», religión...). Los territorios que se transitan en el «aquí» y el «ahora» se configuran mediados por las redes desplegadas en el campo socio-espacial que cada uno transita. En ellas se introducen los «allá» (Dhaka, Londres, Italia...), el pasado (los procesos de subjetivación en el origen) e incluso el futuro (el proyecto migratorio). De esta manera, la geografía del cronotopo se extiende a otros lugares y tiempos más allá de Lavapiés. Esto subraya el proceso de incorporación como un complejo cruce de trayectorias donde confluyen diferentes identificaciones («bangladesíes», «españoles», «argentinas», «sin papeles», vendedores ambulantes, titulados superiores, activistas, trabajadoras, estudiantes...). Estos niveles demarcan diferentes combinatorias a analizar que, si bien son fuertemente influenciadas por la consideración «nacionales» (mayoría) vs. «extranjeros» (minoría), no se limitan a esto. La incorporación, vista de esta manera, no es la llegada de un cuerpo extraño a la «sociedad de acogida» sino *una posibilidad, mediada por determinados condicionantes, de cambios en la posición de sujeto ocupada dentro de un campo al que previamente ya se pertenecía*. Es decir: la migración no produce el cambio completo del campo de relaciones de una persona, sino que posibilita la modificación del ya existente. Las modificaciones que origina el proceso de incorporación no tienen por qué significar el comienzo del contacto con lo «español». Muchos migrantes ya estaban dentro de un entorno que se extendía por Lavapiés u otros puntos de España a partir de familiares o amigos que ya estaban aquí, de redes comerciales en las que participaran o de los medios de comunicación.

Esta forma de entender los modos de incorporación tiene consecuencias a la hora de abordar lo colectivo, pues brinda posibilidades no ya sólo de generar políticas de responsabilidad que desborden el lugar (Massey, 2005), sino de incluir procesos no relacionados directamente con el movimiento migratorio, *extendiendo el análisis de la incorporación a los cambios que se producen en las vidas de quienes viven en un campo mediado por la migración transnacional, sean migrantes o no*. En las clases de castellano, en la venta ambulante, en el contacto con los vecinos o en la militancia se producen sociabilidades no «étnicas» mientras lo «bangladesí» ayuda a configurar el entorno de destino (el Lavapiés «multicultural») y participa de diferentes procesos de lo colectivo (ser de Migrapiés, ser «musulmán», ser «lavapiesino»). No se trata de un proceso de hibridación, no hay «bangladesíes» y «españoles» que interactúan para generar un nuevo «mestizaje». Lo que se produce, en mi opinión, es un más complejo entramado asociativo en el que si bien lo «bangladesí» o lo «español» adoptan gran importancia como ejes de la acción social, son desbordados en la cotidianeidad por otras posibilidades identificativas (el género, la «vecindad», la ideología...). En estos desbordamientos se propician diferentes cronotopías que señalan modos de incorporación diferenciales ligados a un campo dislocado de procesos de lo colectivo que interviene sobre los procesos migratorios. Si en un momento lo «bangladesí» opera junto a la «musulmanidad» y la «vecindad», en otro la «nacionalidad» se articula con la militancia y la afinidad ideológica (Valiente Bangla es un claro ejemplo).

Más cuestionables, en mi opinión, serían los intentos de Portes establecer tipologías generales en torno a los modos de incorporación (Freeman, 2006). Un argumento en ese sentido es la cantidad de variables que intervienen en los modos de incorporación (Rumbaut, 1997). Estas ofrecen gran diversidad en un territorio como Lavapiés, más entonces si hablamos de diferentes territorios. En las historias de los «bangladesíes» en Lavapiés se observa que el proceso de incorporación no es igual para todos. Este se desarrolla caracterizado por la diversidad en cuestiones como ser «sin papeles» y prolongar más o menos esta etapa, pasar más apuros económicos o tener que adaptarse a situaciones de violencia más constantes y graves. En estas circunstancias influyen cuestiones como la situación familiar en el origen, el gasto disponible para la migración, las redes de apoyo que se transitan en el destino, el género, la respuesta a las normatividades que ofrece lo «bangladesí», el proyecto migratorio, o la facilidad para adaptarse al idioma y los trámites administrativos. A esto habría que añadir otras posibilidades no tratadas aquí (o tratadas de manera tangencial) como la migración «legal», la temporal por trabajo o la migración infantil. Considerar que la migración «bangladesí» a España (o Europa) es una migración «pobre», muy focalizada en la «comunidad y que establece comúnmente relaciones transnacionales con el origen que condicionan el proceso migratorio no es ningún final. Más bien un principio desde el cual abordar toda esta diversidad. En la idea de desplegar esta complejidad tratando de no priorizar en exceso el origen migratorio reside la idea de considerar los modos de incorporación como una categoría para recoger la llegada al nuevo entorno y los cambios que esto produce sin que esto defina por completo la existencia del migrante.

Así, en los capítulos 4 y 5 nos hemos acercado, principalmente, a aquellas cuestiones que esbozan lo «bangladesí» como categoría normativa en Lavapiés. En ella confluyen aspectos como los debates sobre el nacionalismo y la «musulmanidad», la conflictividad en Bangladesh, las geopolíticas que lo condicionan, los roles y obligaciones familiares, la idea de la «modernidad» o los elementos que definen la «mejora» que conlleva migrar a Europa. En todo ello aparece un campo socio-espacial transnacional que, observado desde mi oligóptico en Lavapiés, conecta diferentes lugares, ideologías, materialidades y personas y conforma los condicionantes de incorporación de los «bangladesíes» en el barrio. En este despliegue geográfico-social observamos que lo «bangladesí» es sólo una parte de los «bangladesíes», que entrelazan en su cotidianeidad otros muchos niveles identificativos. Una vez establecido esto, en la tercera parte de este texto cambiaremos de dirección. *Si hasta ahora nos hemos centrado en la forma en la que lo «bangladesí» es construido en Lavapiés mediado por múltiples influencias, en la siguiente parte analizaremos otros procesos de colectividad para observar cómo lo «bangladesí» interviene en ellos. Para ello focalizaremos en Migrapiés y en las circunstancias que intervienen en su desarrollo, lo «bangladesí» otra más entre muchas.*

**Tercera parte – Políticas de lo Colectivo en Lavapiés. La
Historia de Migrapiés.**

Capítulo 6 - Activismo en Migrapiés: Del 15M a la lucha antirracista.

El domingo 15 de mayo de 2011 desperté griposo. Había quedado para acudir a la manifestación de esa tarde. La convocaba Democracia Real Ya (DRY), agrupación organizada principalmente por internet, apoyada por otros grupos como Juventud sin Futuro, Ecologistas en Acción o Anonymous. En plena crisis económica, la manifestación reclamaba una salida a esta, protestando por las condiciones de vida de muchos «españoles» y la corrupción de la clase política. Dado mi estado, escribí varios mensajes de móvil para avisar de que me quedaba en casa. A la mañana siguiente recibí el mensaje de una amiga: “¿viste la que se lio en Sol?”. La manifestación había acabado con cargas de la policía. Después, una treintena de personas había decidido acampar en la Puerta del Sol para continuar la protesta. Esa noche habían sido desalojados por la policía nacional, con varios detenidos. Se volvía a convocar esa tarde en Sol. Lo que sucedió después es ampliamente conocido (ver, por ejemplo, EFE, 2011; Sevillano, 2016). Tras la protesta mucha gente se queda a dormir en Sol y se instala de nuevo el campamento. Hay llamadas al día siguiente para proteger la acampada, que rápidamente se extiende a una treintena de ciudades en España (EFE, 2011). Cada vez más personas se unen a estas. El 15M se convierte en un movimiento que despierta la curiosidad de medios de comunicación. Empiezan a producirse numerosos análisis y descripciones del «fenómeno». El 15M aparece en muchas conversaciones cotidianas en el trabajo, entre los amigos, con la familia. Su exposición pública propicia que más personas participen. En la Puerta del Sol el campamento se hace cada vez más grande.

Durante la primera semana de acampada, el trabajo y la gripe que no termina de irse hacen que mi acercamiento al 15M sea a partir de Facebook y diarios digitales, tanto los de información masiva como otros de «contrainformación» (Kaos en la Red, Rebelión...). En mi muro de Facebook aparecen convocatorias de manifestaciones, llamadas a la movilización, peticiones de ayuda (“se necesita material para las tiendas”, “¿alguien puede ceder espacios para que la gente se duche?”). También llegan mails en cadena o comunicaciones más personales (“tú que estas metido en estas cosas, estarás en Sol, ¿no?”). El día 22 de mayo acudo en Sol a la concentración convocada el mismo día de las elecciones autonómicas y municipales. A partir de ahí, todos los días después del trabajo me acerco a las asambleas y actividades que se organizan. Vivo a diez minutos y no hace falta quedar con nadie. Raro es el día que no te encuentras con alguien. Si no, basta con sentarse en los círculos que se organizan y participar, si se quiere, de lo que se habla. Hace tiempo que mi labor militante está algo estancada y me apetece participar más intensamente de algo, pero no termino de encontrar, entre las organizaciones a las que me acerco, dónde poder hacerlo. Mi sensación es que muchas de estas organizaciones son demasiado cerradas en sus planteamientos, ancladas en planteamientos «decimonónicos», o con demasiada trayectoria para incorporarme. El 15M se me ofrece como una buena oportunidad de implicación, dada su novedad, lo que yo entiendo por «apertura», y la magnitud que está alcanzando. Así, me planteo participar en algunas de las comisiones o grupos de trabajo que hay en la acampada (Política a Largo Plazo, Migración y Movilidad, Economía...). Sin embargo, hay cada vez una mayor posibilidad de que se decida descentralizar la acampada y llevarla a los barrios. Esta idea me apetece más, me parece que la acción localizada puede adaptarse más a lo que busco, por lo que decido esperar.

El 28 de mayo se celebra en Lavapiés, en la Plaza de la Corrala, la primera asamblea de la APLVP. Se realiza en paralelo a las muchas otras asambleas que tienen lugar en diferentes barrios y pueblos de Madrid. Es principalmente una asamblea organizativa, para hablar de cómo, dónde y cuándo reunirnos, de la relación con la acampada de Sol y de la permanencia de esta. La plaza está llena (alrededor de mil personas, se comenta). Aunque la asistencia baja un poco en las siguientes (una a la semana, en distintas plazas del barrio), se sigue manteniendo la afluencia de cientos de personas. Se crean, a semejanza de la acampada de Sol, las comisiones de Comunicación (coordinación con otras asambleas, web, listas de correo y difusión), Infraestructuras (material necesario para las actividades de la APLVP) y Dinamización (organización del funcionamiento de las asambleas). El 18 de junio toca hablar de la formación de grupos de trabajo. Uno de los propuestos es el de Migración, con líneas de acción que aborden el fin de los CIE's, de las redadas racistas y de la Ley de Extranjería. Una asistente se muestra en contra de un grupo específico que trabaje la migración, porque puede trazar una separación entre migrantes y no migrantes. Otras personas pensamos que el tratamiento específico de estas problemáticas no tiene que significar abandonar la «transversalidad» de la «lucha». Finalmente se consensua que las personas interesadas tengan una primera asamblea el siguiente miércoles. Me apunto mal la hora y llego tarde, lo justo para enterarme de lo que se había hablado e inscribirme en la lista de correo que se iba a crear para coordinarnos.

A partir de la siguiente semana comienzo a asistir regularmente a las asambleas del grupo. Una de las primeras cosas que me llaman la atención es cierto relajamiento de las formas del 15M. Por ejemplo, no se usan los gestos habituales (alzar las manos para mostrar acuerdo, cruzarlos para el rechazo). A pesar de que se mantiene la disposición asamblearia del 15M (moderador/a, toma de actas, acuerdos por consenso), esta se da una forma más relajada, propiciada también porque somos menos. Alrededor de una decena de personas participan del grupo. Algunas llegan con una participación casi iniciática a partir del 15M. La mayoría tiene experiencia militante previa, tanto en organizaciones antirracistas como en otros ámbitos. Así, CNT¹⁴⁰, SOS Racismo o Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos (BVODH) son agrupaciones que se cuelan en estas primeras asambleas como referentes a los que pedir ayuda u orientación. Las actividades del grupo van a ir haciéndose cada vez más significativas en las vidas de sus participantes. Las asambleas se extienden a otras actividades (preparar carteles en contra de las redadas para llenar los balcones del barrio, una charla sobre redadas racistas...). Luego vienen las fiestas para nuestra caja de resistencia. También comenzamos a compartir el ocio: tomarnos algo en la plaza tras la asamblea, quedar en un bar otro día, unas "cerves" comentando la asamblea general de la APLVP. O acudir a otros momentos del 15M (ir a Sol cuando la policía lo acordonó (Peña & González, 2011), avisos de ayudar porque hay cargas policiales, asambleas extraordinarias por acontecimientos puntuales...). Migra va adoptando unas características propias, muy relacionadas con las trayectorias de sus participantes y la posición que el grupo va a adoptar en el Lavapiés de 2011. Muchas de estas características están presentes en el primer comunicado del grupo, hecho suyo por la APLVP, emitido a mediados de julio de 2011, dos meses después del 15 de mayo y tras un mes de actividad de Migrapiés.

¹⁴⁰ Confederación Nacional del Trabajo.

Los vecinos y vecinas de Lavapiés llevamos meses asistiendo con horror e impotencia a los controles y redadas racistas que la Policía realiza en nuestros espacios públicos. Somos perfectamente conscientes de que estas actuaciones policiales ilegales e inmorales generan auténticas tragedias entre nuestros vecinos y vecinas migrantes y sus familias, y que tienen como objetivo deteriorar profundamente la convivencia en nuestro barrio, puesto que intentan difundir entre nosotrxs la idea de que nuestros vecinos y vecinas de origen extranjero son delincuentes, son malas personas, sobran. Por eso, hemos decidido decir definitivamente ¡Basta! a los controles de identidad por perfil racial y a las redadas contra la población migrante de nuestro barrio. Decidimos decir definitivamente ¡Basta! a las detenciones preventivas, que no son más que secuestros orquestados por quienes ostentan el poder político, económico y policial contra el sector más vulnerable de la gente de nuestro vecindario.

Todos y todas sabemos que las víctimas de estos abusos son las mismas personas migrantes que hasta hace pocos años las personas del gobierno, la banca y las empresas, han explotado como mano de obra barata, enriqueciéndose así de forma obscena. Ahora, en tiempos de lo que ellxs han llamado “crisis económica”, parece que les sobran y necesitan borrarlos de nuestras calles. Pero nosotrxs tenemos muy claro que ningún ser humano es ilegal, y que nuestros vecinos y vecinas migrantes son personas, no mercancías. Estamos bien informadxs; sabemos que los controles racistas de la Policía, además de ser injustos e ilegítimos, también son inconstitucionales: Los controles de identidad por perfil étnico violan de forma flagrante el derecho a la libertad y a la intimidad de las personas, el artículo 14 de la Constitución Española y el Dictamen del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas de 17 de agosto de 2009 (Comunicación núm. 1493/2006), reiterado en 2011. Y lo que es más importante, atentan gravemente contra la prohibición de discriminación recogida en la Constitución, en el artículo 5, 1-2 de la Ley Orgánica 2/86 de Fuerzas y Cuerpos de Seguridad, y en los tratados y acuerdos internacionales en materia de derechos fundamentales y libertades públicas suscritos por el Estado español.

No estar en posesión de un permiso de residencia en vigor en nuestro país constituye una falta administrativa, no un delito. Los artículos 19.2 y 20.1 de la Ley Orgánica de Seguridad Ciudadana (1/1992) determinan que legalmente la realización de controles masivos e indiscriminados de identificación en lugares públicos sólo queda autorizada cuando haya constancia de la existencia de un delito causante de grave alarma social y tenga como fin descubrir a lxs autores del mismo para detenerlxs y recabar pruebas. Por lo tanto, la ley sólo autoriza el desarrollo de este tipo de actuaciones policiales en el marco de funciones de policía judicial y, en ningún caso, en funciones de policía administrativa. Los traslados a comisarías de personas que ya se han identificado ante la policía (por ejemplo enseñando su pasaporte), por mucho que sus agentes sospechen que carecen de dicho permiso de residencia, suponen “detenciones preventivas”. Las detenciones preventivas están terminantemente prohibidas en nuestro país en casos de faltas administrativas, puesto que vulneran de raíz el artículo 17.1 de la Constitución Española, el artículo 9.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el artículo 5.1 del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, suscrito por el Estado español.

Por todo eso, la Asamblea Popular de Lavapiés HA DECIDIDO:

Declarar el barrio de Lavapiés “territorio libre de redadas”. No vamos a permitir ni un control racista más en nuestro vecindario. A partir de hoy, cada vez que uno de nuestros vecinos o vecinas sufra un control de identidad o una detención por razones racistas, realizaremos acciones directas de desobediencia civil pacífica para evitar que sean conducidos de forma ilegal a dependencias policiales, centros de internamiento y/o que sean deportadxs. Denunciar la impunidad con la que actúan las personas e instituciones que ordenan y ejecutan controles de identidad por perfil racial y sus consiguientes detenciones preventivas y exigir que sean castigadas en función del daño que causan a sus víctimas. Nuestrxs gobernantes, las cúpulas policiales, y el ministerio del Interior son responsables y saben

perfectamente que este tipo de prácticas son ilegales y constitutivas de delitos de abuso de autoridad y discriminación, y por eso niegan sistemáticamente su existencia.

La paralización de redadas es la expresión de la sensibilidad de nuestro barrio ante la injusticia de los controles de identificación por perfil racial y el acoso policial permanente. Frente a sus armas de fuego, sus porras y sus escudos, seguiremos respondiendo de forma no violenta, todxs juntxs y con las manos en alto. No nos sirven los argumentos de algunos de ellos, asegurando que se limitan a cumplir órdenes. Por tanto, exigimos a los funcionarios de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado que se nieguen a realizar más redadas, controles y detenciones por motivos racistas. Realizar una llamada a la convivencia pacífica basada en el respeto a todas las personas, pidiendo a todos los vecinos y vecinas del barrio su participación para lograrla, reflexionando además sobre las duras condiciones de vida de parte de la población migrante en nuestro barrio, ante la pasividad de las instituciones.

La próxima vez que vengan a llevarse a alguno de nuestrxs vecinxs, tendrán que llevarnos a todos.

NI UNA REDADA MÁS EN LAVAPIÉS. NO A LOS CONTROLES RACISTAS. NINGÚN SER HUMANO ES ILEGAL.
(Comunicado de la Asamblea Popular de Lavapiés, mayúsculas en el original (Rebelión, 2011)).

Este comunicado, aprobado por consenso tras discutirlo en Migra, su volcado posterior en la APLVP y un nuevo debate en ella, *recoge el proyecto de mundo común que los participantes en Migrapiés habíamos acordado. Podemos trasladar la idea del oligóptico a este comunicado. Es decir, situarnos en el momento de su producción para analizar, como ya hemos hecho con lo «bangladesí», aquellas dinámicas que le dan sentido. Con ello podemos comenzar los movimientos de ensamblado que abordaré en esta tercera parte, focalizados, como decía al final del capítulo anterior, en lo que sucede alrededor de Migrapiés.* En este capítulo me centraré en una de las dinámicas que dan sentido a Migra: el activismo. El grupo es conformado por activistas en cuya acción se entrelaza la militancia tradicional del barrio, la que se enfoca al antirracismo y la del 15M. El activismo tradicional aporta ideologías y experiencias de lucha presentes en el barrio durante los años anteriores al 2011. El 15M incluye tanto la novedad de las personas que se incorporan a la militancia como las formas de hacer características del movimiento. El antirracismo permite el trabajo con organizaciones de defensa de derechos de los migrantes y la introducción de las características de estas luchas en el grupo. De acuerdo al marco conceptual que estoy desarrollando en este texto, me parece importante aclarar que con esta confluencia de *activismos no estoy refiriéndome a personas, sino a posibilidades flotantes que se combinan de diferente forma en las diferentes posiciones de sujeto dentro del grupo.* Esto no significa que en algunos momentos no se produzcan afloramientos identificativos que puedan delimitar separaciones entre los participantes en Migrapiés (“llevo años trabajando estas cosas, a ver si ahora me va a venir a decir cómo son las cosas alguien que acaba de comenzar”). Pero considero más adecuado pensar estos activismos como elementos que gradualmente permean las lógicas del grupo. No hay en Migrapiés activistas tradicionales, antirracistas o quince-mayistas «puros», sino una más compleja combinación entre las tres formas de activismo en la acción grupal.

A partir de la descripción de estos tipos de activismos nos acercaremos al ámbito normativo del primer Migrapiés, algo que engloba narrativas en torno a la «lucha», la «vecindad», la «ayuda mutua» o la «clase». También a una forma de relación con el espacio que aporta formas características de relacionarse con el lugar, algo que abordaremos en la última parte del capítulo. Para todo ello nos valdremos de una narración

focalizada en el comunicado que acabo de exponer. Con esto tendremos el primer momento de referencialidad de lo colectivo de mi desarrollo, el de un activismo que se conforma en oposición al estado y a parte de los «vecinos» del barrio mientras que otros, «afinidad» mediante, forman parte de la «interioridad». En estas políticas de lo colectivo lo «bangladesí» es desplazado del centro del análisis. Pero esto no quiere decir que no esté presente. *La presencia de migrantes en Lavapiés ya actúa* sobre la forma en que se configura Migra incluso antes de que la participación migrante sea significativa en este. Sin embargo, en la llegada de «sin papeles» se producirá un cambio en la forma en que estos se entrelazan con el grupo: pasan de formar parte de su exterior constitutivo a participar desde la «interioridad». Los cambios producidos por este hecho nos permitirán analizar las políticas de lo colectivo de Migrapiés, ya en los capítulos 7 y 8. En el primero analizaremos las características de lo «africano» y cómo su llegada producirá otro momento de colectividad en el que detenernos: la creación de efectos liminales entre los activistas que están «dentro» de Migrapiés y quienes no participan en el grupo, cuestión recogida a partir de los debates en la APLVP sobre el papel de la migración en el 15M. En el capítulo 8 profundizaremos en los procesos de «interioridad» dentro de Migrapiés para examinar tanto el papel del origen en estas dinámicas como otro momento de lo colectivo: el producido cuando aspectos como la amistad, la «participación» o la «antigüedad» actúan como referencias que desplazan al origen de parte de los planteamientos normativos del grupo. Finalmente, en el capítulo 9 observaremos los últimos momentos de la referencialidad de lo colectivo de este trabajo: el primero, el que se da en torno a la Asamblea de Vendedores Ambulantes y cómo en esta se dan dinámicas donde el activismo y el origen se plasman de manera diferente a como lo hacen en Migra; el segundo, la relación en torno a la Administración y la «comunidad bangladesí», donde se incide en la posibilidad de configurar una «vecindad» que haga confluir diferentes «nacionalidades» y que se mueve en tensión con determinadas narrativas de la «multiculturalidad» y su anclaje en cosmovisiones centradas en el origen; el tercero, por último, se centrará en el género y las posibilidades que este tiene, en mi entorno, de configurar otros ejes de lo colectivo.

6.1.- El 15M y la militancia en Lavapiés.

6.1.1.- *Narrativas del «desencanto» y la «ilusión»: la crisis económica y el 15M.*

El 15M tiene una importante relación con la crisis económica en la que se sume el estado español al final de la primera década del siglo XXI. La situación previa es de crecimiento económico, auspiciada sobre todo por el desarrollo del sector de la construcción, el incremento de los precios de la vivienda y la edificación masiva en muchas ciudades del estado. A partir del año 2007, el «contexto mundial» es de inestabilidad económica, marcado por las crisis de las hipotecas *subprime* y de Lehman Brothers, las jornadas de pánico bursátil y la necesidad de rescate de varias multinacionales (Herranz, 2018; Público, 2008). En España la situación se complica con la ruptura de la burbuja inmobiliaria, la quiebra de grupos inmobiliarios (Álvarez, Á C., 2007; Lapetra, 2010) y la subida de los precios (en especial los alimentos y la gasolina) (Servimedia, 2008). En el último trimestre de este año, España entra «oficialmente» en recesión al caer el PIB un 1,1% (Tejo & Valverde, 2008). La crisis afecta fuertemente al desempleo y a la deuda hipotecaria: quienes se ven en dificultades económicas, se encuentran que no pueden pagar su hipoteca (el nuevo precio de su casa

es inferior a la deuda contraída con el banco, por lo que ni vendiendo el piso se puede cubrir esta¹⁴¹). Las políticas de recorte se extienden en los ámbitos relacionados con la Administración, afectando a cuestiones como la investigación o las políticas de igualdad (Lombardo & León, 2014). Mientras, la crisis incrementa los índices de desigualdad en el país y precariza el mercado laboral¹⁴² (Herranz, 2018), sobre todo entre las personas más jóvenes (Hernández Prados, María de los Ángeles, 2017).

Esta situación contrasta con la atención que reciben las entidades financieras desde la Administración. El ratio de morosidad bancaria alcanza durante la crisis su tasa más alta desde 1962 (Herranz, 2018). El gobierno destina importantes recursos económicos a salvaguardar estas entidades¹⁴³. En esta situación, *sí bien la crisis no afecta por igual a todo el mundo, sí actúa como una narrativa de importante difusión*. Las desigualdades que se perciben en el tratamiento a los bancos y a las personas confluyen en una extendida sensación de desencanto con la clase política y financiera (Pérez Ruiz & Rodríguez del Bosque, 2012). El discurso de “hemos vivido por encima de nuestras posibilidades”, emitido desde sectores institucionales y empresariales, se da la vuelta para dirigirse a la clase política y económica y aparece la idea del «engaño», la participación de determinados sectores de la «sociedad» en las dinámicas que ha originado la crisis para su propio beneficio (Alonso, Fernández Rodríguez, & Ibáñez Rojo, 2016). Frente a esta idea, funcionan mal las narrativas de austeridad que el gobierno plantea como solución, percibidas como unidireccionales: apretarse el cinturón los «pobres» para beneficio de los «ricos». Normal que aparezcan en la Puerta del Sol lemas como “no somos mercancía en manos de banqueros” o “no hay pan para tanto chorizo”.

El 15M aparece entonces como un ensamblado que articula narrativas del desencanto con la situación económica, social e institucional del estado. Sin embargo, habría que pensar que el 15M no es precisamente homogéneo. El tratar de contemplarlo como elemento unitario muchas veces desemboca en la caracterización del 15M a partir de la Acampada de Sol y puede contribuir a invisibilizar muchas de las situaciones que se desarrollan fuera de Madrid. Hablando con participantes de la APLVP en los primeros años de 15M, se decía alguna vez: “el 15M son los padres”, expresión que trataba de ilustrar cómo para quienes estábamos «dentro», la complejidad, espontaneidad y diversidad que surcaba nuestra cotidianeidad dificultaba las aproximaciones que trataban de resumir todo esto a la etiqueta 15M, como muchas veces parecían demandar medios de comunicación, partidos políticos o posiciones «externas» al movimiento. Ante esto, y pensando en los ríos de tinta escritos sobre el 15M, no voy aquí a tratar de analizar en profundidad su desarrollo. Sí me interesa acercarme a las dinámicas en mi entorno y cómo estas se muestran significativas en la conformación de Migrapiés.

¹⁴¹ Si en 2008 hubo 27.000 ejecuciones hipotecarias, en 2017 la cifra se había incrementado a 600.000 (Desahucios y desahuciados en España, 2017).

¹⁴² En 2009 la tasa de paro alcanza el 18,8 %, casi el doble que la media de la UE (Medina Moral, Herrarte Sánchez, & Vicéns Otero, 2010) El paro aumentará continuamente hasta 2013, donde se registra un tasa del 26,94% (datos del INE).

¹⁴³ Con la intervención de Caja Castilla la Mancha en 2009 y de Cajasur en 2010. Posteriormente vendría la intervención de la Caja de Ahorros del Mediterráneo y Banco de Valencia (segunda mitad del 2011), el rescate de Bankia (2012) y la nacionalización de Caixa Catalunya, Nova Caixa Galicia y Unnim (septiembre del 2011) (Velo, 2019).

Emocionalidad y confluencias.

Podemos empezar el análisis de estas dinámicas indicando que cuando la APVLP y Migrapiés lanzan el comunicado reseñado arriba, se espera una difusión y aceptación mucho mayor que en otros momentos del activismo. Esto obedece a la masividad de las primeras épocas del 15M. La confluencia de personas con diferentes trayectorias e idearios caracterizará la primera etapa de la acampada de Sol y las asambleas barriales¹⁴⁴. En el 15M participan diferentes generaciones y vivencias (desde el que se acerca a una asamblea por primera vez hasta anarquistas inquietos), poniéndose en contacto diferentes causas (desde la vivienda al movimiento por la cultura libre) (Fuster Morell, 2012). Numerosos estudios han subrayado la relación entre la masividad «quincemayista» y el uso de las tecnologías de la comunicación (ver, por ejemplo, Menna, 2012; Toret, 2013). Haro Barba y Sampedro (2011) indican que el éxito de las convocatorias del 15M se debe a las afinidades personales. Las convocatorias a partir de listas de correo, SMS y redes sociales se hace dirigida a redes de confianza que incluyen tanto a activistas como a personas menos movilizadas, lo que otorga cierta credibilidad dentro del clima de desencanto ante lo institucional y los medios de comunicación masivos que se ven asociados a estos¹⁴⁵. Esto se va extendiendo por medio de cadenas asociativas que transmiten la información a posiciones más alejadas del núcleo convocante.



Ilustración 21 – Manifiestación en Sol (2011). Emocionalidad en el 15M. Fuente: Olmo Calvo.

¹⁴⁴ Si bien en la APLVP, con el paso del tiempo, sí se va a observar el cambio en las características identificativas actuantes, haciéndose mucho más frecuente la presencia de personas entre los veintitantos y los cuarenta y pocos, con estudios superiores y/o profesiones liberales, ideología de izquierdas y amplia dedicación a la militancia, algo que corresponde con el perfil activista del barrio.

¹⁴⁵ Por ello también se incluirían aquí las convocatorias a partir de medios de contrainformación.

Pero además de posibilitar la diversidad y la masividad, el uso de las tecnologías de la información va a intervenir también sobre la emocionalidad que permea las primeras etapas del 15M. Toret *et al.* (2013) ligan la emocionalidad y su relación con lo digital a dos cuestiones: la inserción del 15M dentro de un movimiento más amplio que engloba la Primavera Árabe o los diferentes *Occupy* en varios países y la capacidad de lanzar mensajes virales que movilizaron los estados de ánimo de los intervinientes, caracterizados por recoger el desencanto y asentar la posibilidad de que “sí se puede” cambiar las cosas (Sánchez Cedillo, 2012). Esta importante presencia de las redes sociales quizá marca un diferencial con el activismo previo de Lavapiés. No es que lo digital se invente con el 15M, Sin embargo sí que su uso se ve acentuado en las dinámicas «quincemayistas» para adquirir, en mi entorno, una cualidad casi omnipresente. Estas diferencias son muchas veces expresadas por activistas que no participan en el 15M, o que lo hacen con recelo, que aseveran que “en el 15M hay mucho activista de sillón”, alegando a la facilidad de dar un me gusta en Facebook o publicar en Twitter en contraposición al trabajo “a pie de calle” que ellos prefieren. Sin embargo, ni la emocionalidad del 15M ni su ensamblado tendrían sentido alegando únicamente a lo digital. Toret *et al.* (*Ibid.*) añaden al uso de las redes sociales la capa física de las acampadas dentro de un campo asociativo donde se articula lo que sucede en el espacio físico con lo virtual.

«Desencanto» e «ilusión». Combinando lo «viejo» y lo «nuevo».

El «desencanto» que da pie a la protesta se combina con la «ilusión» por el «cambio» que provoca la amplia movilización y la emocionalidad que la acompaña. Rápidamente se produjeron tanto en la acampada de Sol como, posteriormente, en la APLVP, dinámicas constituidas como efectos frontera en torno a la «reforma» o «abolición» del «sistema», algo que demarca el «desencanto» como un signo sometido a diferentes posiciones de sujeto sobre su significado. Sin embargo, es significativo que ambas posiciones estaban caracterizadas por la idea de «cambio» en torno a lo que ya había. Y esta idea del «cambio», bien aprovechada luego por Podemos en sus campañas, pasa por formas de encarar lo colectivo que casan muy bien con las ideas de transformación del activismo de mi entorno, tales como el rechazo y la desconfianza a la adscripción política tradicional (Castells, 2011; López García, 2013), concretadas en una importante precaución a participar en el sistema electoral ya sea apoyando a un partido o constituyendo uno propio (Insua Rodríguez, 2013). También está el funcionamiento asambleario que caracteriza al 15M, que desde la espontaneidad y lo itinerante de su acción socio-espacial (Gutiérrez, 2014) favorece la autoorganización no jerárquica. *Estas cosas también están muy presente en un Lavapiés activista* tendente a buscar diferentes procesos de construcción colectiva basados en la democracia directa y la autogestión.

Es por ello que en muchos activistas de mi entorno se va a producir un movimiento de atracción-construir sobre el 15M, caracterizado por un rápido acercamiento de muchos activistas «madrileños» a la acampada de Sol. A la vez que pueden aprovecharse de la amplitud que adquiere el movimiento, estos activistas van a asumir una importante parte del trabajo que desarrolla en torno a las acampadas (Castells, 2011), ilusionados al calor de un ambiente que fomenta las «ganas de lucha». Así el 15M produce un momento de *redefinición de cadenas asociativas que van a poner en contacto al activismo con nuevas localizaciones socio-espaciales*, incrementándose la participación en la «lucha» y con ella la capacidad de trabajo y la posibilidad de influencia de las propuestas activistas en las negociaciones sobre los modelos de

gubernamentalidad. En estos acercamientos se va a producir una continuidad entre el activismo «tradicional» y el 15M: a la vez que las prácticas e ideologías activistas entran en las acampadas y en los debates que se establecen en los campamentos y asambleas de barrio, aparecen nuevos elementos que reformulan las prácticas activistas, afectadas por el proceso articulativo con las nuevas particularidades que se unen a estos procesos, a veces de manera traumática o generando conflictos dentro de las diferentes asambleas «quincemayistas». Una ilustración de estas dinámicas la encontramos en la publicación anarquista Terra Cremada, que podría considerarse parte del activismo tradicional

Muchas de nosotras no estamos acostumbradas a participar en luchas con planteamientos políticos tan distantes a los nuestros. En general procedemos de colectivos y grupos con afinidad ideológica [...] Y ahora, cuando el marco general no es compartido, nos atragantamos enseguida. [...] Con esto proponemos recurrir a las definiciones para poder encontrar un lenguaje común. Porque si seguimos encerradas en los límites de determinadas palabras nos arriesgamos a no saber explicarnos, mientras que si somos capaces de hacer comprender lo que estos conceptos significan, el aislamiento comunicativo que nos imponemos será menor. Sabiendo, claro está, que en los espacios plurales habrá muchas personas con las que no comulgamos y con las que jamás queramos compartir este lenguaje común (fragmento del artículo Quien no arriesga no gana, en Tierra Cremada (noviembre 2011), del diario de campo del autor – 18/11/2018)

En este sumarse-construir del 15M por parte de activistas con trayectorias previas, aparecen las formas de protesta características del 15M que serán luego utilizadas por Migrapiés. El rechazo a lo institucional se plasma en comunicados, hashtags o publicaciones en Facebook, a la vez que se asienta la narrativa de ocupar lo «nuestro» sin pedir permiso, ocupando el espacio público (manifestaciones espontáneas, redecoración de mobiliario urbano, sentadas) y practicando la desobediencia civil, justificada en la falta de legitimidad de los mecanismos de gubernamentalidad institucionales (Adell Argilés, 2011).

6.1.2.- El «rollo», el anarquismo y lo «chungo». Activismo tradicional.

Experiencia dentro del «rollo»

Estas confluencias nos llevan al activismo tradicional de Lavapiés, que ya esbozaba en el capítulo 3. La presencia en Migrapiés de activistas con trayectorias previas de militancia traen al grupo los lugares del «rollo lavapiésino». Ya comentaba en el capítulo 3 que la narrativa del Lavapiés «resistente» ha originado en las últimas décadas una importante concentración en el barrio de quienes acuden a vivir en él por las posibilidades que le ven para desarrollar su activismo. Algunas de estas personas lo harán, además, interesadas en las «luchas» de las personas migrantes:

Llevo desde el 2010, ocho años, sí. Vine a vivir a Lavapiés porque ya el tema me empezó a interesar, me parecía... pues muy fuerte todo lo que se estaba viviendo y lo estaba viviendo un poco lejos. Vivía en Vallecas y necesitaba hacer un cambio en mi vida. Y digo: voy a acercarme justo a un barrio que se veía, se notaba, se sentía, que había mucha fuerza de colectivos. Y entonces vine a vivir a Lavapiés en enero de 2010 para eso precisamente, para estar lo más cerca de la lucha de migrantes. Y de los colectivos. Principalmente elegí Lavapiés por eso, porque había muchos colectivos de lucha (entrevista a Susana, activista antirracista en Lavapiés, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 09/03/2018).

Este es el caso es el de muchos de los primeros participantes en Migrapiés, lo que origina que aunque el grupo acaba de formarse, cuenta ya con una importante experiencia en el ámbito activista y la posibilidad de contar con apoyo y recursos de grupos ya existentes, que se suman a aquellos que brinda el 15M. Esto permite el crecimiento del grupo en un ambiente propicio para sus actividades. Así, participantes de BVODH y SOS Racismo imparten el primer Taller Anti-Redadas que organiza Migra. Y una vez que llega el frío y se dificulta el reunirse en el espacio público, las asambleas de Migrapiés se desplazan al Centro Social Okupado Casablanca. Mientras, abogados/as de organizaciones como SOS Racismo o ASPM se van a convertir en referencia para consultas ante los problemas que llegan al grupo o directamente representarán de manera gratuita a los participantes de Migra que son imputados por la policía por la denuncia de redadas o el intento de detenerlas. En medio de esto, hay otro elemento característico del activismo tradicional «lavapiésino» que condicionará los procesos de afinidad entre los participantes de Migra: la existencia de personas con cierto grado de «ilustración». En Migrapiés, como en la militancia de Lavapiés, abundan los universitarios y, con ello, la presencia de diferentes teorías de las ciencias sociales en el despliegue ideológico¹⁴⁶. Esto deriva la praxis activista hacia cierta «intelectualidad» de tradición occidental. Ya sean Angela Davis, Bakunin, Foucault o Marx, la lectura y el debate son parte de las cañas y las reuniones sociales en los bares del «rollo».

Clase y transversalidad. La flotabilidad de la acción activista.

Respecto a lo que sucedía muchas veces en Sol, en Migrapiés había un mayor porcentaje de personas con trayectorias previas de militancia, fueran o no dirigidas a la migración, y que se definían como anarquistas o mostraban cercanía con pensamientos libertarios, cuestión que va a delimitar dentro del grupo una importante atención a la «clase» como factor de «opresión». La tendencia libertaria dentro de Migra no es casualidad, dado que los anarquismos o los comunismos son ideologías bastante presentes entre los militantes de Lavapiés. Pero esto no significa que la lucha de «clases» lo abarque todo en el barrio. Como hemos visto con el ejemplo de Karakola en el capítulo 3, el entramado activista de Lavapiés se abre en las últimas décadas a una diversidad de «luchas» donde la «clase» actúa como importante referencia pero es desbordada por muchos otros elementos, algo que se puede rastrear dentro de dinámicas transnacionales de gran masividad (Chihu Amparán, 2015). Feixa, Pereira y Juris (2009) han establecido una clasificación histórica en torno a los movimientos sociales que contempla tres etapas. La primera englobaría el siglo XIX y la primera mitad del XX, ejemplificada en hitos como la Comuna de París o la Revolución Soviética y focalizada en la «clase». A partir de 1950, en Norteamérica y Europa, con los movimientos estudiantiles en Berkeley o Roma, el foco se aleja de la «clase» y se centra en cuestiones «identitarias» como el género, la orientación sexual y las «comunidades marginadas» («racializados», pueblos indígenas...), adquiriendo una perspectiva cada vez más transnacional. Se pasa también de la huelga como repertorio de acción más significativo hacia elementos más lúdicos. La tercera etapa daría comienzo en 1994, con la Revolución

¹⁴⁶ No quiero indicar con esto que la única vía de ilustración en mi entorno sea la universidad. Hay también quien se ha autoformado o lo ha hecho en ambientes no universitarios. Pero sí es significativo que dentro del activismo, el haber ido a la universidad es algo frecuente. Los activistas de mi entorno somos “muy leídos”, como decía un compañero de Migrapiés. Es decir, que la construcción del activismo se produce muy ligada a autores procedentes de las ciencias sociales, cuyas teorías actúan como elementos condicionantes de las políticas de lo colectivo dentro del activismo.

Zapatista y, posteriormente, con los movimientos antiglobalización. A partir de aquí hay una mayor tendencia a la organización dentro de redes informales, potenciada por el incremento de la conectividad que conllevan las nuevas tecnologías de la información, y con una vocación internacional que articula lo global y lo local mientras se fomentan formas de acción no tradicionales y más teatrales.

Vemos en estas tendencias que el activismo en Lavapiés (y en Migrapiés) se desarrolla enredado en procesos de mayor amplitud que lo barrial, una relacionalidad que pone en contacto diferentes lugares geográficos a partir de la afinidad con otros grupos (Favaro, 2018)¹⁴⁷. También son importantes aquí los avances tecnológicos y cómo estos facilitan el paso a una mayor autonomía comunicativa, despegada de los canales tradicionales de los medios de difusión masiva (Castells, 2011). Así el activismo «lavapiesino» del 2011 actúa en contacto con un importante núcleo de medios de contrainformación¹⁴⁸ desplegados desde internet que reforzarán la tendencia «quincemayista» a lo digital y que serán fundamentales como canal de difusión de Migrapiés. Sin embargo, el despliegue del activismo en un campo transnacional no significa que podamos considerar Lavapiés un ejemplo de unos movimientos sociales genéricos. Igual que no se puede suponer que lo «bangladesí» adopta las mismas características en diferentes lugares, en el activismo importa la posición socio-espacial. Las particularidades de Lavapiés, elementos como la migración, la composición poblacional del barrio, la degradación o la gentrificación, ponen en contacto a este activismo con unas dinámicas específicas que producen su diferenciación con respecto a otras localizaciones. Además de esto, también hay que destacar que el activismo en Lavapiés no es uniforme. Pese a que podemos hablar de la existencia de un denso entramado relacional en el barrio, no todo el mundo se conoce, no todos los grupos colaboran unos con otros. Las ideologías tampoco son las mismas, lo que da pie al conflicto y a afinidades diferenciales traducidas en la preferencia por la colaboración con determinados activistas en detrimento de otros. *Tanto los desbordamientos del campo asociativo del activismo lavapiesino como la diversidad de militancias en Lavapiés desaconsejan una mirada al activismo centrada en lo «grupal».* Autores como Bayat (2005) o Diani (2015) han indicado que tales análisis enfatizan la estructuración organizativa y la importancia de los liderazgos, aportando una visión excesivamente monolítica de los movimientos sociales que necesita ser reformulada a partir de la heterogeneidad y el análisis de cómo se producen agrupaciones contextuales a partir de diferentes intereses.

El activismo «chungo» y sus contradicciones. La relación con el estado.

Esta flotabilidad puede servir para abordar la diversidad presente en la formación de Migrapiés. Al grupo se acercan personas con diferentes bagajes experienciales, militantes e ideológicos. Sin embargo, la filosofía política libertaria, ligada a una mayor afinidad personal a partir de los momentos de ocio y militancia compartidos dentro del «rollo lavapiesino» pudieron actuar en cierta manera como atractores-

¹⁴⁷ Es relativamente frecuente, por ejemplo, las visitas de grupos de fuera de Madrid al barrio para compartir experiencias con diferentes agrupaciones madrileñas. También lo contrario, las invitaciones desde fuera de Madrid a visitar otros lugares. Esto incluye jornadas, charlas o actos de protesta conjuntos, entre otras cosas. El contacto se mantiene muchas veces por medio de listas de correo donde participan diferentes grupos. También a partir del seguimiento en redes sociales, compartiendo los contenidos de unos y otros.

¹⁴⁸ Por ejemplo, las web Alasbarricadas o Rebelión, a lo que habría que añadir la plataforma Riseup, de enfoque libertario, que proporciona herramientas online a grupos activistas.

disuasores. No todo el mundo que participó en las primeras asambleas del grupo desarrolló posteriormente una trayectoria temporal en él. Las ideas que se expusieron pudieron disuadir a algunos. También la participación simultánea en varios grupos de trabajo. Había gente que a la vez que en el grupo de trabajo de Migración también lo hacía en Vivienda, en Dinamización... o en otras agrupaciones no relacionadas directamente con el 15M, lo que en un momento dado pudo hacer que cada uno eligiera el grupo que mejor se adaptaba a sus intereses. Pero entre quienes nos quedábamos, sí se significó mucho cierto encaje de afinidades personales, de objetivos y de funcionamiento que contribuyó al desarrollo de un grupo que desde el principio se caracterizó por una fuerte actividad. Chema, un compañero del grupo me comentaba mientras nos volvíamos a casa juntos tras una asamblea "¿Qué grupo más majo nos hemos juntado, no? Espero que no venga alguien y lo joda". Antes de la llegada del mes de agosto, el grupo había sacado varios comunicados y organizado numerosas actividades, tales como un Taller Antirracista, uno de Teatro para migrantes o uno de construcción de banderas antirracistas para decorar las calles del barrio con lemas como "Basta de redadas" o "STOP Racismo". También se había hecho cada vez más frecuente el compartir momentos más allá del grupo: quedadas en casa de alguien, tomar algo por el barrio, juntarnos para ir a alguna manifestación o actividad del 15M...



Ilustración 22 - Taller carteles antirredadas (2011). Rastros asociativos en Migrapiés. Fuente: el autor.

En este entramado relacional es donde se va desarrollando lo normativo en torno a Migrapiés. Y si bien los activistas de Migrapiés con trayectorias «tradicionales» participan generalmente con intensidad e ilusión del 15M, muchas veces hay cierto desapego a ciertos componentes de la «novedad» que supone este, tales como los signos con los brazos o la "emocionalidad de twitter". Este activismo, que es nombrado a veces medio en broma como "ser de los chungos", obedece al acercamiento a aspectos del activismo más tradicional (la «clase», el anarquismo, "menos Facebook y más calle") que delinean una posición muy

contraria al estado-nación y lo institucional y, como con el 15M, muestra cierto reparo a otros tipos de activismo más dispuesto a «negociar» con la Administración.

Está el activismo de la foto, está el activismo refor, o sea el activismo... está el activismo que aspira a dejar de ser activismo para ser trabajo (ríe) Está el activismo... que quiere cambiar las cosas pero sin cambiar la estructura. Está el activismo que quiere cambiar las cosas, la estructura, pero no puede, que yo creo que entraríamos ahí, con lo cual vive en el día a día e intenta cambiar desde lo que sale. ¿De qué forma? Es que es muy difícil... dependerá del colectivo en el que estás trabajando para ser activista, ¿no? Entonces, es como... ¿cómo lo defino? Dependerá y se verá (entrevista con Teresa, activista de Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 11/12/2016).

Este activismo «chungo» está ya presente en nuestro primer comunicado, en el que se apuesta por la autogestión en cuanto a las relaciones de «vecindad», abogando por la no intervención institucional en estas, dada la convicción en que lo institucional obedece a intereses político-económicos que son contrarios a una idea de lo colectivo tendente a las relaciones de «apoyo mutuo», a lo «comunitario», frente al individualismo capitalista. Claro está que las miras del activismo suelen ser muy altas. Cambiar el mundo, lograr «justicia social» o eliminar las formas de discriminación no son cosas precisamente fáciles. Al igual que los «bangladesíes» tienen que enfrentarse a que su proyecto migratorio ideal va a sufrir cambios a partir de lo que les sucede durante su llegada a Lavapiés, también los activistas tienen que moverse en la contradicción entre sus ideas de transformación y los obstáculos que aparecen ante ellas. *Esto nos lleva a otra importante categoría a tener en cuenta a la hora de analizar el activismo en mi entorno de trabajo: la «practicidad». Esta aparece en la tensión que se origina entre lo que se quiere hacer y lo que se puede hacer.* Una importante concreción de esta cuestión en la actividad de Migrapiés (y de parte del activismo de mi entorno) tiene que ver con la oposición al estado-nación. La «practicidad» aparece aquí como un elemento de carácter normativo dentro del activismo y su relación en constante tensión con el ámbito institucional. Ya sea desde el desencanto con la clase política o desde posiciones de rechazo a la narrativa del estado-nación como forma de gobernabilidad, es frecuente que se califique lo institucional como una «exterioridad» que es, además, un enemigo al que combatir mediante otras propuestas de lo colectivo. Sin embargo, su acción permea la acción de los activistas. Aunque sea como «antagonista», la capacidad del estado-nación para condicionar las vidas de quienes viven dentro de sus fronteras lo convierte en parte fundamental de la acción activista. Lo hace a partir de las desigualdades de poder que obligan a negociar en sus términos (por ejemplo, trabajar para conseguir papeles a los migrantes), pero también a partir de las cosmovisiones hegemónicas que permean a los activistas, de las cuales la separación entre «españoles» y «extranjeros» y la dificultad de desasirse de esta en Migrapiés es un claro ejemplo. *Esta aparición del «enemigo» en la cotidianidad de quienes lo «combaten» causa el dolor de lo contradictorio, de albergar lo que no se quiere dentro de uno mismo.*

6.2.- Mestizaje, derechos y dudas (muchas). El activismo antirracista y la construcción del «migrante».

6.2.1.- Abajo las fronteras y arriba los derechos.

Con la relación de Migrapiés con el estado esto nos hemos ido acercando a la tercera forma activista que se entrelaza en la acción de Migrapiés: la antirracista. Este activismo, si bien desde diferentes posiciones de «apertura» o «cierre» ante el estado, mantiene una importante focalización en el racismo institucional. Un elemento normativo común del antirracismo de mi entorno es la idea de que el proceso de gubernamentalidad institucional genera estructuras de diferenciación y represión hacia los migrantes que van más allá de situaciones puntuales. Esto deriva en un sistema de discriminación basado en el origen, cristalizado en cuestiones como las redadas racistas, la dificultad para «regularizarse» de los «sin papeles», las muertes en el Mediterráneo de quienes tratan de llegar a España, los prejuicios colonialistas o el uso interesado de la migración para generar alarma social. Todo esto genera personas de «segunda», que no tienen los mismos «derechos» que otras y que tienen que abordar, por su origen, situación económica y características fenotípicas, situaciones de desigualdad con respecto a los «españoles». Frente a estas cuestiones, el antirracismo se construye a partir de una narrativa de conflicto con las lógicas administrativo-territoriales del estado-nación (y su extensión al ámbito internacional), criticando la separación entre «ciudadanos» y «extranjeros» y abogando por un mundo común surcado no sólo por el derecho de cada persona a moverse y residir dónde quiera, sino por la idea de que muchos de los movimientos migratorios son condicionados por las políticas «occidentales» y determinadas élites de los países de origen:

Todos sabemos que si ellos han venido a África en paz, hoy sería otra cosa de África. Pero nosotros ¿qué tenemos? Nos han quitado las cosas Europa. Los asuntos que ellos quieren.... El pescado. Mi país, el pescado, ¿qué hay para pescar? Ellos... todos, los españoles, chinos, rusos, están ahí, pescando. ¿Cómo se puede África ir bien si ellos nos están sacando todas las cosas? África no puede ir... Un empresario viene, le sacan las cosas, le matan o le quitan lo que encuentran... Lo que es claro: África no puede tirar, jamás, jamás...si no la dejas en paz. Ellos no han sacado las cosas. Nosotros nos hemos peleados con ellos. Nos han quitado al pueblo las ilusiones de lo que queremos. Ellos cobran... hoy no cobras. Nosotros no queremos. Nuestros líderes en las urnas, ellos se lo toman. Y tú te quedas, tú te quedas (risas) ¿Cómo vamos a hacer el progreso? ¡Nunca! El FMI, el Banco Mundial, nos ponen las cosas. Ellos ni sé lo que ponen. Te dejan dinero para atarte, tienes que devolver la deuda. Un euro vale 15 cfa¹⁴⁹, ahora vale 1000 cfa. ¿Cómo va a hacer nosotros? ¿Nunca? hasta que ellos no acaben, no podremos ir a nada, jamás...solo dejadnos en paz a nosotros, si nos dejan a nosotros vamos a hacer algo aquí también... (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/07/2017).

Todo esto va a originar una importante relación entre lo fronterizo y el trabajo del antirracismo. Un ejemplo es el rechazo al sistema de fronteras español. Pero también podemos incluir aquí las fronteras internas, los procesos burocrático-normativizadores que separan entre lo «nacional» y lo «extranjero». En este “¡abajo las fronteras!”, el mundo común del activismo se configura muchas veces planteando nuevos límites, reconfigurándolos para englobar a las personas «oprimidas» frente a los «poderosos». *En esta situación,*

¹⁴⁹ Franco de la Comunidad Financiera Africana.

los colectivos «mestizos», como Migrapiés, se desvelan como una acción dialógica que plasma en la praxis una idea de lo colectivo que pretende construirse como opuesta a la que divide el mundo en «nacionalidades».

Esta idea de abogar por otras fronteras tiene un importante anclaje en *una narrativa de los derechos que se asienta en una moralidad que actúa, para los activistas, en un ámbito superior al marco legislativo.* La componente moral de esta construcción sobre los derechos se ilustra en un ejemplo acontecido durante el primer Taller Antirracista organizado por Migrapiés. Una de las ponentes en el taller comentó la ilegalidad de las redadas racistas. Por su componente discriminador al parar a personas que no habían hecho nada, algo penado por ley. También porque, según el marco legal, la «irregularidad» de la estancia en territorio español es una falta administrativa (como saltarse un semáforo), frente a lo cual, el traslado a la comisaría y encierro en el calabozo es una acción desproporcionada. A continuación, subrayaba que la estrategia legalista no debía ser la única, ya que “las leyes son injustas y pueden cambiar”. Había que incidir, en su opinión, en la inmoralidad de estas acciones que atentaban contra los derechos humanos de las personas. Vemos aquí la tendencia activista a sobrepasar la legislación desde una base moral que sin embargo, se enreda con la legalidad de una forma compleja. Porque pese al rechazo a lo institucional que muchas veces y de distintas maneras puede caracterizar al activismo antirracista, la interrelación entre las condiciones de incorporación migratoria y la legalidad produce la obligación, la «practicidad», de considerar el marco legal si se quiere conseguir la mejora de la vida de los migrantes. No en vano los abogados son recursos valiosos para los grupos que trabajan el tema de la migración.

Podemos decir entonces que la cuestión de los derechos humanos deriva hacia un conglomerado operativo-filosófico que presenta un fuerte carácter institucional. Así, a veces han surgido dudas dentro de Migrapiés sobre si era adecuado plantear las denuncias a las redadas racistas a partir de informes como el del Relator para los Derechos Humanos de la ONU (Ruteere, 2013) y los informes de ONG's como Amnistía Internacional (Sanmartín, 2011), o si esto en un momento dado podía ayudar a mantener el marco normativo con el que se quería romper. Baer y Devillard (2010) consideran que la eficacia operativa de los derechos humanos reside precisamente en su legalidad y legitimidad internacional. Esto obliga al activismo a reclamar los derechos humanos pero también a reformularlos para apartarse de sus aspectos institucionales a la vez que se intenta desbordar la legislación nacional con estos. Esto genera cierta contradicción: se trabaja a la vez «contra» y «desde» la institución. Una tensión que puede abordarse a partir de lo que Das y Poole (2008) *llaman los márgenes del estado: las formas en las que el estado es deconstruido, reformulado y desafiado, localizaciones socio-espaciales donde se articulan territorio, administración y cuerpos para producir elementos liminales, en situación de dentro-fuera. Estas dinámicas serían inherentes a la configuración estatal, que a la vez que trata de producir legitimidad para su actuación y supervivencia se muestra incapaz de cumplir plenamente su objetivo.* Esta liminalidad es la que caracteriza la acción activista, arrastrada por la situación de los migrantes, que también son elementos a la vez dentro y fuera del estado.

Los reparos que algunos activistas manifiestan frente a la componente institucional de los «derechos humanos» enfatiza otra de sus características: *su cualidad normativa y, por tanto, necesariamente contextual*. Y en este sentido, el «derecho» en Migra es asentado en una moralidad que se aleja del derecho individual, la reclamación para uno mismo, algo visto como parte de una «individualidad egoísta» derivada de la ideología capitalista. Al «contrario», *la moralidad normativa en Migrapiés va a basarse en una cooperación inherente al ser humano y necesaria para la supervivencia y el progreso de este (Kropotkin, 2008)*¹⁵⁰. El debate en torno a qué son los «derechos» está muy presente en el primer comunicado de Migrapiés (“estas actuaciones policiales ilegales e inmorales”, “las víctimas de estos abusos” “los controles de identidad por perfil étnico violan de forma flagrante el derecho a la libertad”...). Pero también esta idea de la «cooperación» superior a lo «legal» y que justifica la resistencia ante legislaciones injustas (“exigimos a los funcionarios de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado que se nieguen a realizar más redadas”, “la próxima vez que vengan a llevarse a alguno de nuestros vecinxs, tendrán que llevarnos a todos”).

6.2.2.- La construcción del «migrante».

Pensando que este comunicado está escrito por «españoles», podemos acercarnos a otra característica del activismo antirracista de mi entorno de investigación: su «españolización». Si bien colectivos como ASPM o Territorio Doméstico (o el propio Migrapiés aunque en ese momento no hubiera demasiados migrantes en el grupo) se conforman a partir del «mestizaje», otros operan, en cuanto a la participación, a partir del «apoyo» a la migración, idea que no tiene por qué desembocar en una «mezcla». Así, podríamos establecer una polarización entre las organizaciones antirracistas del barrio en torno a dos tipos: las «mestizas» y las conformadas principalmente por «españoles». Dentro de esta tipología, que es más bien gradual que dicotómica, un ejemplo de la segunda sería SOS Racismo Madrid¹⁵¹. Mi participación en SOS Racismo, así como las relaciones de este grupo con Migra, vienen caracterizadas por una presencia significativa de «españoles» que trabajan problemáticas que aunque les suelen tocar profundamente, no les afectan directamente. Esto es un ejemplo de esta «españolización» del activismo antirracista: si bien la actividad focalizada en la migración dirige las redes asociativas de estas agrupaciones hacia la migración, esto se hace dentro de un campo donde lo «español» está muy presente. Con ello se produce una importante densidad relacional entre «españoles antirracistas» que, además, se conocen porque llevan tiempo viviendo en el mismo territorio y trabajando por las mismas causas. Son habituales los contactos entre

¹⁵⁰ Dado el desarrollo que he seguido en este apartado no quiero marcar una dicotomía entre «legalistas» y «moralistas», sino apuntar a tendencias normativas diferenciales en la acción dentro de la combinación de ambas perspectivas en diferentes propuestas activistas.

¹⁵¹ Aquí me refiero al SOS Racismo Madrid que conocí, ya que participé en su Grupo CIE, haciendo visitas a personas internadas en los CIE durante 2013 y 2014. En el año 2018 ha habido un cambio en la conformación del grupo que actualmente incluye una mayor presencia de personas migrantes y «racializadas» en el grupo, dentro de la idea de que sean los afectados quienes protagonicen sus luchas. SOS Racismo es creada en 1989 en Barcelona como respuesta al crecimiento de actitudes racistas y xenófobas entre la población española, de la que un importante hito es el asesinato en 1992 de Lucrecia Pérez, «dominicana» residente en Madrid a manos de ultraderechistas por motivos racistas, a partir de lo cual la organización se extiende a otras ciudades españolas, contando en la actualidad con 8 entidades federadas en diferentes lugares del estado, (SOS Racismo, 2018). Citando a este grupo no pretendo plantear que no haya en la acción de este grupo una idea de «mestizaje». Obviamente, el enfoque al racismo y los problemas de los migrantes ya parte de una base de generar un proyecto de lo colectivo «mestizo». Aquí me estoy refiriendo únicamente a la forma en que se da la participación.

«españoles» de diferentes agrupaciones para tratar problemas del barrio u organizar diferentes campañas (abolición de la Ley de Extranjería, «regularizaciones» de «sin papeles, represión a los manteros...).

Esta «españolización» es muy marcada en los comienzos de Migrapiés, condicionada no sólo por la forma en que se da la militancia antirracista en el barrio en 2011, sino por la confluencia dentro del grupo del 15M y del activismo de Lavapiés, no caracterizados precisamente por una importante participación de migrantes en sus filas (Gómez, M., 2012; Martínez López, 2017; Ramírez, 2012). Dado que no son problemas que afectan de forma directa a la mayoría de los primeros integrantes del grupo, lo que actúa aquí es la moralidad cooperativa (preocuparse por los demás) combinada con la idea del «enemigo común». Si bien la mayoría de los primeros integrantes de Migrapiés todavía no teníamos el conocimiento que llegaríamos a tener sobre las redadas racistas, muchos sí manifestábamos que estas formaban parte de nuestra cotidianidad. Las observábamos al pasar por la plaza de Lavapiés, en el metro o en la estación de cercanías de Embajadores. Las primeras asambleas del grupo vienen marcadas por los comentarios sobre esta problemática, que es considerada como una manifestación del autoritarismo y racismo estatal, dado que se para en la calle al migrante en la calle por su aspecto y se le lleva a comisaría sin haber cometido otro delito que su situación «irregular». En su informe 2011/12, BVODH (2012) indicaba que el número de controles de este tipo reportados en la estación de Lavapiés era prácticamente el doble que el de los dos lugares que le siguen: los intercambiadores de Nuevos Ministerios y Avenida de América¹⁵².

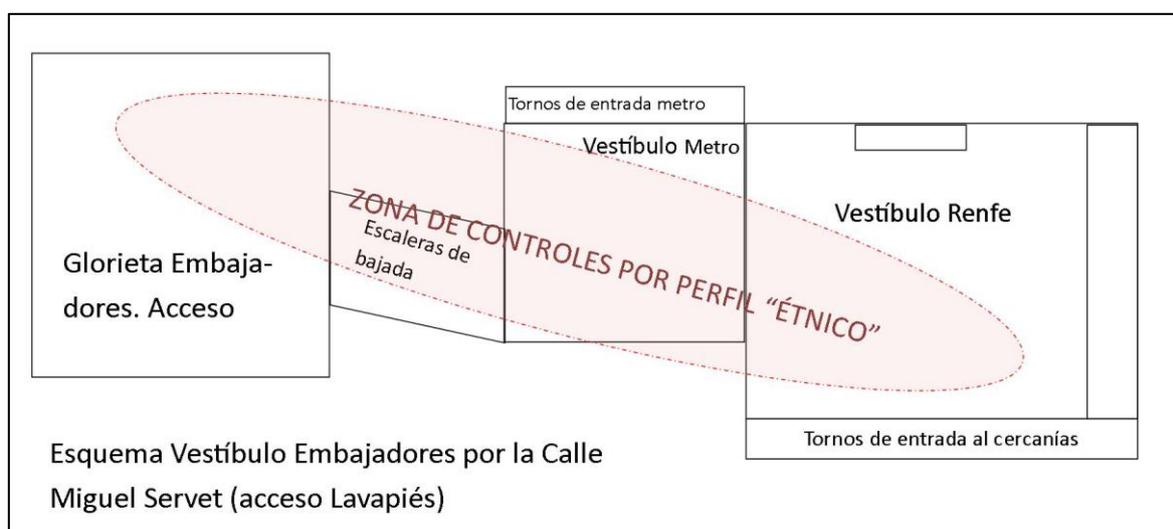


Ilustración 23 - Redadas racistas en Intercambiador de Embajadores (2011-2019). Fuente: elaboración propia

A la vez que esta afluencia de situaciones que comprometía a los activistas con los problemas de las personas «sin papeles», opera también la idea del estado como «opresor» dentro de la importancia del factor «clase» en las ideologías de Migra. Un comentario que se asienta en el grupo es que no se para a

¹⁵² Son precisamente las estaciones de transporte público, seguidas del espacio público, los lugares que dentro de mi trabajo de campo se han demarcado como los lugares más frecuentes de realización de estas redadas. A ello obedece la posibilidad de las estaciones de actuar a modo de embudo (se entra y se sale por lugares muy localizados) lo que facilita la tarea de detectar y bloquear a las personas con posibilidades de ser «irregulares». Esto hace que muchos de mis compañeros de Migrapiés eviten todo lo posible estos lugares y, en caso de tener que tomar el metro o el cercanías, pidan a algún «español» que les acompañe para intentar tener cierta protección ante la policía.

alguien bien vestido cargado de bolsas a la salida del Corte Inglés, sino a quien tiene aspecto de no tener dinero en Lavapiés. Esto demarcará una de las características que adquieren las normatividades dentro de Migrapiés: *que los problemas de los «sin papeles» no tienen sólo un origen racista, sino también clasista. Ante esto, la acción del grupo se va a encarar a combatir las redadas racistas, una oportunidad de conciliar los intereses en torno al racismo y la «clase» de los participantes del grupo.*

Sin embargo, y a pesar del centramiento en la «clase», la atención de Migrapiés a los problemas de los migrantes afirma dentro del grupo una forma de funcionamiento que va a reproducir un debate frecuente dentro del activismo antirracista de mi entorno: *cómo combinar las especificidades de los problemas de los migrantes sin que estos queden delimitados como «otros» más que como «compañeros» y cómo hacerlo sin caer en conductas «asistencialistas».* La «españolización» (personas que se trabajan problemas que no son «propios») dentro de un campo en el que el origen es un importante eje clasificatorio, combinada con la fijación en los «derechos», es muchas veces demarcada por los activistas con los que he hablado como una posibilidad de generar unas dinámicas contrarias a las deseadas delimitando una frontera entre sufrientes y curadores. Esto puede verse observando un sector que muchas veces desarrolla su actividad con un fuerte entrelazamiento con el activismo antirracista del barrio, los servicios sociales. En mis conversaciones con quienes se dedican al trabajo social en el barrio (o que tienen algún tipo de relación con esta actividad) aparece una delimitación característica: el migrante es un «usuario» específico, con necesidades concretas, muchas veces esbozadas desde su origen migratorio (Lores & Jociles, 2018).

Esa es una de las necesidades. Quiero decir: si tuviéramos que hacer un análisis... mujer, estamos hablando de mujeres ¿no? De Bangladesh. Ahora mismo las mujeres jóvenes es un colectivo, un perfil, que hay que estar muy atentos a ellas. Y luego hay otra necesidad clarísima. Que más allá de la participación de las mujeres, estamos hablando ya de necesidades muy básicas que no están cubiertas. En relación a dar a luz, en relación a violencia de género. Entonces es verdad que el colectivo de mujer de Bangladesh es un... es el perfil de atención bastante alto (entrevista con Luis, trabajador social del Ayuntamiento, en la treintena, del diario de campo del autor – 12/08/2014).

No es que estos se inventen estas categorías. Es más bien un hacer-participar de un movimiento que ya está en marcha, uno que deriva de cosmovisiones muy asentadas e imbricadas en la cotidianeidad. Ser «bangladesí» en España es una identificación con una importancia saliencia perceptual que, además, conlleva muchas cosas: una mayor frecuencia de «sin papelidad» y condiciones de vida precarias, dificultades para moverse por la Administración, una serie de características «culturales» que se ponen en contraste con las normalizadas en España, dificultades idiomáticas... Todas estas cosas son parte de lo que perciben los trabajadores sociales (y los activistas), que actúan en consecuencia englobando a lo «bangladesí» como una de las «comunidades» del barrio a las que hay que prestar especial atención. *Ello demarca la construcción de una «bangladesidad» en Madrid que refiere a la «necesidad», a problemas ligados al origen migratorio (y a la «cultura») sobre los que hay que intervenir.*

Fassin (1999) ha indicado que el discurso de los derechos va a contribuir a reducir a los «oprimidos» a su «opresión». Gatti (2011) recoge las ideas de Fassin para subrayar que las narrativas del sufrimiento son un

elemento esencial de una economía moral que separa y jerarquiza entre quienes sufren y quienes curan. Esta cuestión también es recogida por Baer y Devillard (2010):

De una manera más o menos automática, según la calidad atribuida a los documentos sobre los DDHH, éstos crean, reconocen, institucionalizan o legitiman distintas categorías de agentes sociales como "ciudadano", "extranjero", "refugiado", "inmigrado", etc... Estas clasificaciones tienen varias consecuencias entre las cuales cabe indicar, desde un punto de vista general, la reducción del agente social a un atributo arbitrariamente definido —y a menudo cambiante— en función de circunstancias y acontecimientos —de orden político, económico, cultural—, la negación de los demás componentes de su identidad, los conflictos que éstos pueden generar, así como la eventual invisibilización de los agentes sociales (p. 36).

Migrapiés, como grupo «chungo», se decanta desde un principio por rechazar aquellos funcionamientos que se basan en la «asistencia» y la caracterización del migrante como figura doliente. *Es por ello que la «lucha» se plantea pensando a este como un «aliado» más que un «necesitado».* También que la opción planteada para evitar el «asistencialismo» sea el «apoyo mutuo». Esto es algo también muy característico de mi entorno y tiene una importante fijación en esa moralidad cooperativa que indicaba hace unas líneas. El «apoyo mutuo» toma forma en una actitud vital militante que pone en relación lo colectivo con la acción voluntaria y que desvía la relación económica hacia una determinada forma de reciprocidad: dar sin esperar una contrapartida a cambio, pero entendiendo (a veces demandando) que cuando las tornas cambien la otra persona responderá de igual manera. Sin embargo, este posicionamiento no evita ciertas contradicciones y enredamientos en la cuestión que afectarán tanto a la forma en que el grupo se rodea con su exterior constitutivo como a los propios debates en torno a la forma de definir su «interioridad»¹⁵³.

Un ejemplo de estas contradicciones es el que se produce en torno a la habitual reflexión del activismo en torno a la representación (quien representa a quién y por qué). Si un activista no es el principal afectado por la migración, ¿hasta qué punto tiene derecho a representar esta lucha? Esta cuestión, que será muy importante en los cambios que se producirán en el desarrollo de Migrapiés, ocasiona cierto entusiasmo entre los activistas «españoles» cuando se producen iniciativas migrantes que se ajustan a su idea de «lucha». También propicia el interés en que sean las propias personas migrantes las que sean «protagonistas» de estas luchas. Por ejemplo, ha sido habitual que, una vez que Migrapiés se caracterizó por la participación migrantes en el grupo, desde otros grupos se solicitará nuestra participación en charlas, fiestas o jornadas para contar nuestra experiencia, especificando la preferencia por que acudieran personas migrantes a hacerlo. Sin embargo, esta idea que, en cierta manera, obedece a "dar un paso atrás" en la representación de las luchas de los afectados, a veces se da tan ligado a las imágenes sobre sufrientes y curadores que origina la sensación en algunos migrantes de ser utilizados como testimonios vivientes más que como sujetos políticos en igualdad de condiciones que otros. Moustapha se quejaba un día de que siempre le hacían preguntas sobre su «sufrimiento» y las dificultades de su migración. Y esto lo decía Moha Gerehou, por entonces presidente de SOS Racismo:

¹⁵³ Lo primero lo analizaremos en el capítulo siguiente observando la relación de Migrapiés con la APLVP. Lo segundo será el eje central del capítulo 7, en el que observaremos cómo el asistencialismo es parte de los debates en torno al grupo y cómo estos producen cambios en el grupo.

Hoy casi todos ponemos el grito en el cielo ante encuentros que hablen sobre machismo sin presencia de mujeres y exigimos paridad en los espacios que deberían representar proporcionalmente la realidad social. Si hablamos de la lucha contra el racismo no vemos ninguna de las dos reacciones. No alzamos la voz cuando vemos charlas o encuentros en los que once de cada diez personas son blancas. Tampoco cuestionamos la poca diversidad en espacios como la política, donde parece que nos tenemos que conformar con haber tenido a una diputada negra por primera vez en este 2016.

Lo peor de esta falta de representación es cargar después con la culpa. "Os hemos contactado pero no habéis querido venir" es la respuesta tipo. Pero es que acudir a espacios *en los que constantemente eres sujeto de estudio no es atractivo*, máxime cuando luego cargamos con las acusaciones de 'victimización', casualmente el único espacio que tenemos garantizado (Gerehou, 2016: 1, énfasis mío).

6.3.3.- Afectados y activistas.

Consecuencia de la presencia de estas formas de construir al «migrante» en los procesos articulativos de Migrapiés, aparecen ciertas formas normativas de identificación que van a dificultar el objetivo inicial de Migra de construir procesos de lo colectivo diferentes a los demarcados por el origen y la «asistencia»: la delimitación entre afectados y activistas. La idea del afectado viene caracterizada por los problemas de incorporación, cierta indefensión en el entorno de incorporación y la necesidad de ser «ayudado» dada su situación. Pero también por la idea de que este puede ser un «aliado en la lucha». Si bien no se suele usar el término afectado en la acción de Migrapiés, he optado por utilizar esta palabra al modo que Boal (2013) utiliza el concepto «oprimido»: los «oprimidos» no se caracterizan por su «opresión», sino por la resistencia que, dentro de sus posibilidades, ejercen contra ella. Y esta idea sí está presente en Migra. Tanto en la consideración de los migrantes como posibles aliados como en la preferencia que muchas veces se trata de otorgar en la representación. Sin embargo, esta visión también viene marcada por una visión centrada más en lo que sucede en Lavapiés en cuanto a represión estatal que por una observancia del campo socio-espacial que media en las autoidentificaciones de los migrantes, tal y como indicaba al final del capítulo 4¹⁵⁴. De esta manera aparece en torno a los afectados una visión menos «agencial» que la que estos mismos tienen de sí mismos. Una que podríamos considerar más categorial y estructural que aquella que nos muestra el desarrollo del campo asociativo «bangladesí». Normal por otro lado cuando en esta época son pocos los migrantes que participan en el grupo y todavía hay poco contacto con sus desarrollos vitales.

En cuanto a los activistas, en las primeras etapas del grupo esta categoría también viene muy ligada al origen. Como ya he comentado, si bien en Migra hay, en el 2011, «españoles» y «latinos» (también personas de otros países «europeos»), la «nacionalidad» no es un elemento saliente en la formación de posiciones de sujeto dentro del grupo¹⁵⁵. Esto es normal si pensamos que Migra es un grupo que precisamente aboga por derribar estas fronteras. Pero hay otra cuestión que influye en esta configuración: en el nivel activista, uno muy significativo en la acción de Migrapiés, apenas hay diferencias entre unos y

¹⁵⁴ Hablando de la forma en que se configura el proyecto migratorio en torno a lo «bangladesí». Ver [pag. 133](#)

¹⁵⁵ Si bien se puede matizar esto considerando que entre los «latinos» del grupo había una mayor frecuencia de empleos precarios y dificultades económicas. En todo caso, estoy hablando de una tendencia normativa dentro de Migrapiés, lo que no impide que los «latinos» pudieran reivindicar a veces ciertas diferencias frente a los «españoles» con respecto a sus propios procesos migratorios y las circunstancias que este acarrea.

otros. Más allá de los posibles acentos o colores de piel, la ideología que unos y otros traen al grupo es muy similar. Los «latinos» del grupo son personas que generalmente llevan cierto tiempo residiendo en España, con trayectorias previas en la militancia y acostumbradas a los modos de hacer de esta. A esto se añade otra cuestión: como activistas de pensamiento crítico, la cuestión de los privilegios y la desigualdad son elementos bastante asentados en sus cosmovisiones. Es decir, que si bien no tienen que dejar de significarse como migrantes, su familiaridad con el país, su idioma, sus relaciones con los «españoles» y otras características de sus procesos de incorporación hacen que prime más, en un grupo marcado por la construcción del migrante desde la dualidad clase-origen, su condición de activistas que la de afectados.

Ira: Lo que pasa es que lo que me encuentro yo acá... por un lado porque a nosotros nos tratan mejor, con lo cual nuestra llegada es más cómoda. Esa creo que es la mayor diferencia, porque somos blancos [entrecomillándolo con las manos] e hijos de europeos, la mayoría.

Juan: ¿pero en la población en general? ¿El gobierno?

Ira: A la llegada. O sea, yo llego, me saco un billete de avión... a mí me retuvieron y quizá me hubieran mandado de vuelta si mi familia no estaba aquí. Y conozco casos de gente que la han mandado de vuelta. Pero ya de por sí es sacar un billete y venir. Luego te pueden deportar, pero te deportan en avión, con lo cual, claramente hay mucha diferencia. No pagamos 15.000 € para venir hasta acá. No nos piden visado, por ahora. Sólo nos piden carta de hotel, tener dinero. Con lo cual mucha gente se viene de vacaciones y luego se queda. Es decir, si tenés un poco de dinero te podés venir. Eso ya marca completamente la diferencia con una persona de Senegal o de Bangladesh. Lo segundo es que nosotros tenemos mucho más acceso a cualquier trabajo porque parecemos españoles, con lo cual... tarara. Luego nosotros hablamos castellano, con lo cual nanana. Entonces... somos unos privilegiados [...] Y tenés donde volver. Quiero decir, mucha gente que viene sola, de mi edad, viene como una oportunidad de cambio... no conozco tanta gente que venga de mi edad para mantener a su familia. Otra cosa distinta es la que viene ya mayor, que tiene familia allá y que viene y lo que busca es la reagrupación familiar en un futuro. Claro... sí, pero bueno, que sé yo... Estoy hablando en general, tampoco conozco a tanta gente que venga... (entrevista con Ira, activista «latina» de Migrapiés, en la treintena, diario de campo del autor – 04/08/2017).

Este testimonio indica algo que, si bien, no es por supuesto aplicable a todo activista, sí se encuentra a veces en mi entorno como consecuencia de las cosmovisiones activistas: *la generosidad de, estructuralmente, considerarse más del lado de los «opresores» que del de los «oprimidos», de saberse con ciertos privilegios que obligan a devolverlos de alguna forma a la «sociedad».* Ciertas semejanzas «culturales», ciertos códigos compartidos, ciertas características fenotípicas comunes, y la vocación a pensar en los demás confluyen en la paradoja de que en Migrapiés personas «latinas», muchas con procesos de discriminación o dificultades en su cotidianeidad, fueran consideradas del «bando español».

Esta generosidad es una característica importante a la hora de definir el activismo que rodea a Migrapiés. *Una persona que es identificada o se identifica como activista en mi entorno lo suele hacer a partir de su «trabajo gratuito» por los demás.* No se trata de únicamente de afinidad ideológica, o de frecuentar los mismos espacios, sino de hacer cosas encaminadas a diferentes proyectos de transformación política. Esta forma de «compromiso» con la actividad militante es tal que quien disminuye su ritmo, o durante una temporada deja de hacer activismo, a veces manifiesta sentimientos de culpa porque su cotidianeidad se

esté desarrollando de manera «egoísta». Hace un tiempo, Patricia, una compañera me comentaba que entre problemas familiares y búsqueda de trabajo estaba muy “centrada en sí misma” y tenía muy abandonada la militancia. “Joder, tío, me siento un poco culpable”, me decía. La importante tendencia normativa de «comprometerse» también se muestra en las suspicacias levantadas ante quienes de alguna manera adquieren cierta representación sobre una determinada causa sin un trabajo en paralelo correspondiente. Es el caso de algunos «expertos» en migración cuya visibilidad deriva de su participación en charlas o conferencias, ante las cuales algunos de mis compañeros manifestaban irónicamente: “a estos nunca se les ve en una asamblea”. Al contrario, la experiencia militante demarca, mucho veces, la aceptación de la exposición pública. Por ejemplo, durante la reciente visita de Angela Davis a Madrid, mientras comentaba con un grupo de activistas la idoneidad de que acudiera a la Casa Encendida, dado que detrás está una entidad financiera, una de las participantes decía que si bien no era el mejor sitio, había que tener en cuenta la trayectoria de militancia de Davis, que no se había limitado a dar clases en la universidad.

6.3.- La «lucha» y sus sentidos del lugar.

De la misma manera que en torno a lo «bangladesí» el proyecto migratorio es un factor importante (que no el único) en la formación de cronotopías y sentidos del lugar, *ser activista de Migrapiés, y con ello participar en una determinada narrativa de la «lucha», va a condicionar la forma de vivir el barrio y de generar determinados efectos frontera sobre él.* Dado que el activismo no es sino una dimensión identificativa entre otras, no toda relación con el barrio de los participantes en Migra está dirigida por su activismo. Sin embargo, al igual que lo «bangladesí», el activismo es, en mi entorno, un importante eje de la acción, asentado en la gran cantidad de tiempo dedicado a ello y la filosofía vital que otorga. Esto origina una importante saliencia de la experiencia activista a la hora de acercarse al barrio, de lo cual es un ejemplo una conversación con Teresa sobre los lugares de Lavapiés que eran importantes para ella:

Teresa: la plaza de Lavapiés, la plaza de la... Bueno, ahora no sé. Es que todo está cambiando mucho. Antes era [la plaza de] Agustín Lara [...] Porque era un espacio de encuentro en donde nos bebíamos nuestras cervezas y tal. Y la Corrala porque es donde se reúne Migra... Tirso de Molina... sí, no tengo ningún lugar dentro en el que digo ¡ay! entrar aquí me hace palpar. A ver, si tengo que hacer un recorrido turístico como lo hice, podría llevarte al hotel que antes estaba el solar¹⁵⁶... a las escaleras del CDN¹⁵⁷... a la plaza [de Lavapiés]. En sí es horrible, pero bueno, al final es el centro un poco del barrio. Agustín Lara porque es otro espacio de encuentro y la [plaza de la] Corrala por lo mismo. No sé, creo que todos los puntos que me parecen clave son puntos de encuentro. También, [la calle] Sombrerete, porque también ahí hemos estado mucho tiempo. [La calle] Mesón de Paredes... La plaza de la Quimera... Nelson Mandela. Y la Quimera [centro social okupado].

¹⁵⁶ Teresa se refiere a SolarPiés, un solar en la Calle Valencia que la APLVP okupa en 2012 y donde celebra parte de sus actividades (fiestas alternativas del barrio, charlas, cine, fiestas...). Si bien es desalojado para la construcción de viviendas sociales del IVIMA, esta devuelve el terreno a su antiguo propietario. Actualmente hay edificado un hotel Ibis en él.

¹⁵⁷ Centro Dramático Nacional, lugar marcado en este discurso como elemento «gentrificador» y una referencia de la «lucha»

Juan: o sea que más o menos tu Lavapiés es un poco el activista. Tus referencias son sobre todo de lo que hemos militado.

Teresa: sí, claro que sí (risas) (entrevista con Teresa, activista de Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 11/12/2016).

Los sentidos del lugar sobre Lavapiés son otro elemento que aparece en el primer comunicado de Migra: un «vecindario» que el grupo hace suyo pero que, a la vez, está permeado por la convivencia con la violencia de las redadas racistas y, como tal, es un escenario de «lucha» contra la Administración (también contra otros «vecinos»). Podemos profundizar en estas cuestiones a partir de un momento de esta «lucha» que es, en parte, consecuencia del comunicado (y por tanto, de todo lo que hay detrás de él). En la tarde del 5 de julio de 2011, durante la detención de un «africano» en el metro de Lavapiés salta la alarma entre varias personas que están en la plaza de Lavapiés, algunas de la APLVP, que acuden a protestar. Se corre la voz y más gente se presenta en la plaza hasta que decenas de personas rodean el coche patrulla que se lleva al detenido gritando “¡fuera del barrio!”. Una situación similar se repite unos días después, el 13 de julio. Mientras se efectuaba en la plaza de Lavapiés otro control sobre quince «africanos», unas doscientas personas vuelven a encararse a la policía, que retrocede hacia la glorieta de Embajadores entre gritos de júbilo de muchos presentes y miradas horrorizadas de otros vecinos. Estos dos hitos demarcan un periodo de encontronazos a menor escala entre parte del vecindario y la policía, con otros dos puntos significativos en los disparos al aire de un policía al enfrentársele un mantero que estaba persiguiendo por venta ambulante y las posteriores manifestaciones en el barrio, y en los hechos del 17 de marzo de 2012, cuando ante un control de policía a varios migrantes hay una nueva concentración masiva que acaba con la detención de dos personas por su participación en la protesta. Hay cierto mito, potenciado por los medios, sobre la participación del 15M en la organización de estos hechos (ver, por ejemplo, El País, 2011b; Grados, 2011; Serrano, 2012). También cierta confusión sobre si la acción policial obedecía a redadas racistas o a otros motivos (el colarse en el metro o la venta de drogas). Respecto a la primera cuestión, he de decir que hasta donde yo pude saber, desde mi participación en ellos, fueron momentos mucho más espontáneos de lo que podía derivarse de los mensajes de la Administración y los medios de comunicación, que daban la sensación de una capacidad organizativa y táctica muy superior a la que correspondía a la APLVP. Respecto a la segunda, en su momento (Méndez, 2013) ya argumentaba que no importaban tanto los motivos exactos de la actuación policial (aunque puede resultar algo sospechoso que se llame a varios policías por un migrante que no tiene billete de metro), sino la cotidianeidad de estas redadas y el rechazo que causaban en parte de la población de Lavapiés. Que no había que confundir las gotas que colmaban el vaso con todo el proceso que había contribuido a llenarlo.

6.3.1.- Potencialidad y afinidad.

Sin embargo, sí que hay en estos momentos de rebelión vecinal ciertos elementos que sirven para mostrar la forma en que Migrapiés configura sus políticas de lo colectivo en torno al lugar y cómo en ellas influyen las potencialidades del 15M. Hay que tener en cuenta aquí el clima de «ilusión» y «desencanto» que legitimaba la «desobediencia». Esto otorga la posibilidad de hacer cosas que antes no se podían debido al aumento de «fuerza». Las acampadas, las manifestaciones espontáneas, las sentadas o las performances

pusieron el foco en la conflictividad sobre el espacio público y el desafío al derecho a arrogarse su gestión por parte de lo institucional. Esto se suma en Lavapiés a la importante concentración de activismo tradicional que ya desde antes se mueve en esas aguas. La APLVP cuenta con decenas de participantes, a las que se unen otros grupos del barrio y las simpatías de mucha gente. Todo esto confluye en la posibilidad de plantar cara, de poder igualar un poco las fuerzas con la Administración. La Asamblea 15M de Carabanchel ya se ha organizado para denunciar las redadas en el metro de Oporto. La paralización de desahucios “poniendo el cuerpo” es una opción que se desvela como viable. Hay decenas de experiencias por todo Madrid de resistencias a la acción institucional. A ello se une el trabajo de BVODH documentando y visibilizando las redadas racistas y las denuncias de otras agrupaciones en el mismo sentido. En medio de todo esto, la potencialidad de Migrapiés y la APLVP para combatir las redadas es mucho más fuerte de lo que podría haber sido en otros momentos.



Ilustración 24 - Protesta por las redadas Racistas 5 de julio de 2011. Articulaciones sobre el espacio y la «vecindad».
Fuente: Samuel Sánchez

La (relativa) masividad de estas movilizaciones es un ejemplo de cómo, en el 2011, la actividad de Migrapiés se da en un intenso entrecruzarse con diferentes sentires que se ven como «afines». En el ambiente precario, fluido y poco burocratizado del activismo, la afinidad se desvela como un importante elemento a la hora de producir formas de lo colectivo y generar efectos frontera en un determinado contexto que no tiene por qué extrapolarse a todo momento. Al revés, la «afinidad» es una posibilidad polisémica: significa diferentes cosas según quién la enuncia y el momento en que se hace. Se puede entender esto pensando este momento de «rebelión vecinal» como un instante de crecimiento de las espumas urbanas, de efervescencia asociativa y agitación que producen la posibilidad del reacomodo asociativo. Cañedo Rodríguez (2012), siguiendo la obra de Sloterdijk, ha indicado que una forma de ofrecer nuevas miradas al análisis de las lógicas de identificación política reside en la figura de la espuma: momentos de «interioridad» que se configurarían con la textura de una burbuja (flexibles, expansibles), pompas que se

cruzan e interfieren entre ellas y que explicarían los momentos de crecimiento y decrecimiento de las identificaciones políticas¹⁵⁸. El enfrentamiento con la policía no obedece a una planificación previa, pero sí que pone en contacto a diferentes particularidades a partir de un tipo de afinidad basada en los objetivos, el *qué conseguir* (en este caso el cese de las redadas). A la vez, la participación en este momento está mediada por la diversidad en torno a otras afinidades. En ellas participaban personas que no tenían por qué comulgar con las normatividades de Migrapiés en cuanto a su enfrentamiento con lo estatal o su forma de entender los «derechos». Entraría aquí otro tipo de afinidad que tiene que ver con *cómo conseguir las cosas*. A estas dos formas de afinidad podríamos añadir las que dependen del trato personal, del *quién*. Muriel comentaba de otras activistas del barrio: “la verdad que políticamente no tenemos mucho que ver, pero al final me siento más cercana a ellas que a otros que sí tienen más ideas en común conmigo”. El *cómo*, el *qué* o el *quién* no son cuestiones separadas del todo, pero sí pueden adoptar diversas combinaciones en diferentes situaciones a la hora de producir determinados procesos asociativos.

En el Migrapiés de 2011 actúan las tres afinidades en nuestra relación con otros colectivos. Empujados por las trayectorias e ideologías de gran parte del grupo, este encamina sus espacio-tiempos a colaboraciones puntuales en donde el requisito es un funcionamiento horizontal y asambleario desligado de lo institucional. Así, el grupo va a participar en actividades como el Otoño Libertario, organizado por CNT, o en unas jornadas anarquistas sobre migración en Valencia, cuestiones que más adelante se ampliarán a la participación en un huerto okupado en las afueras de Madrid o los lazos con otros colectivos de carácter libertario (o comunista) del barrio. Esto ayuda a asentar en el grupo una dirección de afinidad que refuerza la componente activista tradicional y con un fuerte centramiento en la «clase» como elemento de lucha principal. También tenemos, claro está, el 15M, no sólo desde la participación en la APLVP, sino también más allá de esta, con reuniones con grupos de trabajo de otros barrios que trabajaban la migración como Aluche y Carabanchel. También interviniendo en diferentes convocatorias del 15M, como la “defensa de Sol” cuando esta fue ocupada por la policía¹⁵⁹ o las marchas de la dignidad¹⁶⁰. La puerta del Sol, los lugares que la APLVP utiliza para sus asambleas o las diferentes convocatorias en las que participa el grupo ayudan a configurar el cronotopo de Migrapiés. Se pide ayuda para okupar un edificio, hay que ir a protestar frente a un banco o una comisaria. Se organizan manifestaciones. Hitos temporales como el 23J (llegada de las marchas indignadas a Madrid), las movilizaciones contra la visita del Papa a Madrid en agosto del 2011 o, ya en 2012, la huelga general del 29 de marzo o el primer aniversario del 15M forman parte del espacio-tiempo que permea la cotidianeidad activista de los integrantes de Migrapiés, formada por las plazas, Sol, el congreso, Cibeles, los centros okupados, la Plaza de Lavapiés o las calles del barrio utilizadas para las

¹⁵⁸ El propio 15M podría considerarse precisamente esto.

¹⁵⁹ A principios de agosto de 2011 la policía desaloja los últimos restos de la acampada de Sol y cierra la plaza para evitar nuevos intentos de reocuparla. Durante los siguientes días se produjeron manifestaciones masivas en el centro de Madrid hasta que finalmente la policía se retira y los participantes en las protestas pueden volver a entrar en la plaza.

¹⁶⁰ Si bien esto contribuyó en un principio a definir la acción del grupo dentro del movimiento quince-mayista, no estuvo exento de problemas. El principal fue que dentro del grupo se asentó la idea de que debido al centramiento del 15M en los problemas de los «españoles», la especificidad de la migración era muchas veces relegada a un segundo plano. Esto contribuyó a establecer cierta distancia con el 15M y una creciente autonomía con respecto a la APLVP, cuestiones que fueron desligando la «lucha» de Migrapiés de las normatividades que planteaban otros participantes de la asamblea, algo en lo que me centraré en el siguiente capítulo.

manifestaciones y acciones de difusión. Una tercera vía es la relación con otras agrupaciones que trabajan en el barrio por los derechos de los migrantes. A pesar de los contactos establecidos y de la ayuda que estas agrupaciones brindan al grupo desde el principio, existen dentro de Migra posiciones que manifiestan cierto reparo a esta línea de trabajo, dado que encuentran a algunas de estas organizaciones demasiado «blandas» en su acción reivindicativa, cercanas a la institución o, en algunos casos, demasiado «asistencialistas». Sin embargo, la conjunción de objetivos comunes y las relaciones personales que poco a poco establecen con otros activistas antirracistas permiten superar estas precauciones, de tal manera que en años posteriores, una vez difuminado el 15M y asentada la acción del grupo dentro del antirracismo, estos grupos pasan a formar parte de la red asociativa más densa de Migrapiés con otras agrupaciones.

6.3.2.- Ensamblando lo digital y lo presencial.

Volviendo a las protestas en torno a las redadas, en ellas se evidencia otra importante característica de los espacio-tiempos de Migrapiés: su conformación como un ensamblado digital-virtual que permea los cronotopos de sus integrantes. Si bien el 15M no actúa como detonante de estas protestas, sí se puede decir que el comunicado de Migrapiés y la APLVP se suma al conjunto de acciones que van a darla pie. Y este comunicado es un ejemplo de esta combinación de lo físico y lo virtual. En una asamblea de Migra se propone la posibilidad de realizarlo. En el grupo se ve bien y se pasa a discutir la forma en que tendrá a partir de las diferentes aportaciones de los participantes, que debaten sobre cuestiones tales como la necesidad de enfatizar la pobreza asociada a la discriminación a los «sin papeles» o si incluir la llamada a la “convivencia pacífica” en el comunicado, porque lo «pacífico» podía usarse para criminalizar si en un momento se respondía, de manera «legítima», sobre la violencia ejercida sobre el «pueblo» (por ejemplo enfrentándose a quien estuviera efectuando una redada). El borrador del comunicado se encarga a un par de personas que intentan recoger todo lo hablado y luego lo envían a la lista de correo del grupo, para que todo el mundo pueda leerlo con calma antes de la siguiente asamblea y pueda presentar alegaciones si considera que algo en él no recoge los acuerdos alcanzados (algunos debaten esto ya directamente en la lista). Una vez aprobado el comunicado, este se lleva a la asamblea general de la APLV para que pueda ser suscrito por esta tras posibles modificaciones que hagan el comunicado lo más «inclusivo» posible. Una vez alcanzado el consenso en torno al comunicado, este se distribuye por canales digitales y virtuales. Mientras unos quedan encargados de subirlo a medios de «contrainformación», otros pasan varias tardes pegando carteles con el comunicado a modo de bando por las paredes del barrio. A la vez, desde la Comisión de Comunicación de la APVLP se utilizan las herramientas disponibles (la web de la asamblea, el grupo de Facebook, las listas de correo) para darle mayor difusión.

Combinar lo digital y lo presencial aparece entonces como una importante forma de «participación» en el grupo. La lista de correo se convierte en elemento habitual del funcionamiento. No sólo se van discutiendo cuestiones urgentes, sino que también se envía información que se puede considerar de interés (noticias, cursos, convocatorias), o se preguntan dudas por parte de quienes han quedado encargados de una tarea. La lista de correo durante los primeros meses de Migra se convierte en un momento de efervescencia asociativa no exento de cierta polémica: hay quienes se quejan del excesivo volumen de correos (“lo he mirado esta tarde y tenía como treinta correos”) y quienes piden salvaguardar el funcionamiento

asambleario ("compas, las decisiones se tienen que tomar en la asamblea, no por lista"), lo que denota cierta preocupación porque quienes están más activos en el mail puedan al final tener mayor capacidad de decisión. La propia protesta contra las redadas se lleva a la lista. Quienes no han estado se enteran por ella. También se envían las noticias que aparecen o se crítica el enfoque delictivo de la migración presente en los medios de comunicación generalistas ("lo quieren reducir a un migrante que se ha saltado un tornillo de metro cuando sabemos que esto es lo que pasa todos los días"). Esta comunicación digital dará pie luego al debate en la asamblea sobre los pasos a seguir. Uno de ellos será contactar con el grupo de migración de Carabanchel a partir de conocidos para que estos nos envíen su Protocolo Ante Redadas Racistas al mail y así, analizar la posibilidad de trasladarlo al mantenimiento de las protestas en Lavapiés.

6.3.5.- Precariedad y «vecindad».

A pesar de la intención de mantener el ritmo de las protestas y del entorno receptivo que rodea a Migra respecto a estas cuestiones, la potencialidad de Migrapiés, y de las propuestas activistas en general, difícilmente pueden equipararse a otras con mayor capacidad de difusión. Diferentes agentes institucionales, como la policía nacional o Delegación de Gobierno alertaban del "desmadre" que, a su juicio, buscaba el 15M en Lavapiés, y la intención de que el barrio se convirtiera en un gueto, que en cierta manera volviera a su pasado de «degradación». Un representante de la policía decía esto:

"No se puede consentir que presuntos delincuentes queden amparados bajo el paraguas de determinados movimientos". En la nota, expresa su preocupación por el surgimiento de reivindicaciones que "nada tienen que ver con problemas sociales y sí con delitos que no pueden dejarse impunes" (Artículo "Los municipales denuncian que las protestas en Lavapiés amparan delitos", en el País, 14/07/2011, del diario de campo del autor – 15/09/2011).

Participantes en asociaciones vecinales también se mostraban contrarios a las protestas contra las redadas. Representantes de la AAVV La Corrala, rechazaban de plano las propuestas de quienes querían echar a la policía del barrio, siguiendo unas líneas argumentales similares a las que exponía la Administración. En este debate, lo que entraba en juego era tanto la forma de lo colectivo que debía normativizarse en Lavapiés como las posiciones que podían representar estas formas. Es decir, quiénes y cómo eran los «vecinos» del barrio. Esto puede verse en la confección del Plan de Seguridad y Convivencia del Barrio de Lavapiés durante 2012, elaborado por Delegación de Gobierno junto a representantes vecinales. Es bastante obvio que esta representación vecinal correspondía a las posiciones de sujeto más afines a la Administración, aquellas tendentes a considerar la acción institucional como positiva y necesaria para Lavapiés y por ello, más proclives a una mayor densidad asociativa con los agentes institucionales. Esto, a la vez que otorga a estas organizaciones una mayor potencialidad en los procesos articulativos sobre el barrio, confiere cierta legitimidad, entre muchos vecinos del barrio, a las acciones institucionales sobre Lavapiés. La necesidad de policía frente a los «irreflexivos» y «extremistas» que podían llevar al barrio a un futuro de «degradación» llevó a que el plan consignara lo siguiente:

Las circunstancias que dan origen a que se plantee por la Comisaría de Distrito Centro de la Jefatura Superior de Policía de Madrid, un aumento en la actividad policial en el Barrio de Lavapiés, se produce a consecuencia de distintos incidentes protagonizados por grupos antisistema que dificultan las

intervenciones policiales y ponen en riesgo la seguridad ciudadana de toda la zona. Estos hechos tienen un mismo “modus operandi”, consistente en intentar alterar las intervenciones policiales, sobre todo las derivadas de las acciones policiales contra el tráfico de drogas, llevadas a cabo por ciudadanos de raza negra y enmascararlas como represión contra ciudadanos inmigrantes. Se detecta que estos grupos antisistema utilizan estas acciones como propaganda para desprestigiar, desacreditar y denigrar a la Policía, convirtiendo las actuaciones cotidianas relacionadas con la lucha contra la delincuencia, en problemas de orden público (Delegación del Gobierno en Madrid, 2012: 10) (del diario de campo del autor – 14/01/2013).

En cambio, lo que denunciaban muchos activistas era que la intervención policial contra la migración «irregular» estaba causando una doble criminalización, la que se derivaba de su detención por no tener papeles y la que lo hacía de justificar estas actuaciones a partir de focalizar el problema de la droga en la población migrante (Todo por Hacer, 2013). En respuesta a este plan, desde sectores activistas se lanzaron protestas y comunicados, con mucha menos capacidad de difusión que el plan de Delegación.

Vemos aquí diferentes políticas de lo colectivo enfrentadas, cuestión que va a mediar en las formas en que dentro de Migrapiés se configuran sentidos del lugar, generando tanto sensaciones de «enfrentamiento» con algunos «sectores» del barrio como la sensación de estar en «inferioridad de condiciones». Un ejemplo de esto aparece, por ejemplo, en las actividades de difusión sobre las condiciones de los «sin papeles» en el barrio entre vecinos y comerciantes. Un tránsito que viene muchas veces caracterizado por cierta frustración ante posiciones contrarias a las del grupo y el encuentro con las narrativas que entremezclan migración y «degradación». En muchas ocasiones o bien la detención del «sin papeles» era apoyada dado que esa persona no tenía «derecho» a estar en España, o no se distinguía la redada racista de otras intervenciones policiales, contribuyendo a generar una narrativa del migrante delincuente que se contraponía a la que se formulaba desde Migrapiés. En un comercio, un «español» nos decía “si se los llevan, algo habrán hecho». La dueña de un comercio de origen «latino» comentaba que ella había venido «legalmente» y abierto su negocio tras mucho esfuerzo, que los «sin papeles» no estaban legales y no pagaban impuestos como ella¹⁶¹. Una señora mayor se giraba cuando intentaba hablar con ella diciendo que no quería saber nada de “esos negros que dan mucho miedo”. Y en una farmacia del barrio tuvimos una pelea importante cuando una de las trabajadoras se enfureció porque, según ella, estábamos defendiendo a los camellos del barrio. Algo similar sucedió con un mail que llega al grupo en julio de 2011:

Hola soy vecina del barrio y me he quedado muerta con lo de Brigadas de Observación pero de que vais????? Y talleres anti redadas ?????? qué queréis vivir en un guetto en un barrio sin ley, pues no todos estamos de acuerdo desde mi respeto, pido lo mismo el barrio no es vuestro ni de los que trapichean me parecéis unos irresponsables por no decir algo peor..... y soy EMIGRANTE pero no IDIOTA (correo electrónico a Migrapiés, del diario de campo del autor – 15/12/2015, mayúsculas en el original).

¹⁶¹ Una afirmación que suele irritar sobremedida tanto a activistas como migrantes. Porque los impuestos se pagan en función del sueldo y sería raro que un vendedor ambulante llegue a ingresar lo suficiente para tener que presentar la declaración de la renta. Si bien es verdad que no pagan *tasas* por su actividad, muchos estarían dispuestos a hacerlo si eso supusiera no ser perseguidos por la policía. Además de todo esto, los «sin papeles» pagan impuestos, como todo hijo de vecino, cuando compran alimentos o mercancías para vender en la calle y estos productos son gravados por el IVA.

También se participa en diferentes reuniones con asociaciones de vecinos del barrio o en algunas planteadas desde un ámbito institucional donde confluyen diferentes agentes sociales del barrio. Chema volvió de una de estas reuniones muy enfadado porque al hablar del problema de las redadas racistas, desde una asociación de vecinos se había contestado que el principal problema del barrio era el exceso de cucarachas. Chema se manifestaba incapaz de comprender cómo ante los secuestros de personas y las condiciones de los migrantes en el barrio alguien podía priorizar a las cucarachas. Los fracasos en este sentido ayudaron a asentar una idea que ya estaba presente dentro del grupo: la sensación de que esta vía no era apropiada, que la «lucha» había que encararla desde una «vecindad» alejada de la institución y la falta de compromiso con los problemas de los migrantes.

Forman parte de esta frustración los medios de comunicación. En una reunión con diferentes asociaciones del barrio, varios de mis compañeros y yo estuvimos como dos horas debatiendo con una representante de ATILA sobre la existencia de redadas racistas. Mi sensación fue que ella se había marchado por lo menos con ciertas reflexiones y dudas sobre sus planteamientos. En la siguiente reunión, esta señora apareció con un artículo de periódico sobre la existencia de mafias de migrantes y activistas que querían convertir el barrio en un gueto y vendían drogas y protegían a los camellos del barrio (Serrano, 2012). La posibilidad de seguir debatiendo, nos pareció, se había acabado. Frente a la frecuencia en la que los planteamientos activistas son puestos en duda, parte de la labor activista se encara a tratar de demostrar la veracidad de sus afirmaciones¹⁶², aun pensando que la posición que se ocupa es bastante más «débil» que la de tienen otras posiciones de sujeto. Las estrategias de intervención sobre el espacio público activista, tales como las manifestaciones, el reparto de panfletos, las performances, la cartelería o los comunicados suelen afrontarse con escasos medios que suponen muchas veces un sobreesfuerzo económico y energético a los activistas más implicados, algo a lo que se une la cuestión de ser creíbles. Frente a las lógicas hegemónicas desplegadas por el estado-nación, los proyectos de lo colectivo activistas suelen enfrentarse a cierto rechazo por sectores más amplios de la población. Ejemplos de esto los tenemos en abundancia: la analogía entre anarquismo y terrorismo (ver, por ejemplo, Hispanidad, 2014; Rodríguez, J. A., 2013), el alarmismo sobre las “avalanchas” de migrantes que quieren invadir España (Cembrero, 2017; López, 2018) o la incredulidad que muchos vecinos del barrio muestran sobre la posibilidad de que un policía pare a un migrante por la calle sólo por su color de piel.

¹⁶² No quiero decir con esto que los activistas tengamos la razón absoluta sobre todos los temas, sino indicar que en el proceso articulativo sobre determinadas temáticas “llevamos las de perder”, la tengamos o no. Parte de esta actividad pasa por hacer informes (ver por ejemplo SOS RACISMO o BVODH), recabar apoyos y/o informes de entidades internacionales u ONG’s que tengan cierto prestigio o presentar testimonios directos de personas afectadas (por ejemplo recopilando informes médicos de personas agredidas por la policía). La gran cantidad de trabajo que todo esto origina se hace más viable si se comparte entre varias agrupaciones. Así, de vez en cuando nos llega al correo de Migra o al wasap de miembros del grupo la petición de recoger testimonios que sirvan para documentar un informe que se va a mandar al Defensor del Pueblo o a algún tribunal relacionado con los derechos humanos. Sin embargo el sobreesfuerzo a hacer sobre estas cuestiones se ve en el tratamiento que se ha dado en la última década ha habido varias operaciones policiales contra el «terrorismo anarquista», tales como la Operación Piñata, la Operación Pandora o los casos de Slight Edge o de los “titiriteros” que han acabado siendo sobreesidas. En estos casos, al menos en mi entorno, han solido tener más repercusión las detenciones y acusaciones que las resoluciones de sobreseimiento, emitidas varios años después. Ver por ejemplo (Altozano, 2016; Pinheiro, 2018; Torrús, 2017).

Esto nos lleva a otra característica del tránsito espacio-temporal de Migrapiés por Lavapiés: su precariedad. En contraste a otras agrupaciones que adoptan una acción que puede ser crítica pero también cercana a lo institucional y que con ello tienen mayores posibilidades de obtener determinados recursos (cesión de locales, subvenciones, contactos en el ámbito administrativo...), la opción de rehuir a la Administración desemboca en mayores probabilidades de una acción precaria que, generalmente, se orienta hacia aquellos núcleos del paisaje activista más afines en cuanto al cómo hacer las cosas. La voluntariedad del trabajo y la autoimposición de trabajar por los demás, a la vez que se esboza como una forma de plantear formas de lo colectivo diferentes al «capitalismo», condiciona una acción donde se hace lo que se puede con lo que se tiene y con el tiempo que se tiene. Pero militar no es precisamente una actividad de “vagos y maleantes”, como podría deducirse de algunos gritos que vecinos contrarios al activismo lanzan al paso de las manifestaciones organizadas en el barrio. Al contrario, la expresiones de agobio de muchos de los activistas de mi entorno al respecto indican la cantidad de trabajo necesario para mantener su militancia. Acudir a una asamblea, en dos días otra, luego encargarse de comprar material para una manifestación, posteriormente acudir a ella, más adelante a una acción para parar un desahucio, otro día un acompañamiento a una persona que tiene problemas con la Administración... Todas estas cosas pueden formar parte de la agenda semanal de un activista implicado. “Estar a tope” es una expresión para reflejar cierto desborde por las obligaciones contraídas, lo que muchas veces obliga a ir posponiendo proyectos o abandonarlos por tratar de abarcar más de lo que se puede hacer. La precariedad presente en estas actividades, una especie de “hazlo tú mismo” sin demasiados materiales ni instrucciones, incide en el desgaste de los activistas, muchas veces traducido en abandonar la militancia o pasar a un plano más «tranquilo» antes de «quemarse». Esto, como la pescadilla que se muerde la cola, puede acentuar la precariedad al suponer la retirada de personas con experiencia y capacidad de trabajo, muchas veces sustituidas por nuevos activistas. Pero esta sustitución, salvo en momentos puntuales como pudo ser el 15M, se da con cuentagotas. El activismo que describo no es lo más popular del mundo y dentro de este, la familia, el trabajo y otras actividades menos revolucionaras limitan el tiempo de dedicación.

Esta precariedad, en 2011, lleva aparejada una consecuencia en torno a la «lucha» contra las redadas. Si bien dentro del grupo se ve como deseable mantener el enfrentamiento hasta que desaparezcan las redadas, los recursos disponibles hacen difícil la continuidad, más cuando desde el gobierno comienza a legislarse para endurecer las penas en torno a la «desobediencia» y la policía, con muchos más medios, va desarrollando estrategias operativas y mediáticas para contener la «protesta». Esto pudo influir en dinámicas posteriores dentro del grupo: el abandono de algunos activistas «quemados» por su actividad y los pocos frutos que esta daba, una vez pasado el momento de crecimiento de las espumas urbanas del 15M. Sin embargo, la precariedad permea los sentidos de los integrantes de Migrapiés de otra manera. Pues ante esta se plantea la necesidad de contar con estructuras propias y menos «contaminadas» para resistir ante la desigualdad que se percibe. Así, desde el activismo se desarrollan infraestructuras que ayudan a dirigir la actividad cotidiana a la «interioridad» del activismo, un complejo volátil, cambiante, de agrupaciones, espacios o instituciones que conforman un paisaje de afinidad a la vez que ayudan a mantener la acción activista. Ante la necesidad de un espacio para realizar una actividad, se tira de agenda para preguntar a tal centro okupa o cual librería si está libre para el día indicado y si “nos la dejan”. Los

grupos cuentan con cajas de resistencia. Ahorros que se van haciendo por medio de fiestas, comidas o concierto para tiempos de necesidad. Los colectivos más populares, o que tienen más suerte, a veces ceden parte de esta caja a otros o aportan importantes cantidades ante la situación de algún compañero «represaliado» por luchar. Si se necesita un equipo de sonido, se pide a un centro social, que tiene una especie de Frankenstein tecnológico compuesto de diferentes piezas cedidas por otros activistas y cuya pieza más nueva es de tercera mano pero que “por lo menos funciona”¹⁶³.



Ilustración 25 - Redes, afinidad y apoyo mutuo en el activismo de Lavapiés (2018). Fuente: Facebook ¿Lavapiés?

Este encaminarse a lo afín, origina en el activismo de Lavapiés cierta sensación de familiaridad plagada de reencuentros cotidianos en diferentes momentos que ayudan al mantenimiento del campo asociativo de quienes participan en ellos. Acudes a un desahucio y te encuentra a gente de migración, de un grupo anarquista y a una antigua compañera de la APLVP. Muchas de esas caras las vuelves a ver dos meses después en una “mani” en contra del racismo institucional. Otro día, en una asamblea organizada urgentemente por algún problema en el barrio hablas con alguien que hacía tiempo que no veías. “¡Anda, cuanto tiempo! Sí, es que he estado en otras cosas, pero ahora he vuelto”. Esta sensación de familiaridad se extiende a los paisajes del activismo, a los bares, los conciertos, los centros okupados, facilitando un funcionamiento en red basado en la conservación de los lazos a partir de la cotidianeidad, la presencia y el trabajo, una forma flexible de generar «comunidad» que se corresponde tanto con el ideario activista como con las posibilidades que se tienen.

¹⁶³ Dentro de esta infraestructura activista también se demarcan nodos en los que se difumina la voluntariedad de la acción. Me refiero a aquellos proyectos económicos que parten de la idea de ganarse la vida de una manera «alternativa». Estos proyectos, como pueden ser las cooperativas agroecológicas, las librerías anarquistas, los bares del «rollo» o los despachos de abogados afines, tratan de combinar la ideología de lo colectivo que he presentado aquí con la posibilidad de ganarse la vida. Y funcionan de manera similar a la forma en la que Haro Barba y Sampedro (2011) indicaban como fórmula de éxito para las convocatorias del 15M: la afinidad personal transmitida a partir de redes relacionales. Así, la presencia en un negocio de un/a «compañero/a» otorga al proyecto cierta credibilidad ante la preferencia por parte de los activistas por un consumo afín (“han abierto un bareto cerca de Antón Martín, creo que son gente de los antiespecistas”).

6.3.4.- Cronotopías de Migrapiés.

Vemos entonces que la forma en que se entiende la «lucha», la mediación de la tecnología, las narrativas del 15M y su masividad, la precariedad o las diferentes formas de entender la «vecindad» son parte del campo socio-espacial a partir del que se generan en Migrapiés espacio-tiempos característicos. Las protestas contra las redadas son sólo una parte de las muchas acciones sobre el espacio que se llevan a cabo en sus primeros años. Se señalizan lugares considerados como «racistas», se pegan carteles en las calles, se hacen concentraciones y campañas de difusión... La «lucha» de Migrapiés se conforma como una narrativa que asienta cronotopos basados en la afinidad, ya sea con el 15M, con un activismo más tradicional o la que origina la confluencia de objetivos con otras organizaciones antirracistas. A la vez, se rehuyen los espacio-tiempos más permeados por lo institucional y la «vecindad irreflexiva» respecto a los problemas de la migración. En estas dinámicas también aparecen algunas de las capas con las que se viste a Lavapiés (la «multiculturalidad» que aporta la migración, la «degradación» que se achaca tanto al activismo como a la «sin papelidad», el barrio que intenta dejar atrás su pasado y no quiere convertirse en un gueto...). En todo ello se puede observar el campo socio-espacial de Migrapiés está conformado de personas, pero también, de manera análoga a como describía el campo asociativo en torno a lo «bangladésí», de materialidades, de ideas y territorios. Una determinada moralidad, la idea de «vecindad» y de solidaridad, el barrio, el uso que dar a ordenadores y móviles... todo esto forma parte de cómo se configura lo colectivo dentro de Migrapiés.

De esta manera observamos que lo colectivo no tiene que ver con planteamientos «grupales» y unidimensionales en lo «identitario», sino con las diferentes formas en que se aglutina lo heterogéneo y cómo dentro de la diversidad se producen momentos emergentes y contextuales de identificación compartida mediadas por relaciones de poder. En los cronotopos de Migrapiés aparece también una característica que en siguientes etapas será significativa: la creación de una temporalidad propia del grupo marcada por la efervescencia de estos primeros meses y por hitos como las protestas ante las redadas y la sensación de contar con un amplio apoyo. Una historicidad, en cierta medida transmitida por los más «antiguos» en posteriores etapas y que contribuye al proceso de objetivación de lo normativo dentro del grupo. Esto, a su vez, viene ligado a una relación con el territorio característica. Migrapiés se reúne, siempre que el tiempo lo permite, en las plazas, siguiendo la estela «quincemayista» incluso en el 2019, ocho años después del 15M y cuando la mayor parte del grupo actual nunca participó de este. Esto otorga a las plazas su referencialidad dentro del grupo, con sus cosas positivas (no depender de ningún espacio, la visibilidad) y negativas (el frío o la lluvia, las interrupciones, el ruido). Adaptarse a esto y desarrollar estrategias para poder hacer asambleas en estas condiciones (hablar alto, tener cuidado con los temas que se comentan cuando hay desconocidos cerca a la vez que se hace hueco si alguien nuevo se incorpora a la asamblea) forman parte del repertorio organizativo del grupo. En estas formas cronotópicas, marcadas por una intensa actividad y una fuerte emocionalidad derivada de una lucha que, al fin, es masiva, se asienta esta historicidad de Migrapiés, la persistencia de este como grupo de trabajo de la APLVP aun cuando hace años que esta, dentro del grupo, es más un recuerdo que una parte de la cotidianeidad.

Capítulo 7 – Nos tocan a una... ¿nos tocan a todas? La llegada de «sin papeles» a Migrapiés.

Lo «africano» llega a Migrapiés poco después de su formación. El primero es Demba, pareja de una de las integrantes del grupo, que transcurridas unas pocas asambleas desde la primera, comienza una participación intermitente en Migra. Poco después llegan Idrissa y Hady, «sin papeles» que se acercan a Migrapiés por la “publicidad” que Demba hace del grupo, visitando junto a Muriel varios grupos de «africanos» conocidos. Posteriormente aparecerán otros: Moustapha, Tapha, Mor... A lo largo de los años 2012 y 2013 llegarán más. Al principio, en Migra nos referimos a ellos como «senegaleses», dado que esta es su principal «nacionalidad». Será un tiempo después, a medida que van sintiéndose más cómodos en Migrapiés, cuando ellos mismos introducen lo «africano» como forma autoidentificativa. Cuando en 2013 empiecen a llegar los primeros «bangladesíes», quedará establecido el cruce de orígenes característico de Migrapiés: «bangladesíes», «españoles» (que recuerdo que en este caso no significa nacidos en España) y «africanos»¹⁶⁴. Como ya hemos visto, un importante elemento de clasificación dentro del grupo se produce enganchado al origen: por un lado los activistas «españoles» y, por otro, los afectados, subdivididos en «africanos» y «bangladesíes». Esta categorización tiene gran poder de atracción, anclada en los elementos que veíamos en anteriores capítulos: la forma de conceptualizar los «derechos», los sentidos sobre Lavapiés, las posiciones diferenciales dentro del barrio, la legislación, etc.

Habiéndonos acercado ya a lo «bangladesí» y al activismo «español», falta describir cómo se plasma lo «africano» en el grupo, cuestión que abordaré en la primera parte de este capítulo. En la llegada de «africanos» a Migra lo categorial («comunidades nacionales») es desplazado por lo relacional (Migrapiés). Esto propicia una incipiente formación de límites entre Migrapiés y parte del 15M. Aparece la pregunta que da título a este trabajo: nos tocan a uno... ¿nos tocan a todos? Esta pregunta actúa como un elemento de significado denso que ilustra los procesos de lo colectivo en Migrapiés y la forma en que la focalización del grupo en la migración produce cuestionamientos sobre el activismo que le rodea.

7.1.- Lo «africano» en Migrapiés.

Quizá la definición más clara sobre la forma en que es utilizada la «africanidad» como una categoría autoidentificativa me la daba Moustapha durante una de mis entrevistas con él:

Yo prefiero africano que senegalés, porque para mí africanos somos todos hermanos, y Senegal... Mira, por ejemplo, gente de Senegal, Guinea, Guinea Bissau, de Mali, de Mauritania, de Gambia, de Níger, de Nigeria. Casi todos iguales, en su casa, todo. Mi etnia, los fula, están en Mali, en Guinea, en Guinea Ecuatorial, en Mauritania, ¿sabes? Pero para mí, no me gusta nada... Cuando llego aquí digo somos todos africanos. Decir de Senegal para mí es dividirnos. Somos todos africanos pues ya está. Todos somos africanos y así nos apoyamos todos juntos, somos hermanos [...] Primero es la religión musulmana: ha estado conquistado. África tiene casi la misma cultura. Bueno, también tenemos la cultura ancestral que

¹⁶⁴ En el grupo han participado personas de otras «nacionalidades», tales como «marroquíes» o «pakistaníes». Sin embargo esta participación ha sido relativamente escasa, tanto en la permanencia y el número como a la hora de intervenir en las negociaciones sobre el grupo, por lo que limitaré la descripción de este capítulo a estos tres orígenes.

siempre está allí, nunca la... Cuando ha entrado la gente siempre tenemos la cultura. Casi la misma. Yo me acuerdo un día me fui a Bamako, en Mali. Había un matrimonio. Cuando vi cómo la gente prepara el matrimonio allí, cómo prepara la chica en la casa de su madre... es casi la misma que en Senegal. Cómo los amigos del novio preparan la casa... Casi, casi el mismo que en Senegal, casi, casi lo mismo... Hay un poco de diferencia entre África de oeste y África del este. África del norte y del sur... Ahí, ahí se ve la diferencia, pero África del oeste son casi iguales, casi iguales (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/07/2017).

Tabla 11 - Población de África Occidental por «nacionalidad» en el barrio de Embajadores (2010-2017)

	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Benín	1	1	1	1	1	1	1	1
Burkina Faso	0	0	0	1	0	3	3	2
Cabo Verde	7	6	8	8	7	8	6	5
Costa de Marfil	5	4	4	4	5	5	6	7
Gambia	15	15	12	14	12	14	14	17
Ghana	8	5	5	6	5	7	15	11
Guinea	31	25	21	18	21	20	19	23
Guinea Bissau	54	50	40	43	46	43	39	39
Liberia	0	0	0	0	1	1	1	2
Mali	21	16	15	11	11	9	9	6
Mauritania	59	51	40	30	25	20	23	18
Nigeria	9	11	13	18	14	12	14	15
Senegal	943	830	662	572	541	506	479	469
Sierra Leona	0	1	2	4	4	4	4	5
Togo	1	2	1	1	1	1	1	1

Fuente: elaboración propia según cifras del Instituto de Estadística de la Comunidad de Madrid.

Como lo «bangladesí», lo «africano» genera imágenes que ligan cultura, territorio e «identidad». Sin embargo, en este caso aparece una forma de contemplar el espacio diferente a la que ofrece lo «bangladesí», una que no focaliza en el estado-nación. *En este sentido se podría hablar de un doble transnacionalismo en esta categoría.* Por su enfoque territorial-identitario y, también, porque luego atraviesa el Mediterráneo para llegar a Lavapiés. En cuanto a lo primero, en el despliegue de lo «africano» por África Occidental confluyen procesos que son difícilmente contenibles en las fronteras estatales. Durante los siglos X al XVI varios imperios ocupan gran parte de la geografía de África Occidental, primero el de Ghana, luego el de Mali y el de Songhai, estos dos últimos conviviendo con el imperio Jolof, que se desarrolla en la zona costera de lo que actualmente es Senegal. A partir del siglo XVI, los cambios económicos producidos por la trata de esclavos y, después, por la cada vez mayor penetración comercial europea, desplazan los núcleos económicos a las ciudades costeras (Gentili, 2012). Este reordenamiento origina la decadencia de los imperios, que se desagregan en entidades más pequeñas como los reinos de Oyo, Benín o Bamana¹⁶⁵ (Bolekia, 2014). En el siglo XIX, los mayores intereses de empresas europeas en la región acentúan la inestabilidad de la zona, generándose conflictos entre las autoridades «nativas» de la región y otras capas de la población, tales como comerciantes, campesinos o pastores nómadas.

¹⁶⁵ El reino de Oyo en parte de lo que hoy es Nigeria y el de Bamana en parte del actual estado de Mali (Gentili, 2012).

Songhai. A ello habría que añadir otras influencias, como el imperio Kanem y el de Tukolor¹⁶⁶, este último fundamental para afianzar esta religión en la zona de Senegambia. También la intervención de los «fula», pueblo de pastores nómadas que, según González Barahona, fueron probablemente los precursores del «islam negro-africano» en los siglos XIV al XVI. Bolekia (2014) indica que, como en el caso de Ghana, la dinámica habitual en la introducción del Islam fue la conversión de la aristocracia, a partir de la cual la religión era transmitida al resto de la población. Sin embargo, en este proceso se tendía a combinar la «musulmanidad» con prácticas anteriores, dando pie al sincretismo religioso característico de la zona. El paso de “religión de elites” a “religión popular” lo data Gentili (2012) en los siglos XVIII y XIX, con el surgimiento de movimientos de reforma asentados en el descontento por la inestabilidad en la zona y auspiciados por diferentes líderes espirituales. Estos movimientos obedecen a la expansión del Imperio Tukolor y son de origen «sufí», alejados de la ortodoxia «sunnita» (González Barahona, 2009). Esto comparte cierto paralelismo con la trayectoria hegemónica del Islam en Bangladesh. Si en Bangladesh, la influencia «sufí» cristaliza en la figura de los *pyr*, en África Occidental lo hace en los *marabouts*, líderes religiosos que aglutinan a su alrededor diferentes *tariqas* o cofradías (Sow Fall, 1997). La más expandida en África Occidental sería, según González, la *tidjane* que, llegando de Marruecos y Mauritania, es difundida desde el Imperio Tukolor. Sin embargo, en la zona de Senegal adquiere gran importancia la cofradía *mouride*, fundada por Ahmadou Bamba en 1883. Si bien los conflictos originados por el auge del Islam en África Occidental acentuaron la inestabilidad previa a la invasión colonial, durante esta la «musulmanidad» se configuró como uno de los elementos que articularon la resistencia «africana» a lo «extranjero», contribuyendo esto al auge de la popularidad de los *marabouts* (Gentili, 2012; Ndou Mbaye, 2005). En el periodo posterior a la descolonización territorial, los *marabouts* y sus *cofradías* jugarán un importante papel en los procesos de gobernabilidad en el región, en una tensión con el estado nación en la que, a la vez actúan, a través de su prestigio, como mecanismos de control de la población legitimados por el estado, enfocan las «lealtades» a otros ejes diferentes a los de la Administración (Suárez Navaz, 2005).

Con esta breve reseña histórica no pretendo objetivar la complejidad histórica de África Occidental o fijar lo «africano» a una transcurrir esencializado del continente. Sí señalar que estas dinámicas aparecen en la forma en que mis compañeros narran lo «africano» como una idea transnacional. Un ejemplo es el wolof, lenguaje que ayuda a caracterizar lo «africano» en mi entorno. Esto seguramente obedece a la mayoría «senegalesa» en el barrio, país del cual es lengua nacional (y a que dentro de esta población muchos pertenecen a la «etnia wolof»). Pero, según mis compañeros, esto también deriva de que es una lengua bastante extendida en toda África Occidental. Por ejemplo fue ampliamente usada durante el periodo de la AOF como idioma de comunicación inter-regional (Aguiar López, 2017). Así, dentro del multilingüismo que suele caracterizar a los «africanos» de mi entorno, el wolof es muchas veces utilizado por «mauritanos», «gambianos» o «malienses».

[En Lavapiés hay]... ¿cómo se llama?... Fula. Hay también de Mali, que son bamba. Hay muchos de Senegal. Como muchos, hay palabra [idiomas] que son diferentes. El color [de piel] es lo mismo, pero es diferente

¹⁶⁶ El primero en el actual Chad, siglos XII a XV. El segundo en la frontera de Mali y Senegal, siglo XIX (Gentili, 2012).

la palabra. Hay muchos que están hablando en mi idioma y no quieren hablar su idioma. Siempre habla wolof. Hay algunos fula, pero si sientan ahí, no sabes si son fula o no, todos hablan wolof (entrevista con Idrissa, «africano» de Migrapiés, cerca de los 30 años, del diario de campo del autor – 11/08/2014).

En las palabras de Idrissa aparecen otras características de lo «africano» en Lavapiés. Una de ellas es la «negritud», que se configura como un efecto frontera que desplaza de lo «africano» a los «blancos», ya sean del norte de África (Marruecos, Argelia) o vivan en países como Mauritania o Senegal. No hablo aquí de procesos de alteridad tipo amigo-enemigo. Moustapha y Ousmane me comentaban de la convivencia en diversidad que caracterizaba su cotidianidad en África, donde se relacionaban tanto con «no-musulmanes» como con personas «no-negras» siempre que “los políticos no se metieran en medio”. Sin embargo señalaban que, en Lavapiés, cuando hablaban de «africanos» lo hacían en referencia a los «negros» del barrio, porque compartían una historia y una «cultura» diferente a la de otras poblaciones de África. Otro de los elementos que señalaba Idrissa sería la «etnicidad»: *ser «wolof», «fula» o «peul» es parte de ser «africano» en Lavapiés*. Gentili (2012) ha dibujado la «etnicidad» en África como una confluencia de dinámicas «identitarias» previas al colonialismo y procesos de “invención étnica” usados por la Administración colonial para ordenar y controlar la población. Para esta autora, durante el periodo de la AOF lo «étnico» escapa de los objetivos del gobierno colonial y va a configurarse, igual que la religión, como una categoría en torno a la cual se aglutinan diferentes sectores de la población «africana» para resistir a la invasión. Posteriormente la «etnicidad» será parte de los movimientos de revalorización de lo «africano» en el escenario postcolonial (Bolekia, 2014), originando fricciones con los proyectos de homogenización «identitarios» del estado-nación surgidos en este periodo (Gentili, *Ibid.*).

A la conformación de lo «étnico» como forma clasificatoria transnacional contribuye la amplia movilidad en África Occidental (Iborra, França, & Calvó, 2017b), ilustrada por ejemplo en las poblaciones nómadas o en las idas y venidas de diferentes «grupos» por la región. Uno de estos movimientos serían los desplazamientos unidos al sistema de producción agrícola (Jabardo Velasco, 2006). También las migraciones buscando la mejora económica o abandonando zonas de conflicto. Así, en el sur de Mauritania hay «grupos étnicos», como los «wolof» o los «sonike» que también están en Senegal. Muchos de ellos llegaron a Mauritania con la independencia colonial y luego migraron a Senegal durante los episodios de violencia en Mauritania entre «árabes» y «no-árabes» en 1989 (Camacho, 1989; Kabunda, 2007). Esta movilidad demarca muchos de los testimonios que sobre la familia ofrecen algunos de mis compañeros:

Nosotros somos una cosa muy particulares, porque somos fula. Entonces fula viajamos mucho. Somos gente que viaja. Antes de tiempo, somos pastores. Donde hay agua, se van ahí, se quedan un tiempo. Cuando se acabó el agua, no hay, otro pueblo, pero tienen un pueblo fijo. Pero cuando no hay agua, la gente se va desplazando. Entonces tengo un parte que está en Senegal y un parte que está en Mauritania. La parte de Senegal tengo abuelo tíos, primos. La parte de Mauritania tengo tango también abuelos, mis hermanos están en Mauritania, también están ahí (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/07/2017).

Enredada en la «etnicidad» y los desplazamientos familiares se encuentra la religión. La «musulmanidad» se conforma aquí como otro factor normativo en torno a lo «africano» en Lavapiés, plasmada no sólo en ser la creencia religiosa más presente en los «africanos» sino en la existencia de una mezquita propia en el barrio a la que acuden mayoritariamente «africanos» y donde las principales cofradías en el barrio (los «mourides» y los «tidjanes») se reparten fiestas y horarios de rezo (a la vez que realizan actividades conjuntas). Independientemente de la cofradía a la que se pertenece, aquellas cuestiones que engloban la «musulmanidad africana» tienen que ver con el respeto a las enseñanzas de los *marabouts*, no hacer daño a los demás y comportarse de acuerdo a los preceptos islámicos, tales como no beber alcohol, ser tolerantes con la diversidad que les rodea, respetar a las personas mayores o ayudar a quiénes lo necesiten.

La confluencia en torno a lo «africano» de diferentes «etnicidades» y cofradías es un factor que *a la vez que define lo «africano», también señala la diversidad presente en torno a esta categoría en Lavapiés*. Igual que en el activismo «español» o en lo «bangladesí, alrededor de lo «africano» se articulan diferentes posiciones de sujeto. Por ejemplo, no todo el mundo habla wolof en el barrio, y algunos lo aprenden al llegar, como el hijo de Moustapha, reagrupado con su padre hace unos años y que ha empezado a hablarlo a la vez que el castellano y un poco de bangla de sus compañeros de colegio. O Astou, «senegalesa» que, sin embargo, no hablaba wolof y protestaba porque mientras aprendía el idioma, otros «africanos» del barrio se reían de ella por su pronunciación. En la conversación que mantuve con Astou también estaban presentes las posibilidades de sociabilidad diferenciales en torno a la «etnicidad». Como en el caso de las procedencias regionales de lo «bangladesí», si bien lo «africano» se enuncia como una forma categorial de lo colectivo que condiciona la sociabilidad hacia esta categoría, en la práctica cotidiana esta sociabilidad se enfoca a agentes concretos y posiciones de sujeto determinadas.

Astou: En Senegal también hay muchas culturas. Por ejemplo yo soy peul. En mi cultura, de wolof no son iguales... es un poco difícil... Mira, soy peul pero yo ahora hablo wolof bien. Si tú me ves, como tú eres español no puedes saber. Si alguien [español] me ve no me dice eres peul. Pero en Senegal eres peul.

Juan: ¿por la piel?

Astou: Sí, los peul de Senegal tienen piel clara, así [señala su brazo]. Y tienen también más pelo que otras senegalesas. Los wolof tienen el pelo largo, y nosotros tienen el pelo largo, los peul, sí. Los chicos peul muchos [en Lavapiés]. Pero las chicas pocas, no las veo aquí chicas peul. Pero por ejemplo, alguna de Senegal y siempre resulta me dice: los peul es racista y tatata... ¿sabes?

Por ser «peul», Astou se sentía a veces sola, incluso discriminada por algunos miembros de la «comunidad». En este sentido, la «etnicidad» puede configurarse como un factor a la hora de definir la posición de sujeto de los «africanos» en Lavapiés. También la «negritud», que entre los «africanos» no sólo deja de ser homogénea sino que se conforma como una construcción social (Boyce-Davies, 2002): igual que Astou, algunos compañeros de Migra me comentaban que los «españoles» no distinguíamos esas cosas porque estábamos acostumbrados a verlos como «negros», pero que entre ellos sí distinguían más matices en el color de piel y que esto podía demarcar diferencias de «etnicidad» u origen.

Podemos observar entonces la «africanidad» en Migrapiés como un proceso normativo donde intervienen desarrollos sociales, económicos y políticos de amplio alcance que producen narrativas sobre características fenotípicas y costumbres «culturales» compartidas¹⁶⁷. Si bien esta categoría tiene un amplio desarrollo ligado a África Occidental y las reconfiguraciones de la colonialidad en la región, adopta una forma específica en Lavapiés. En torno a estos procesos, en el barrio aparecen diferentes ideas sobre lo «africano»: no todo el mundo es igual de religioso¹⁶⁸, no todo el mundo refiere la «etnicidad» como algo importante, no todos están de acuerdo en que la comunicación tenga que ser prioritariamente en wolof... En estas diferencias encontraremos diferentes posiciones de sujeto entre los «africanos» que van a originar una forma de encarar la «comunidad» similar a la que se da en torno a lo «bangladesí»: *a la vez que puede existir una tendencia a compartir más cosas con quien se tiene más en común (la «etnicidad» o la «cofradía»), el entorno de destino y la sensación de «comunidad» originan imágenes de lo colectivo sobre lo «africano»*. Moustapha es «mauritano», «tidjane», «fula» y de una ciudad grande, mientras que Ousmane es «senegalés», «mouride», «wolof» y de un pequeño pueblo con "cuatro casas familiares". En el barrio, y en Migrapiés, ambos son «africanos» y comparten parte de sus vivencias. A la vez, Moustapha, por ser «tidjane», ha difundido mucho el grupo entre sus compañeros, originando que haya gran parte de miembros de esta cofradía en Migrapiés. A veces, en broma, aparecen "piques" con otros africanos «mourides». Moustapha, por otro lado, comenta que cuando llegó, no tenía demasiada relación con otros «africanos», quizá porque no era «wolof» y «senegalés» y esto pudo influir en tener menos redes de conocidos o amigos de conocidos. Sin embargo, hablar wolof le ayudó mucho a poder relacionarse.

Podríamos descomponer lo «fula», lo «tidjane» o lo «wolof» para mostrar desbordamientos similares a lo que estoy ofreciendo aquí en torno a lo «africano». Sin embargo, de cara a la exposición que estoy desarrollando, considero más productivo no profundizar en estas cuestiones y centrarme en otras diferencias sobre lo «africano» que se han mostrado más significativas durante mi trabajo de campo. Me refiero a la antigüedad en el barrio y a la «sin papelidad». Los más antiguos en Lavapiés, igual que los «bangladesíes», suelen haber regularizado su situación. Muchos incluso han abierto negocios (restaurantes, tiendas de artesanía...). Esto también demarca diferentes posiciones de sujeto, mostradas por ejemplo en las diferencias económicas o en los debates que varios compañeros me comentaban sobre una asociación «senegalesa» en el barrio, donde la junta directiva estaba conformada por personas que "llevaban mucho tiempo en el barrio" que "no dejaban entrar a gente más nueva". Las quejas de mis compañeros se referían precisamente a que la junta directiva estaba "acomodada" y no tenía en cuenta cuestiones como los problemas en la venta ambulante o los de los «sin papeles». Esto último también ha sido motivo de fricción entre los «africanos» en torno a las relaciones con los grupos activistas. Los que menos tiempo llevan en el barrio tienen más probabilidades de ser «sin papeles» y, como tal, ven en las alianzas con los activistas antirracistas una posibilidad de solucionar parte de sus problemas. Así en las

¹⁶⁷ Una muy significativa en los discursos de mis compañeros y otros «africanos» es la *teranga*, la «tradición» de hospitalidad, de acoger en casa a cualquiera, en cualquier momento y compartir comida y techo. Esto es algo que, por ejemplo, Moustapha refería echar mucho de menos de África.

¹⁶⁸ Aunque son minoría, también hay «cristianos» entre los «africanos» de Lavapiés.

asambleas de «africanos», en la mezquita o para tratar algún problema que les afecte¹⁶⁹, los «sin papeles» suelen tender a apoyar alianzas con estos colectivos y animar a la participación en ellos. Mientras, los que tienen «papeles» suelen ser más reacios a participar y a veces han recriminado, a los más proclives a aliarse, actuar movidos por sus intereses de conseguir los papeles.

Las condiciones de incorporación de los «africanos» «sin papeles» que se entremezclan con estos debates son similares a las que he descrito en torno a lo «bangladesí». Lo son también los motivos de la migración. El proyecto de «mejora» pasa por llegar a un lugar que tiene «mejores» servicios y mayores posibilidades de progresar económicamente, algo que no sólo atañe al migrante sino a la familia (Suárez Navaz, 2005). La precariedad económica, la falta de trabajo o el pensar que el trabajo en su «tierra» no renta lo mismo que en Europa son algunos de los componentes principales de la decisión¹⁷⁰. También los imaginarios en torno a la «superioridad» de la vida en Europa (se puede consultar al respecto Iborra et al., 2017b). Demba me comentaba irónicamente que al llegar a España iba buscando por los arboles a ver dónde colgaban los sacos de dinero, remarcando la idea de que muchos «paisanos» suyos llegaban a Europa pensando que les iba a ser fácil hacer mucho dinero. Como en la migración «bangladesí», aquí encontramos cierto espejo donde mirarse, en este caso la migración desde los territorios de la AOF a Francia y el dinero y la comodidad que han encontrado estos migrantes. Sin embargo, hay una diferencia con lo «bangladesí»: el paso a Europa no significa mayor «tranquilidad», sino lo contrario: se pasa a un ambiente más caótico y estresante. Si bien muchos «africanos» culpan de la situación en su tierra a la «corrupción» de los gobernantes y opinan que en su nuevo destino podrán «mejorar», esto va acompañado muchas veces por la queja de que el ritmo y el trato en Madrid son menos «personales» que en su tierra:

Esta lleno, mucho jaleo, nadie mira, toda la gente no tiene tiempo para estar preguntando, no te mira...
Hola qué... no te mira. ¿Oye? (risas). En mi país la gente te escucha, te pregunta, te dice... (entrevista con Ousmane, «africano» de Migrapiés, cerca de la treintena, del diario de campo del autor – 03/07/2017).

La percepción de este mayor «caos» en Europa muestra una relación con el origen menos permeada de rechazo que la que muestran los «bangladesíes». Esto origina una mayor presencia de la idea de volver a vivir a «casa» en un futuro entre mis compañeros «africanos» que entre los «bangladesíes». Las inversiones en negocios, la compra de terrenos o la construcción o ampliación de casas, se dan, como en Bangladesh, de cara a ayudar a la familia. Pero entre los «africanos», muchos consideran la posibilidad de que toda esta inversión les pueda servir para su vuelta, una vez asegurada una buena situación económica.

Ya en Lavapiés viene el necesario ajuste entre lo deseado y lo encontrado. El idioma suele ser uno de los principales problemas. Si bien la mayoría suele hablar francés, pocos entienden castellano y toca aprenderlo. A esto se le añade el entorno distinto y la sensación de pérdida. La añoranza por la familia, pero también la que supone el alejamiento de los espacio-tiempos del origen. Idrissa comentaba que lo

¹⁶⁹ Por ejemplo en torno al acoso policial a los vendedores ambulantes o tras la muerte de Mame Mbaye tras sufrir un infarto mientras huía de la policía.

¹⁷⁰ Y se darían de forma diferente entre diferentes sujetos, unos más interesados en los aspectos económicos, otros buscando mejores servicios, otros más obligados por circunstancias económicas o por la presión familiar al ver que otros vecinos han migrado a Europa y les va bien, por ejemplo.

que más añoraba eran las reuniones familiares-comunitarias en su pueblo, donde momentos como la fiesta del cordero o el Ramadán suponían que se juntara mucha gente. Moustapha decía que él echaba de menos el ambiente de su casa familiar, donde siempre había alguien de visita o se juntaba con primos y amigos.

De África, cuando me acuerdo, yo quiero llorar, yo quiero llorar (ríe). A mí me falta mucho, me falta mucho... La solidaridad con la gente, el ambiente familiar, que estás aquí con tus hermanos primos, en la casa, la gente se ve, cada uno esta con el otro, de bromas [...] Estar lejos de la familia y de los amigos también, que van pasar cosas que te tienes que amoldar. Tienes que tragarlo, saber cómo hacerlo. Estás en tu país con tu familia, tú no tienes miedo de nada ni nadie. Y aquí estas en otro país, no tiene la misma cultura también, no tiene el mismo espacio también, hay muchas cosas que se juegan también... Te hacen un poco, un poco tranquilo, tú lo pasas primero (risas). Yo un día estaba en La Coruña, salen andando dos niños de cinco años: negro, negro. Les he mirado... Bueno, son niños, tienes que dejarlo, es como si no... El otro día estaba en el bus, un niño de cinco años: mama, mira el negro (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/02/2018).

El paso de «nativo» a «extranjero» se mezcla con la «irregularidad» y sus problemas (redadas, órdenes de expulsión...). La necesidad de trabajar lleva a la venta ambulante. En vez de cervezas o artículos de broma, como los «bangladesíes», lo principal suele ser la venta de cd's, ropa o complementos (bolsos, gorros, zapatos...). Como en el caso «bangladesí», son los «paisanos» quienes primero apoyan a los recién llegados, dejándoles un lugar donde dormir y comer, prestando algo de dinero a quien lo necesita y orientándoles para que se puedan empezar a ganar la vida¹⁷¹. También como con los «bangladesíes», el apoyo mutuo entre «africanos» se da combinando lo relacional y lo categorial. El reconocimiento categorial influye en la predisposición a ayudar al «semejante». Pero a la vez, la relacionalidad influye en que esta ayuda se enfoque a los conocidos y se regule según la confianza. Así, compañeros como Idrissa, Mor o Ousmane manifestaban que ellos muchas veces se habían encontrado en la calle a recién llegados a los que no conocían de nada y les habían invitado a quedarse unos días en casa. Pero a la vez, en una asamblea, mientras comentábamos estos temas, varios compañeros manifestaban que estancias más largas o prestar dinero solía hacerse con gente con la que se tenía ya trato. Y no todo valía en este apoyo. Se podía sostener a una persona unas semanas, un par de meses como mucho, en lo que el ayudado superaba su desconcierto (y su depresión muchas veces) y empezaba a valerse por sí mismo. Pero luego, si la persona no reaccionaba, empezaba a verse como una «aprovechada» y se acababa la ayuda. *Esta idea sostiene una forma característica del «apoyo mutuo» de los «africanos»: uno debe ser autosuficiente y para ser ayudado tiene que querer ayudarse él mismo.* Esta narrativa se desarrolla cercana a la forma en que conciben el «apoyo» los activistas (te ayudo pero tú tienes que implicarte en ayudarnos a nosotros)¹⁷². Y se asienta, además, en otro elemento normativo en torno a los «africanos» de Migrapiés: el «aguante». Al igual que el «sacrificarse» de los «bangladesíes», esta categoría pone en relación elementos familiares (no se aguanta

¹⁷¹ Esta red de apoyo es un importante condicionante en las diferencias en la forma de venta que caracteriza a «bangladesíes» y «africanos» y que estaba presente en la forma de nombrar el sindicato de vendedores ambulantes que se organizó en Lavapiés: Sindicato de Manteros y Lateros. «Africanos» y «bangladesíes» se ha “especializado” en diferentes cosas y cuando los recién llegados son orientados, se encaminan al “negocio comunitario”.

¹⁷² Por lo que permitió encontrar puntos comunes en torno a Migrapiés en los años posteriores a la llegada de «africanos».

sólo por uno mismo, sino por los que están en el origen) con formas de prestigio más ligadas a lo personal (el éxito de quien supera las dificultades, el no enfrentarse a reproches por fracasar si se vuelve “de vacío”).

El proceso de incorporación de «africanos» y «bangladesíes» comparte otra característica: se desarrolla en un campo socio-espacial que desborda el territorio de Lavapiés o de España. Los contactos con la familia son habituales. Se siguen las noticias sobre el país o la región, se participa en las elecciones o en protestas sobre las condiciones en el origen. También se intentan negocios transnacionales, trayendo cosas de «casa» para venderlas aquí (telas, artesanía...) o invirtiendo en negocios familiares en África (por ejemplo enviando productos tecnológicos europeos para ser vendidos allí). Si se obtiene el permiso de residencia, se suele viajar a visitar a la familia, momento en el que los solteros van a aprovechar para casarse. Cuando hay hijos o esposa, se intenta la reagrupación. Estas relaciones transnacionales se extienden a los diferentes lugares de África o Europa (Francia, Bélgica, Italia) por las que esta desperdigada la familia. Y en ellas, como con lo «bangladesí», también encontramos diferentes focos de violencia en torno a lo «africano». Si bien la situación en África Occidental suele referirse como menos «conflictiva» en lo que respecta a la posibilidad de violencia física (enfrentamientos, represión estatal), en las descripciones de mis compañeros aparece con frecuencia la violencia administrativa y la normativa. Sobre todo en la corrupción política, una de las principales causas de creación de efectos liminales entre el estado y sus «ciudadanos».

En 2012 teníamos un presidente que si le dices que es guapo te da una maleta de dinero. Y yo estaba de parte de las mujeres que quieren criticar la corrupción [...] Yo estaba aquí, desde aquí, luchando para que se vaya, para que... para que tenemos más hospitales, para organizar a las mujeres, para valorizar las mujeres y los niños. Yo estoy luchando para la liberalización de la mujer y del niño (entrevista a Yacine, «africana» en Lavapiés, alrededor de 30 años, del diario de campo del autor – 08/08/2014).

Otro aspecto de esta corrupción señalada por los «africanos» tiene que ver con la falta de opciones laborales debido a los intereses de empresas multinacionales y gobiernos estatales. Esto lo manifiestan a menudo mis compañeros, indicando, por ejemplo, las dificultades para dedicarse a la pesca ante la ocupación «extranjera» del mar o los problemas en sus negocios por el despliegue de empresas «europeas» en su país (ver, por ejemplo, Empresa Exterior, 2016; Rodríguez, M., 2018; Valdehita, 2016).

Esta violencia en el origen se extiende posteriormente al trayecto migratorio y la incorporación al destino de una manera similar a la que describía sobre lo «bangladesí». Es frecuente, en los «africanos» «sin papeles» con los que he hablado, referirse al miedo a perder la vida en el Mediterráneo o a las agresiones saltando la valla en Ceuta y Melilla. También las estancias en comisaría, las órdenes de expulsión, el riesgo a ser encerrado en un CIE o las dificultades para ser atendido en los centros de salud. En algunas de estas circunstancias existen ciertas diferencias entre los testimonios de «bangladesíes» y «africanos». Una de ellas es la de tener mayores posibilidades de ser expulsados del país, como consecuencia de una mayor frecuencia de vuelos de deportación a África Occidental que a Bangladesh¹⁷³. La otra es la de manifestar

¹⁷³ Por ejemplo, en el año 2013, la mayor parte de estos vuelos se dirigieron a Marruecos y Argelia. El porcentaje de vuelos a África Occidental (Senegal, Mauritania, Nigeria y Ghana) era de cerca del 15%, mientras que no se consignan vuelos a Bangladesh y los que se hacen a la región (Pakistán) no llegaban al 1% (Campaña por el cierre de los CIE's, 2014a). También se puede consultar (Campaña por el cierre de los CIE's, 2014b; Ouled, 2016).

una mayor incomodidad con experiencias de racismo, tales como ser insultados o señalados por la calle. Sería abusivo por mi parte aventurar explicaciones centradas en que las características físicas de los «africanos» motivarían mayor discriminación. O que los «bangladesíes» pueden llegar a tener más “paciencia” ante estos hechos que los «africanos». La complejidad de la producción de diferenciales en torno al racismo percibido por los «sin papeles» escapa de mi estudio. Sin embargo, la rabia y las quejas por estas situaciones son suficientemente significativas en mi entorno (entrevistas, asambleas de Migrapiés) para indicarlas, teniendo en cuenta, además, que esto va a caracterizar cierta afluencia de efectos frontera en torno al origen en Migra a la hora de plantear acciones contra la discriminación racista, muchas veces más apoyadas por los «africanos» del grupo que por los «bangladesíes».

Un último aspecto de este vistazo a lo «africano» tiene que ver con el género. Aquí también podemos encontrar ciertos paralelismos con lo «bangladesí». La «musulmanidad» y las «costumbres» en torno a lo «africano» originan cierta tendencia a la segregación socio-espacial basada en el género, acompañada de roles diferenciales entre hombres y mujeres. El hombre se encarga de trabajar y la mujer de la casa. La sociabilidad de hombres y mujeres se encara más al propio género y a los «paisanos», dentro también de cierto temor a la «contaminación» y de la tendencia a la regulación del comportamiento considerado como «adecuado» para hombres y mujeres. Ousmane comentaba que la migración de las mujeres es mirada por los padres con mayor preocupación que la de los hombres, por si su hija hace cosas que «avergüencen» a la familia¹⁷⁴. Diferentes mujeres con las que he hablado comentaban la existencia de habladurías si la mujer no se comportaba adecuadamente e “iba mucho con hombres y españoles”. También problemas con el marido si este intentaba limitar su acción demasiado al hogar. Weber (2003) ha estudiado la historia de las mujeres en África Occidental indicando que los cambios producidos por el colonialismo y el capitalismo rompieron las economías «tradicionales» donde la mujer tenía cierta autonomía por su posición reproductora y alimentadora del grupo familiar. La mujer es apartada del campo y su educación, a semejanza europea, se encamina al cuidado del hogar, limitando sus recursos económicos y el acceso a la educación. Tras los procesos de descolonización territorial, la migración masiva a las ciudades va a producir cierta recuperación de autonomía, que sin embargo sigue marcada por diferencias estructurales con respecto al hombre, con un mayor porcentaje de mujeres con trabajos en puestos no cualificados y centrados, sobre todo, en el sector servicios.

Dentro de estas tendencias aparece, sin embargo, la diversidad de situaciones. Por ejemplo Bijou manifestaba tener una relación muy «abierta» con su pareja y trataba de distanciarse todo lo posible de la parte de las normatividades «africanas» que ella percibía como perjudiciales para ella:

“Mi padre era intelectual... Él estudió. Sólo tenía una mujer y decía que estudiáramos y no quería que la mujer se encargara sólo de la casa. No se sabe qué va a pasar, decía... Y pasó: se murió”. En Senegal decían que en su familia eran muy europeos, por sus costumbres. Ella tiene 36 años y todavía no se ha casado:

¹⁷⁴ Esto no significa que la “vigilancia” de la familia no afecte también a los hombres. Por ejemplo mis compañeros me comentaban algún caso en que la familia no había querido aceptar el dinero que enviaba el migrante ante la sospecha de que este provenía de actividades «ilícitas».

“no quiero ser una máquina de hacer niños (entrevista a Bijou, «africana» participante en grupos antirracistas de Lavapiés, 36 años, del diario de campo del autor – 25/07/2014).

También Nabou y Assane, una pareja que conocí a través de amigos activistas comunes, manifestaban no estar de acuerdo con los roles normativos. Su matrimonio pasaba por repartirse entre los dos las tareas del hogar y la crianza de los hijos. Yacine, por otro lado, me decía que estaba muy apegada a sus «costumbres senegalesas», hasta el punto que no se volvía Senegal únicamente por la educación de sus hijos, que consideraba mejor en España. Su apego a lo «senegalés» pasaba por rechazar muchas de las diferencias que ella percibía con lo «europeo» (fumar y beber, la poca vida «comunitaria», la forma de vestirse de las mujeres...). En cuanto a los hombres, resaltando que no en todos los casos, manifestaba que muchos eran muy vagos y que sólo querían aprovecharse de las mujeres, indicando que muchas de sus «paisanas» en Lavapiés se habían divorciado por las exigencias de que las mujeres se encargaran solas de la casa (y que otras muchas también querían divorciarse).

Sin que esto pueda servir para calificar a todo lo «africano» o «bangladesí», durante estos años de investigación una regularidad encontrada ha sido una mayor autonomía de la mujer en torno a lo «africano» que en lo «bangladesí». Esta afirmación, dada la diversidad existente en estas categorías, sólo puede *considerarse como una aproximación que indica posibles diferencias entre las normatividades de unos y otros en mi entorno de investigación*. Me refiero aquí a cierta tendencia entre los «africanos» a considerar las «costumbres» de género con cierta laxitud. A afirmar que si bien las «costumbres» “son las que son”, al final para ellos “tampoco importan tanto”, como me comentaba un día Ousmane. Esto puede verse en diferentes circunstancias. Por ejemplo, una tendencia mayor a que las mujeres manejen la economía familiar o trabajen, incluso tengan sus propios negocios¹⁷⁵. Estos años he podido conocer a varias mujeres «africanas» que eran o habían sido vendedoras ambulantes mientras que no he sabido de ninguna «bangladesí». También hay mayores referencias a reuniones en torno a lo «africano» en las que participan hombres y mujeres. Otro aspecto significativo es el de un mayor número de mujeres que migran solas para mantener a la familia. Entre mis compañeros «africanos» se produce un discurso similar al de los «bangladesíes» (la migración a España es dura y peligrosa y por ello es más adecuado que migren los hombres para ahorrar sufrimiento a la mujer). Por ello, la vía más frecuente de llegada de la mujer a España es la reagrupación familiar, lo cual origina dinámicas parecidas al caso «bangladesí» (sociabilidad restringida a los «paisanos», dependencia del marido, problemas con el idioma...). Sin embargo hay bastantes mujeres que han migrado solas. Bien saltando la valla (las menos) o llegando a España con un contrato para trabajar temporalmente. Otras han viajado con visado de turistas¹⁷⁶. Todo esto dentro de los debates que, en torno al género, acontecen en África Occidental, con matrimonios que rechazan la

¹⁷⁵ Hay, por ejemplo, varias peluquerías «africanas» en Lavapiés regentadas por mujeres.

¹⁷⁶ Aquí interviene la cercanía entre España y Senegal y un coste menor que el viaje desde Bangladesh. Esto reforzaría el argumento que estoy desarrollando aquí: que las normatividades en torno a lo «africano» o lo «bangladesí» no pueden examinarse de manera abstracta, sino ligadas a un determinado entorno. Así, las diferencias entre mujeres «africanas» y «bangladesíes» en Lavapiés no obedecerían únicamente a la cuestión «cultural», sino a cuestiones como la economía y las posibilidades de viajar.

«tradición» de quedarse con la familia del marido y que la mujer se encargue de los padres, o mujeres que trabajan y que se organizan para reivindicar sus derechos.

Ahora las cosas han cambiado, pero también hay familias que [la mujer] tiene que insistir también: yo soy mujer, trabajo, tú también, voy a trabajar pero voy a trabajar y trabajo en la casa también... cocino, preparo niños. Ahora la cosa más liberal, más... Muchos hombres ahora: yo también cocino hoy, mañana busco alguien que trabaje en casa, le pago. Hay muchas también hasta ahora siguen con su familia también, trabajan, pero cuando vuelve a casa hace la comida, los niños... (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/07/2017).

Sin embargo, en lo que respecta a Migrapiés, las conclusiones incluidas en mi TFM eran similares para las «africanas» que para las «bangladesíes». El encargarse de la casa (más si se trabajaba), la tendencia a la segregación socio-espacial por género, un número menor de mujeres que de hombres en el barrio, sobre todo si hablábamos de personas «sin papeles», y la idea de que los hombres no terminaban de escucharlas en las reuniones conjuntas indicaban que era poco viable esperar de las mujeres una «participación» en el grupo similar a la de los hombres. Así, dentro de la diversidad en torno a lo «africano» en Lavapiés, la participación en Migrapiés va a estar caracterizada por la masculinización y la «irregularidad». A Migra vienen sobre todo «africanos» que esperan que el grupo pueda ayudarles en su proceso de incorporación (multas, órdenes de expulsión, conseguir los «papeles», atención sanitaria o asesoría legal).

7.2.- Renegociando los límites en Migrapiés.

La progresiva incorporación de «africanos» a Migra es considerada una cuestión importante para la mayoría de activistas del grupo. La participación de migrantes puede otorgar legitimidad a una «lucha» que, como hemos visto, se plantea como no «asistencialista»: no se trata de que unos luchan por otros, sino que desde el «apoyo mutuo» se formulan relaciones horizontales que se opongan a “los de arriba”. Independientemente de las desigualdades que se perciben entre activistas y afectados, los segundos mucho más machacados por el «sistema», todos compartimos la cualidad de estar «oprimidos» por este, todos tenemos el mismo «enemigo» común, que causa tanto el paro, la precariedad y la represión entre los activistas como las redadas racistas, el racismo estructural e incluso la propia migración por la explotación en los países de origen entre los afectados. La posibilidad de que en Lavapiés haya un frente que aúne activistas y migrantes se convierte en uno de los objetivos del grupo, una forma de plantear una oposición a las redadas racistas, a la tolerancia que a veces tienen estas entre algunos vecinos y a los discursos racistas que segregan entre unos y otros. A ello se destina una parte importante del trabajo de Migra, algo que, sin embargo, no da unos resultados demasiado óptimos. Para octubre de 2011 participan en el grupo dos o tres «africanos» de forma regular. A final de año el número se ha incrementado a cinco o seis que, sin embargo, no suelen ser de los más participativos en las asambleas. Suelen sentarse juntos y escuchar. Intervienen poco y generalmente sólo cuando se les pregunta.

Sin embargo, pese a esta poca «participación», su presencia se va a desvelar significativa en la aparición de efectos de liminalidad entre Migra y la APLVP, algo que podemos ilustrar con un ejemplo transcurrido

unos meses después del primer comunicado de Migrapiés. A mediados de octubre, hay planteada una manifestación a nivel mundial. Al 15M se ha sumado el movimiento *#occupy*, extendiéndose las acampadas a diferentes países de Europa y América (El País, 2011a) y se plantea la posibilidad de realizar manifestaciones simultáneas en cerca de mil ciudades de más de ochenta países. Mientras en Migra preparamos esta manifestación, Demba dice que conoce a un grupo de percusión «senegalesa» al que podría invitar a participar. Su propuesta es consensuada en Migra y luego aceptada por la asamblea general de la APLVP, vista como una buena oportunidad de ir «sumando fuerzas» entre la población migrante del barrio. Sin embargo el día de la manifestación, los resultados no son los esperados, como cuenta García López (2013). Al poco de sumarse el grupo de percusión a la mani, abandonada la glorieta de Embajadores y subiendo por la Ronda de Valencia de camino a Cibeles, por la megafonía de un pequeño vehículo situado delante de nosotros, se pide al grupo de percusión que modere su música, ya que es una manifestación reivindicativa y no festiva. A pesar de que los miembros de Migra le indicamos a Demba y sus compañeros que no hagan caso, que nadie ha dado permiso al de megafonía para decir esto, el grupo deja de tocar y, entre caras largas, abandonan la manifestación poco después. En las siguientes asambleas, en Migrapiés redactamos un comunicado reprochando este hecho, remarcando la falta de participación de la migración en el 15M y que actitudes como la de quien había hablado por megafonía no ayudaban a cambiar estas dinámicas:

Queríamos también llamar la atención sobre que hay personas que no están participando en el 15-M, ya sea por timidez, por sentir que no están representadas sus sensibilidades... o simplemente porque si no tienes papeles cuesta más acudir a un acto en el que hay mucha policía. Poco a poco vemos que se rompen esas barreras y con ilusión y ganas se incorpora gente dispuesta a participar y a luchar. Creemos que es un error no dejarles hacerlo o decirles cómo tienen que comportarse (fragmento del comunicado Migrapiés 05/11/2011, del diario de campo del autor, 15/10/2015).

Este comunicado obedece a una narrativa que va apareciendo dentro de Migra: el 15M no es demasiado «inclusivo» con los problemas de los migrantes. Esta perspectiva se fue afirmando poco a poco en Migrapiés de tal manera que en los meses posteriores, *la acción del grupo se va a definir tanto por la crítica «externa» (al racismo estructural) como por la «interna» (hacia el 15M y la reflexión sobre su «inclusividad»)*. Así, varios meses más tarde se emite un nuevo comunicado:

NOS TOCAN A UNX. ¿NOS TOCAN A TODXS?

“Nos tocan a unx, nos tocan a todxs”. Heredándola de otros movimientos sociales, el 15-M ha hecho suya esta frase. Es una declaración de intenciones que nos habla de solidaridad, de la intención de crear redes de apoyo, de afrontar la lucha de manera colectiva. La unión hace la fuerza. Muchas veces hemos visto cómo esa frase salía del papel y se traducía en hechos: protestas, concentraciones, manifiestos. Ante la actuación arbitraria, a menudo terrible, de las fuerzas de seguridad del estado se ha activado esa intención de solidaridad con los afectados. Es importante. Hay que seguir diciéndolo y haciéndolo: Nos tocan a una, nos tocan a todos. Pero a veces puede ser hiriente por la comparación. En Lavapiés y en otras partes de Madrid, todos los días son detenidos nustrxs vecinxs por su procedencia, por el color de su piel y por ser pobres. Muchas de estas personas son encerradas en los Centros de Internamiento para Extranjeros. Se

generan auténticas tragedias: separación de familias, destrucción de proyectos de vida, torturas... en algunos casos muertes. Ya sean suicidios o, como las 2 más recientes en los CIE's de Madrid y Barcelona, por la falta de asistencia médica en ellos.

A final del 2011 se producían dos hechos casi a la vez. Moría en el CIE de Madrid Samba, una mujer Congoleña. Tenía 41 años y fallecía por una enfermedad completamente tratable, tras estar encerrada 30 días simplemente por no tener papeles. Unos días después se celebraba la Cabalgata Indignada, una acción de protesta del 15M para denunciar las patologías de la democracia. En ella se producía una carga policial con el resultado de cinco heridos y dos detenidos. Por aquellos días pudimos ver cómo la atención y la capacidad de movilización del 15M se orientaban de manera ostensible hacia la organización de la Cabalgata Indignada y las protestas posteriores por las cargas policiales. No es nuestra intención criticar las decisiones de cada unx, pero sí que es verdad que desde Lavapiés vemos como la gente se acerca a la Puerta del Sol a protestar por multas o detenciones mientras otras personas, invisibles, viviendo a veces en unas condiciones que no son las nuestras, están siendo detenidas, encerradas y deportadas en ese mismo momento.

Sirva este texto como reflexión. A veces se dice del 15M que es un movimiento de "españolxs", que no hay gran participación de migrantes, sobre todo de aquellxs más castigadxs y discriminadxs por el sistema. Parece que no se ha llegado a ellxs. Dentro del 15M hay un posicionamiento general a favor de la inmigración y contra las redadas racistas y los CIE's, pero entendemos que más como una sensación que como un verdadero propósito de acción. Entre la gran cantidad de asambleas de barrio surgidas este año hay muy pocos grupos que trabajen la migración. A la vez que la Cabalgata y la muerte de Samba en el CIE pasaban más cosas en Madrid... desahucios, okupaciones, protestas... ¿Cuánto podemos abarcar? ¿Hay prioridades? ¿Están tan normalizados el racismo y la discriminación que no vemos lo que pasa delante de nosotrxs? ¿Al 15M le importa la migración? Más importante ¿Cómo le importa y de qué manera la afronta? ¿Es verdad que si nos tocan a unx nos tocan a todxs? (comunicado de Migrapiés, 14/02/2012, del diario de campo del autor, 15/10/2015).

La cuestión de la «inclusividad» del 15M con respecto a la migración la ha planteado García López (*Ibid.*) precisamente a partir de la exclusión del grupo de percusión «senegalesa» durante la manifestación. Esto le lleva a preguntarse no sólo por la participación migrante en el 15M en general, sino por la razón por la que los migrantes que participaban en Migra (a medida que fueron siendo cada vez más en el grupo) no lo hacían en la asamblea general. Una de las razones que García López expone es la posible existencia de una dicotomía que demarca un endogrupo (el 15M) y exogrupos circundantes (los migrantes), núcleos de sociabilidad no solidificados, sino atravesados por dinámicas «identitarias» en continua interacción donde se producen estrategias de diferenciación y la posibilidad de competición (expresada por ejemplo en un «nosotros» combativos y un «ellos» festivos). García López se pregunta también si no existen procesos de eurocentrismo que aparecerían plasmados no tanto en prejuicios explícitos como en una colonialidad excluyente asentada en el modelo de la «ciudadanía» y la falta de perspectiva crítica ante este. Desde una posición diferente (García López participaba en la APLVP pero no en Migrapiés mientras que mi participación, y sobre todo mi trabajo de campo, se ha realizado encarado a Migra) puedo ofrecer una perspectiva que complementa estas afirmaciones. En mi exposición, centrada más en lo particular del caso de Migrapiés y la APLVP que en unas dinámicas generales del 15M, el poco contacto de la migración con

la APLVP se produce dentro de una relación a tres bandas: La APLVP, los activistas de Migrapiés y los afectados que empiezan a militar en el grupo.

Para entender mi argumentación tenemos que detenernos en la forma en una de las especificidades del activismo antirracista en relación a otros enfoques del activismo en Lavapiés. Si bien muchas características de este activismo son las mismas que las del activismo lavapiésino¹⁷⁷ y el 15M, podemos encontrar una diferencia en el direccionamiento de su actividad hacia un campo socio-espacial en el que participan de manera más habitual personas migrantes. *Esto origina un acercamiento más relacional a la migración que otros activistas, que la tocan desde un punto de vista más categorial.* Así, en estos últimos, si bien la migración es parte de las temáticas que interesan al desvelarse como parte del conjunto de opresiones «institucional-capitalistas», el acercamiento se produce desde un punto de vista más susceptible de una visión general sobre la migración. "A ver, que están jodidos es obvio, pero yo hablo desde la lejanía, que yo nunca he militado en esto", me decía una «activista okupa» un día. En mi entrevista con Paloma, mientras me trataba de orientar sobre personas con quien hablar para mi investigación, se desvelaba una cotidianeidad surcada por un más profundo contacto y conocimiento de las trayectorias de algunas vidas migrantes. Las descripciones de Paloma, como las que podría hacer yo, demarcan un campo asociativo que va más allá de la actividad militante para adentrarse en el ocio y las relaciones personales, contactos en donde se profundiza en la comprensión de las lógicas que guían la migración.

Entonces, quiero decir que es una mujer con una influencia muy positiva en la mezquita. Luego ellos vivieron una historia, fijate tú que el otro día la recordaron en una reunión de Interlavapiés que yo estuve y yo me acordaba porque fue muy doloroso pero no me acordaba que fue allí donde la conocí y ella nos conoció a nosotros (entrevista con Paloma, activista antirracista en Lavapiés, cerca de los 50 años, del diario de campo del autor – 19/07/2014).

Esto mismo puede adscribirse a Migrapiés. Las experiencias de quienes ya participaban en cuestiones migratorias son reforzadas por la llegada de afectados. Esto supone pasar de una perspectiva más abstracta (podría decirse categorial) a otra centrada en las historias concretas de quienes participan en el grupo o los casos que se cruzan en nuestra actividad. Esto ha podido ayudar a «separar» la acción de Migra de la de la APLVP, que si bien simpatiza y apoya las luchas de los derechos de los migrantes, lo hace muchas veces desde una perspectiva más categorial. La acción de Migrapiés se va a ver demarcada por una «practicidad» impregnada de urgencia: los problemas (una detención, una multa, una deportación...) son concretos, necesitados de una actuación en horas o días que no se puede postergar, debatir en exceso o solucionar con "palabras bonitas". Acompañada de esta «practicidad», viene una profundización en problemas que una vez vividos se vuelven, para los miembros del grupo, más sangrantes, permeados por el cambio en la cualidad de las asociaciones que ocasiona el contacto con la migración. *Esta pasa de ser un significante que forma parte de la injusticia del «sistema» a una relación con la vivencia.* A un

¹⁷⁷ Podríamos pensar que el racismo y la migración van a formar parte de las cadenas de equivalencia en torno a las temáticas activistas. Esto, por ejemplo, se ilustra en la duplicidad de miembros de los grupos antirracistas del barrio en otras causas y agrupaciones. Tampoco querría hacer establecer una dicotomía muy marcada en el antirracismo y otros activismos. Estoy indicando una tendencia, lo cual no significa que muchas veces, aun no enfocando la militancia hacia el antirracismo, no haya personas que tengan importantes relaciones con personas migrantes.

«bangladesí» le detienen en pijama y zapatillas cuando bajaba a comprar el pan. Otro viene magullado y necesita atención médica tras resistirse a una deportación y recibir una paliza en el aeropuerto mientras le intentan subir al avión. El médico que le atiende dice que no puede poner en el parte que ha sido agredido porque no sabe lo que le ha pasado y “pueden haber sido muchas cosas”. La primera vez que un compañero fue detenido por no tener papeles, pasé parte de la noche en vela por la preocupación, molestando a cualquier abogado que pensara que pudiera ayudarlo. Esto ya no son historias que leer en noticias o redes sociales. Son cosas que se ven, que pasan a formar parte de lo cotidiano. Con ello se incrementa la percepción que ya había guiado a muchos de los activistas del grupo a participar en Migra: los problemas de los migrantes son excepcionalmente graves, no caben medias tintas con ellos. Aunque esto lo decía Margarita Pérez en su intervención en el Congreso de los Diputados en un acto por la despenalización de la manta, refleja perfectamente los sentimientos de la mayoría de los integrantes de Migrapiés en el 2011 (y en la actualidad):

Porque [las leyes en materia de migración] están generando un dolor, un sufrimiento injustificado y son crímenes contra la humanidad claramente. Igual que ahora mismo nos escandaliza la esclavitud o nos escandaliza que hace años las mujeres no pudieran votar, o nos escandaliza que una mujer para vender su casa necesitara el consentimiento de su marido, o nos escandaliza que los negros tuvieran que utilizar comedores separados de los blancos en determinados países, o que no se pudieran sentar en el mismo autobús... eso hoy nos escandaliza. Pues igualmente a mí me escandaliza esto. Y creo que dentro de unos años, con cierta perspectiva, estas son leyes que nos tendrán que avergonzar, por las que tendremos que pedir perdón y, por supuesto como tú decías, por los Centros de Internamiento. Algún día habrá que pedir perdón por su existencia (del diario de campo del autor).

A su vez, aparece aquí otro aspecto de lo normativo en Migrapiés. La «participación» más activa en el grupo y la posibilidad a través de esta de ejercer mayor potencialidad en él reside en activistas que ya tienen cierta trayectoria y que, además, son los que implican más en los problemas de los migrantes. Acostumbrados a procesos asamblearios, no es que precisamente rehúyan el conflicto, sino que lo ven como positivo, una forma de abordar un proceso horizontal donde esté presente la diversidad. Pero aquí *lo diverso contiene dos dimensiones*: la necesidad de que haya debate en la asamblea, lo que supone defender ciertas ideas de una forma firme, y la reflexión sobre hasta qué punto el 15M (y la APLVP) es «diverso» en cuanto a su relación con la migración. La respuesta que se adopta en Migra sobre la segunda cuestión es que no, que los problemas de los migrantes están infrarrepresentados dada su magnitud. La narrativa de Migrapiés, un frente común de migrantes y no-migrantes en el barrio no casa con lo que se ve en el 15M. Y me refiero tanto a una visión que desborda el contexto barrial como a la propia APLVP. En cuanto a lo primero, la percepción en Migrapiés es la que muestra Ramírez (2012) en su trabajo: la migración no forma parte de las principales preocupaciones «quincemayistas» y apenas está presente (o al menos de manera concreta) en relación a otras temáticas como economía, vivienda o política. Así, en Migra, al hablar de las diferentes asambleas de coordinación interbarriales, se comentaba la escasa importancia que la migración tenía en ellas. Otro ejemplo de este descontento se muestra en el comunicado: la desigual valoración que se daba entre la cada vez mayor represión al 15M y las que sufrían los migrantes. Significativo en esto es la lista de las veinte propuestas más depositadas en los buzones de

la Acampada de Sol, reseñada en la tabla 11 y donde se aprecia que ninguna de ellas tiene una relación directa con las temáticas de la migración¹⁷⁸. Así, la narrativa sobre el 15M que se normativiza en Migrapiés, con sus numerosas matizaciones y diferentes puntos de vista, es que el 15M está muy centrado en las problemáticas de los «españoles», sobre todo los de clase media universitarios, y que si bien la migración no es que no importe, importa menos que otras cuestiones. Esta percepción se extiende a la consideración de la APLVP, que si bien se puede llegar a observar como más cercana, no está exenta de la reflexión del grupo sobre las prioridades que guían su acción. A esto se une que a medida que Migrapiés va desarrollando una ideología propia (una, como veíamos, que muchas veces se define como «chungu»), *esta va a entrar en conflicto con otras sensibilidades menos «antisistema» presentes en la APLVP.*

Tabla 12 - Compilación final de propuestas en Punto Sol (20 más realizadas) a 24 de abril de 2012.

Propuestas y nº de veces presentada
1.- Supresión de los privilegios de los políticos: 741
2.- Reforma de la ley electoral (no a la ley de Hondt y las circunscripciones): 628
3.- Medidas contra la corrupción (incluyendo más control y aumento de las penas): 624
4.- Educación pública 551
5.- Mejora de las condiciones laborales de los trabajadores: 475
6.- Regulación de la banca y sistema financiero (incluyendo nacionalización banca y dación en pago): 434
7.- Estrategias de energía sostenible: 352
8.- Democracia directa vía participación ciudadana, referéndums e Iniciativas Legislativas Populares: 330
9.- Estrategias de movilidad sostenible: 297
10.- Vivienda digna y accesible: 272
11.- Listas electorales abiertas: 246
12.- Sanidad pública: 244
13.- Protección y derechos de los animales:238
14.- Empresa pública (incluyendo no privatización y nacionalización de empresas privadas o privatizadas): 214
15.- Medidas para garantizar la responsabilidad política: 195
16.- Educación laica: 158
17.- Eliminar la monarquía: 128
18.- Separación de poderes: 119
19.- Regulación de salarios altos: 119
20.- Exigencia de requisitos para políticos: 116
Fuente: https://madrid.tomalAPLVPaza.net/2012/04/24/compilacion-final-de-propuestas/

Que el entorno alrededor de Migrapiés se conforme generalmente en una posición contraria a lo institucional no significa que, ya sea dentro del grupo o en otros activistas, haya siempre un rechazo total y frontal a lo institucional. Hay quienes son más partidarios de aprovechar las oportunidades que deja el «sistema», mientras otros ven estos acercamientos como traiciones a los ideales. Desde centros sociales y organizaciones más cercanas al anarquismo se veta todo lo que huelga a la Administración. Otros ven demasiado purista y poco «práctica» esta posición. A quienes se muestran menos críticos con lo

¹⁷⁸ Mostrando estas propuestas no pretendo demostrar un supuesto alejamiento del 15M de la migración. Sería ciertamente un planteamiento erróneo, dada la gran diversidad presente dentro del 15M y lo restringido y puntual de las cifras que presento. Sí pretendo ejemplificar algunos de los motivos que originaron en Migrapiés la percepción de este alejamiento. En un sentido contrario, se podría alegar los testimonios de otros activistas antirracistas de mi entorno, que han subrayado que el 15M supuso un aumento de «fuerza» en sus luchas. También el planteamiento de Janoschka y Mateos (2015), que va en sentido contrario al que presento en las ideas de Migrapiés: la «inclusividad» de la migración en las luchas del 15M.

institucional, muchas veces se les reprocha ser «progres» o «refor»¹⁷⁹. Se les achaca su falta de «radicalidad»¹⁸⁰, su aceptación acrítica de las lógicas hegemónicas del estado-nación. Este no es un insulto menor, pues otra de las características que definen al activismo es la capacidad para el pensamiento crítico: poder ver a través de la maraña de «ilusiones» que generan el capitalismo y los “poderes dominantes”. Este “viejo” debate entre «antisistemas» y «reformistas» *se entrelaza, en la convivencia cotidiana de los activistas de Migra, con los problemas de la migración para contribuir a «separar» Migrapiés de la APLVP*. En la búsqueda de «radicalidad» de Migrapiés, algunas posiciones de la asamblea son demasiado «blandas», demasiado «refor» con respecto a su implicación en la migración. Se producen entonces algunos enconzonos dentro del proceso asambleario. Por ejemplo cuando Migra lleva una propuesta para que la asamblea se encargue de las multas de los manteros por vender en la calle al considerarlas «multas políticas», cuestión que por parte de muchos no se terminaba de ver porque no era una actividad derivada directamente de la acción del 15M. O cuando desde el grupo se planteó que no se usara la palabra «ciudadana» en el lema de una manifestación por las connotaciones excluyentes que tenían para los «sin papeles», petición que dio paso a un intenso debate que consumió prácticamente toda la asamblea y que originó el cabreo de uno de los organizadores de la manifestación por «reventar» el trabajo de los compañeros. Algunos participantes en la asamblea, sobre todos los más afines en cuanto a la ideología de Migra, mostraban su apoyo a los planteamientos del grupo. Otros reprochaban al grupo una posición demasiado fácil, cercana al chantaje emocional, incluso «asistencialista» al hacer tanto énfasis en los problemas de los migrantes. Una posición excesivamente moralista que era contestada aludiendo a las contradicciones del propio Migra entre su discurso y su práctica, a cierta tendencia del grupo a trabajar sin dar cuentas a la asamblea general y a que la migración no era patrimonio de Migrapiés, que había gente dentro de la APLVP que, aunque no estuviera en el grupo, había trabajado o trabajaba por los derechos de los migrantes en otros ámbitos.

La alusión al moralismo de Migra no era precisamente errada, pues como hemos visto, el mundo común que planteaba Migrapiés se basaba en unos «derechos» alejados de la legislación. La moralidad presente en la idea de eliminar prácticas cercanas al «nazismo» de las calles del barrio generaba efectos frontera en torno a quién era susceptible de participar en el proyecto colectivo de Migrapiés y quién no. En este movimiento también estaba incluida la APLVP y la tensión que se produce entre esta y Migra. El conflicto en las asambleas, visto a veces por los participantes como un «problema», obedecía, en mi opinión, a que la asamblea era vista desde Migrapiés como parte del «interior». Pero un «interior» donde era necesario el conflicto para que existiera horizontalidad. Esto, los numerosos contactos de activistas de la APLVP con Migra y, en general, la cercanía que desde el grupo se mostraba con muchos de los planteamientos de la primera en otros muchos ámbitos indican la «interioridad» de Migrapiés con respecto a la asamblea general. Sin embargo, los enconzonos y la cada vez mayor separación de los planteamientos normativos, a medida que Migra consolida su propia ideología, originan que Migrapiés vaya desligándose de la asamblea, comenzando a actuar con cada vez más autonomía. La moralidad entrelazada a la acción de

¹⁷⁹ De «reformista», que no quiere cambiar las cosas, sólo modificarlas un poco.

¹⁸⁰ Uso este término no como sinónimo de extremista, como muchas veces se hace en medios de comunicación, sino desde su acepción de buscar la raíz, de profundizar.

Migra origina cierto traslado del “no nos representan” característico del 15M al propio 15M: ya que el 15M no se encarga de las luchas de los migrantes, no termina de representarnos. Podríamos decir que Migrapiés, con el paso del tiempo comienza a situarse como un elemento en los márgenes de su asamblea madre. Está dentro y fuera, se configura como un elemento liminal.

A esta liminalidad, todavía incipiente, obedece el comunicado “nos tocan a unx, ¿nos tocan a todxs?” que veíamos unas líneas más arriba. Una liminalidad que se acentuó a medida que la APLVP iba perdiendo presencia en el entramado activista del barrio y que en el grupo se incrementaba la participación de afectados, mucho menos involucrados en el 15M. Pero en 2012 todavía no había llegado ese momento. En aquella época, este comunicado se enunciaba como una llamada a la reflexión «interna» que obedecía a cómo la llegada de afectados a Migrapiés contribuían al cuestionamiento sobre cómo debían de ser las políticas de lo colectivo en torno a la migración. *Es por ello que esta expresión da título a mi trabajo.* Porque más allá del conflicto dentro de la APLVP, la pregunta sigue vigente hoy en día. ¿Quiénes somos todos? ¿Quién conforma lo colectivo? Este cuestionamiento de las fronteras es inherente a la formación de Migrapiés y lo ha acompañado en todo su desarrollo. Es el que me llevó a pensar la forma en que podía conciliar la importancia del origen con otras formas de plantear mundos comunes. Este preguntarse por lo colectivo no se queda, en Migrapiés, en una cuestión retórica: guía la praxis del grupo a partir de la idea de la «solidaridad», del «hacer juntos». Esta narrativa del encuentro ha sido modificada con el paso del tiempo, a medida que Migra iba cambiando, pero permanece presente desde que los activistas de la primera etapa organizaran la acción del grupo en este sentido. Permanece porque ha pasado a formar parte de la historicidad de Migra, ya nos encargamos los «antiguos» de mantenerla, pero también porque esta idea puso en marcha un rodillo asociativo que atrajo a quienes vieron en ella un planteamiento adecuado a sus inquietudes, lo que ha contribuido a su persistencia.

Sin embargo, y más allá de lo poético de esta idea, hay una cuestión en este comunicado que se desvela más problemática para las próximas etapas de Migrapiés. Como el primer comunicado del grupo, este también está realizado fundamentalmente por activistas. Estos, si bien hablan desde «dentro» y hacia el 15M, representan la problemática migrante. Es decir, que quienes no son afectados por el problema son los que se encargan de explicarlo. Si bien en el 2012 la presencia de migrantes comenzaba a ser mayor, todavía eran mayoritarias las lógicas de los activistas en la forma en que se concebía Migrapiés. Por eso hablo de una combinación de tres posiciones de sujeto. Porque los activistas de Migrapiés, a la vez que actúan en los márgenes de la asamblea, representan a parte de la migración del barrio ante esta. Como grupo que trabaja la migración, en cierta manera se arrogan esta representación, facilitada porque también actúan como nodo asociativo que pone en contacto a los migrantes con la asamblea. *Y hay varias cuestiones que, a mi modo de ver, atascan la extensión asociativa desde Migra a la APLVP y explican la pregunta que se hacía García López sobre por qué la participación activa en Migra no era correspondida en la asamblea general.* La primera es que a los afectados no les interesaba la APLVP. Desde los activistas de Migrapiés se intentó que hubiera representación de «sin papeles» del grupo en la asamblea general, pero cuando alguno llegaba a ir generalmente adoptaba una actitud aún menos participativa que en Migra. Estaba la cuestión del idioma. A diferencia de Migrapiés, donde pronto se empiezan a traducir las

asambleas al wolof (y posteriormente al bangla), las asambleas en castellano dificultaban que quien no tenía demasiada soltura con el idioma pudiera enterarse o participar de lo que se hablaba. Algunos de los afectados que asistían manifestaban aburrirse porque “se hablaba mucho y se hacía poco”, un ejemplo del «pragmatismo» que muchas veces ha guiado la participación de afectados en Migra y que analizaremos en el siguiente capítulo. En Migra, si bien “también se hablaba mucho”, los migrantes veían cierto trabajo en la línea de sus intereses que pudo actuar como motivación para mantener la asistencia y generar procesos de «interioridad», mientras que la tendencia más generalista de la APLVP ofrecía más reticencias. Otra cuestión que contribuye al atasco asociativo es el entramado que se extiende más allá del acto asambleario. Los grupos de WhatsApp, las listas de correos y el ocio no son compartidos por estos migrantes, que de esta manera mantienen cierta «exterioridad» respecto a los activistas del 15M. La convivencia en Migrapiés origina una progresiva cercanía y confianza personal, ocasionada tanto por el trato cotidiano como por la implicación de los activistas en los problemas personales de los afectados, algo que muchos de ellos han comentado que fue uno de los elementos principales a la hora de quedarse en el grupo. Esto contrastaba con la asamblea general, mucho menos personalizada para los afectados. Considero que, además, hay otro motivo: los migrantes llegan al grupo cuando este comienza a generar el movimiento de autonomía con respecto a la asamblea (en cierta manera lo producen). Este movimiento de marginalización no ayuda precisamente a la confluencia con la asamblea general. Si los propios activistas, más cercanos a la asamblea, mantienen cierta distancia con ella, ¿por qué los afectados iban a esforzarse por algo que tampoco les interesaba demasiado?

Así, se producen efectos frontera que desbordan los que residen en el origen. Afectados y activistas forman parte de un Migrapiés que, en un determinado plano de acción está en situación de «exterioridad» con respecto a parte del activismo en el barrio. Más adelante, la falta de participación de migrantes cambió en algunos activistas «africanos» y «bangladesíes» que, precisamente a partir de su militancia en Migrapiés, fueron conformando entramados más densos con otros activistas más allá de Migra, participando algunos de ellos en la APLVP y en diversas iniciativas que surgieron de ella. Pero esta participación no ha sido, hasta ahora, la norma. Sin embargo, los problemas que he expuesto aquí no son achacables únicamente a la APLVP, sino que muchos de ellos correrán paralelos a la actividad de Migrapiés y a la confluencia de afectados y activistas en el grupo. El pragmatismo de los migrantes frente al tratamiento generalista del activismo, los problemas de comunicación y la formación de efectos frontera basados en el origen son también cuestiones referentes a Migrapiés y a las siguientes etapas de su desarrollo.

Capítulo 8 – Articulaciones, efectos frontera, pertenencia: Migrapiés como normatividad.

Tras analizar cómo la llegada de «afectados» refuerza, en cierta medida, el activismo «chungo» de Migrapiés para comenzar a delinear al 15M como un elemento «exterior» (o por lo menos «liminal»), en este capítulo nos centraremos en la «interioridad» de Migrapiés para observar las políticas de lo colectivo que se producen en torno al grupo y cómo en ellas se producen desbordamientos y/o cuestionamientos de los límites «nacionales». *Un primer ejemplo de esto lo tenemos profundizando en la categoría afectados,* que une a «bangladesíes» y «africanos» dentro de una «participación» que se ve, dentro del grupo, como caracterizada por cierto «pragmatismo» respecto a su proyecto migratorio (una tendencia a “usar” el grupo para mejorar en este proyecto). Esta clasificación, sin embargo, genera cierta incomodidad en los participantes del grupo. Los activistas porque entienden que este no es el grupo que querían. Los afectados porque no se terminan de ver representados en él. En los debates que se producen en torno a esta cuestión aparece nuestro segundo ejemplo. *La amistad, la confianza, el tiempo participando o las formas de entender el grupo van a ir desplazando, con el paso de los años, lo normativo en Migra,* reorganizando en el proceso las posiciones de sujeto en torno a «antiguos» y «nuevos». En esta nueva situación el origen sigue presente, aflorando en momentos determinados, circunstancia en la que se muestra la flotabilidad identificativa, condicionada por asimetrías de poder, que vengo argumentando en todo este texto. Esto viene aparejado a los cambios en las formas de sentir la pertenencia a Migrapiés. Y estos cambios nos permitirán volver a cambiar el marco de referencia para, ya en el siguiente capítulo, observar de nuevo el exterior constitutivo de Migra, un contexto que ha cambiado a medida que pasa el tiempo y nos alejamos del 15M, *ofreciendo nuevas combinaciones del origen con otras categorías.*

8.1.- «Pragmatismo» como forma de «participación». La «sin papelidad» como alternativa a la hora de componer lo colectivo.

A finales de 2012 la actividad de Migrapiés seguía incrementándose y diversificándose. La reciente entrada en vigor del Real Decreto 16/2012, que conllevaba restricciones a la atención sanitaria de «sin papeles», había motivado que el grupo generase una “bolsa” militante llamada Sanapiés. En ella se apuntaban activistas de Migra, la APLV u otras agrupaciones para coordinarse cuando algún «sin papeles» necesitaba ser acompañado a un centro de salud. Por otro lado, la denuncia de las redadas racistas seguía siendo un eje principal de la actividad del grupo, focalizada en visibilizarlas, denunciarlas y tratar sus consecuencias para los «sin papeles». Se habían organizado varias concentraciones y manifestaciones, entre ellas una denuncia a la embajada de Senegal por su participación en los procesos de deportación de «africanos» que vivían en Madrid¹⁸¹. De primavera a otoño las asambleas se realizaban en las plazas del barrio. Nuestro

¹⁸¹ Hay que tener en cuenta que para deportar a alguien se necesita la aceptación de la embajada y la consignación de la persona deportada como «ciudadana» del estado al que se deporta (Europa Press, 2014). Las peticiones de Migrapiés iban encaminadas a denunciar la connivencia del estado senegalés en estas prácticas. También a visibilizar que muchas veces, las embajadas aceptaban como «ciudadanas» a personas que no lo eran, por lo que se han dado casos de migrantes de Ghana o Mali deportados a Senegal que luego tienen que buscarse la vida para volver a su casa, a cientos de kilómetros, sin apenas medios económicos.

segundo invierno había supuesto cambiar las asambleas del Centro Social Okupado Casablanca, recientemente desalojado, a Raíces, un nuevo local okupado por parte de la Asamblea de Casablanca y la APLVP. La relación con la asamblea del 15M en el barrio se había comenzado a tensar. En diciembre de este año Migra presentaba el protocolo para que la APLVP considerase las multas a los manteros como «políticas» y se encargase de ellas, lo cual originó no pocos debates.

Para el final de 2012, cerca de una decena de «sin papeles africanos» participaban ya en Migra. La necesidad de dinero para solucionar cuestiones como multas u órdenes de expulsión (también sufragar otros gastos) había hecho que Migrapiés iniciase un comedor popular todos los domingos en la sede de un grupo comunista del barrio, además de organizar regularmente fiestas en otros lugares con el mismo objetivo. También había habido cambios entre los activistas originales. Algunos habían dejado el grupo al mudarse de barrio, otros por discrepancias «ideológicas» o por privilegiar otras actividades. Sin embargo, la visibilidad dentro del activismo de la APLVP (y del grupo), en un momento todavía efervescente del 15M, reforzada por la intensa actividad de Migra, surcada de acciones, comunicados y noticias en medios de comunicación del “rollo”, había supuesto que más activistas, tanto de la APLVP como de otras organizaciones, empezaran a participar en Migrapiés. Las propias normatividades alrededor del grupo, cómo este había configurado sus objetivos, sus discursos y sus formas organizativas, actuaban de atractores de otros activistas conformes con esta «ideología». Esto, a su vez, reforzaba la dirección ideológica de Migra, ayudando a conciliar afinidades en torno al *qué*, al *cómo* y al *quién*. Las cañas tras la asamblea, o las de los fines de semana, así como quedar para hacer cosas juntos, eran ya parte de un cotidianidad de muchos participantes que también contribuían a reforzar estos procesos de afinidad, no exentos, por otro lado, de debates y confrontaciones. No todo el mundo tenía la misma afinidad personal con el resto de integrantes del grupo. Y no todos estábamos siempre de acuerdo en todo en cuestiones como las decisiones que se consensuaban, la relación con la APLVP o la forma de gestionar la llegada de migrantes al grupo.

La «participación» de «africanos», si bien se veía como necesaria, originaba entre los activistas cierta inquietud y la sensación de que era necesario ajustar ciertas cosas. Estaba la necesidad de que todo el mundo pudiera participar, aunque no hablase castellano, por lo que se había empezado a traducir las asambleas al wolof. Sin embargo, si bien algunos «africanos» cada vez participaban más en el grupo, entre los activistas rechinaba que la “voz cantante” generalmente la llevaban ellos. Los activistas elaboraban la mayoría de puntos del orden del día y generalmente ocupaban la discusión posterior. Las intervenciones «africanas» iban generalmente sólo en el sentido de solicitar ayuda para sus problemas. Muchas veces los «africanos» se sentaban juntos, estableciendo una delimitación muy visual entre ellos y los activistas. Algunos sólo hablaban en voz baja entre ellos. Incluso unos cuantos pasaban la mayor parte de la asamblea con los auriculares puestos, escuchando música o algún partido de fútbol. Casi ninguno estaba en la lista de correo y quien se había unido, a solicitud de los activistas, no participaba en los debates dentro de esta. Incluso el énfasis en la traducción al wolof venía más de los activistas que de los propios «africanos», en teoría más interesados en enterarse de lo que pasaba. Todo esto originaba momentos de crispación, por ejemplo cuando algún activista paraba la asamblea solicitando saber “la opinión de ellos”. O cuando por

parte de activistas se pedía que los «africanos» se implicaran más, que no estuvieran en el grupo como “una lechuga”. El trabajo del grupo, necesitado de soluciones urgentes, no actuaba precisamente para corregir esta situación: había que hacer cosas y la forma de funcionamiento era que quien mostraba iniciativa y se hacía cargo de un determinado tema, era el que llevaba la voz cantante. Y eran los activistas los que solían mostrar mayor implicación. Esta situación se recoge en la ilustración 27 que muestra los dibujos que realizó el ilustrador Enrique Flores de una de nuestras asambleas. Aunque estas imágenes pertenecen a unos meses después, ya en 2013, en ellas no sólo puede apreciarse parte de la cotidianidad del grupo, sino los diferenciales en la «participación» en este: que los bocadillos sólo correspondan a los activistas no es casualidad.



Ilustración 27- Asamblea de Migrapiés en viñetas (2013). Fuente: Enrique Flores

Entre los activistas se trata de reformular la incorporación de «africanos» con un protocolo para explicar el funcionamiento asambleario que no parece tener demasiado efecto. En las cañas de después (o en las propias asambleas) aparecen los debates sobre qué «falla». En ellos se entrecruza la idea esperanzada de que es necesario tiempo para que el grupo funcione «mejor» con las dudas sobre el «asistencialismo». En las ideas activistas, asentadas en la «horizontalidad», la no «participación» «africana» es motivo de desaliento. Porque si no hay momentos de «solidaridad» y «lucha compartida» entre unos y otros, la acción del grupo puede delimitar la acción entre sufrientes y curadores que, como hemos visto, rechazan las narrativas hegemónicas del grupo.

Con el cambio de año, en enero de 2013, se va a producir la incorporación de los «bangladesíes» a Migrapiés. A diferencia del proceso progresivo de llegada de los «africanos», el de los «bangladesíes» será mucho más abrupto. De la noche a la mañana aparecen cerca de diez «bangladesíes». Luego llegarán bastantes más mientras Migrapiés ve crecer sus filas de manera exponencial. El punto de partida de esta situación es también muy claro. A través de activistas de Valiente Bangla se invita a Migrapiés a dar una charla sobre el grupo para la «comunidad bangladesí» en el Centro Comunitario del Casino de la Reina. En ella, en la que yo fui uno de los ponentes, hablamos del racismo en el barrio, de las actividades de Migra y de nuestra forma organizativa. Al terminar conocí a Nahir. Se me acercó y me dijo que le interesaba mucho lo que habíamos contado y que él tenía muchos problemas por ser «sin papeles» y quería participar en Migra. Algo aturdido tras el final de la charla, he de reconocer que no le hice mucho caso. Ya había habido mucha gente que nos había dicho lo mismo y luego no les habíamos vuelto a ver. Le di los datos del lugar de reunión y la hora y le dije que fuera allí porque yo no le podía ayudar así, de manera individual, y que era mejor que nos lo contara en la asamblea. Y Nahir, con varios amigos y conocidos suyos, se presentó a la siguiente asamblea. A partir de entonces, lo «bangladesí», junto a lo «africano» pasó a formar parte de los afectados que conformaban el grupo.

La llegada de lo «bangladesí» a Migrapiés, si bien fue motivo de alegría entre los activistas, acentuó los «problemas». De comunicación (la asamblea poco a poco pasó a traducirse a tres idiomas). Pero también en cuanto a la preocupación de los activistas sobre el «asistencialismo» del grupo y la falta de «participación» de afectados. Estos problemas ocuparon parte de mis reflexiones sobre Migra en los años posteriores. En ellas se aglutinaban mis intereses como militante y como etnógrafo. ¿Qué es lo que «fallaba» en el proceso asambleario de Migrapiés? ¿Cómo podíamos hacer para solventarlo? ¿Cómo intervenía la cuestión del origen? La respuesta a estas preguntas, con las que quizá no todos mis compañeros estén de acuerdo, es compleja. En ella intervienen cuestiones como la necesidad de tiempo para la producción de relaciones de afinidad. O la extensión del proceso asambleario a cuestiones más allá de la asamblea, como es el ocio, lo digital o los espacio-tiempos diferenciales entre los integrantes del grupo. También está la cuestión de que es un problema que en cierta manera es irresoluble. Las cosas han cambiado en el grupo y la delimitación del origen ya no es tan marcada como en el 2013. Pero en Migra sigue habiendo diferencia. Y esta engloba a gente más comprometida con la militancia y otros más ocupados en resolver sus problemas. Sin embargo, un punto de partida para explicar la situación de 2013 pasa por comprender un elemento que va a incorporarse a los debates en torno a la «participación» en el

grupo y que va a ayudar a delimitar las posiciones de sujeto que yo estoy describiendo como activistas y afectados. *Me refiero al «pragmatismo» como categoría normativa con la que se caracteriza, por parte tanto de afectados como activistas, la «participación» de muchos «africanos» y «bangladesíes» que se incorporaron en ese momento (y aún hoy en día) a Migrapiés.*

La consideración de esta «participación» de los afectados como «pragmática» pone, entonces, “de acuerdo” a muchos de los integrantes del grupo, aunque no tanto en la «valoración» que se le da a esta: vista muchas veces como un «fallo» assembleario por los activistas y como una opción «necesaria» para los afectados. La consideración negativa por parte del sector activista encuentra su sentido en lo que he descrito en los párrafos anteriores. La moralidad cooperativa, la «voluntariedad», la «generosidad», la «solidaridad» y el «apoyo mutuo» encaminan a una visión que ve como amenazante la tendencia a «usar» el grupo para el «beneficio individual», algo que lo encamina a cierto «asistencialismo» del que hay que huir. Esto generaba cierta cautela ante este «pragmatismo» que, por otro lado, no era plena, sino llena de dudas y matizaciones. A fin de cuentas, como muchas veces comentábamos en asamblea o en otros momentos, las condiciones de incorporación de los «sin papeles» bien podían justificar que tuvieran que solucionar muchas cosas lo suficientemente graves y urgentes como para que, encima, nos “volviéramos pijoteros” con la forma en que «participaban».

Si cambiamos la perspectiva hacia los afectados, muchos de ellos han admitido, con mayor o menor pudor, que el «pragmatismo» era la forma en que habían encauzado su «participación» en Migra. En el capítulo anterior observábamos aquellas cuestiones que empujaban a los «africanos» a participar en Migra. Podemos decir que en el caso «bangladesí» las circunstancias son muy similares. El proyecto migratorio basado en la familia, y los costes que acarrea, origina una serie de responsabilidades de las que no es fácil desasirse. Ante ello y frente a las circunstancias que dificultan la consecución de este proyecto, es necesario el «sacrificio» y el “buscarse la vida” de la mejor manera posible. La existencia de Migra se ve como una vía de acción.

Nos dijo [su compañero de piso] que hay una asociación que ayudan quien no tiene papeles, que ayuda con sin papeles siempre para hablar abogados y médicos... pufff...sí... porque cuando llego aquí he visto que nadie entiende inglés... yo tengo un poquito de inglés y luego bangla. Aquí la gente no habla bangla ni inglés, yo no entiendo nada que la gente que habla y a veces cuando he llegado aquí, cogido policía y a comisaría, tal, tal, tengo miedo. Por eso... yo pienso que necesito algo ayuda para si alguien me ayuda, por eso me interesa para participar con Migra (entrevista con Alal, «bangladesí» participante en Migrapiés, 27 años, del diario de campo del autor).

En muchas de las historias que mis compañeros narran sobre su decisión de participar en Migra, actúa también cierta liminalidad con respecto a lo «bangladesí» que contribuye a dirigir su atención hacia otros lados. Aquí actúan las narrativas contradictorias sobre esta categoría. Como ya hemos visto¹⁸², lo «bangladesí» tiene cosas positivas: la tolerancia, el apoyo, la «cultura»... Pero también cosas negativas: los aprovechados, los «cerrados», los que se mueven por el dinero y el prestigio...Y esto algunas veces origina

¹⁸² Ver [pag. 116](#) (sobre la «conflictividad en Bangladesh») y [pag. 146](#) (sobre el «prestigio» en Lavapiés).

que *se mire a lo «no bangladesí» como una manera de evitar determinadas dinámicas que se valoran como negativas dentro de la «comunidad»*. Kamal decía no querer saber nada de lo que tuviera que ver con AL y BNP y que por eso había probado a participar en Migrapiés. Y Mohin comentaba:

Es que cuando yo he llegado aquí, yo me he oído que hay una asamblea, bueno, asamblea no. Como oficina de comunidad bangla [la ABE]. Pero cuando yo he llegado ahí, tío, que... no estaba más que jaleo, ¡tanto jaleo! Y si tú quieres ayudar, si eres una... ¿cómo se dice? Oficina de comunidad, tienes que ayudar a tu comunidad cualquier caso. Pero ellos no hace nada. Y cuando yo me vi que esta cosas que tiene que hacer esta oficina está haciendo Migrapiés, mejor, tío. Que a tomar por culo, que ellos que tienen dinero viene cada día a tomar té, un poco de música y vamos, ya. (Entrevista a Mohin, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, de mi diario de campo).

También encontramos el deseo de ser «abiertos», «modernos», de relacionarse con personas que no sólo les pueden ayudar mejor por su posición de «españoles» dentro de Lavapiés, sino, además, contribuir a llenar el deseo de sociabilidad en su nuevo lugar de residencia. Muchos compañeros manifestaban, en mis conversaciones con ellos, que, a diferencia de los «bangladesíes cerrados», preferían tener amigos «no bangladesíes», en cierta manera para sentir que tenían una red de apoyo más fuerte en su nuevo entorno, pero también por el gusto por «mezclar» y conocer otras «costumbres» y «culturas».

De entre todas estas circunstancias, *surge la posibilidad de focalizar en el «pragmatismo», la necesidad de adaptar el proyecto migratorio a las circunstancias de incorporación, las motivaciones de los afectados para incorporarse al grupo*. La presencia de «españoles» que pueden «ayudar» en diferentes ámbitos del proceso de incorporación, y que además lo hacen gratuitamente, es vista como una especie de oportunidad por los afectados. Algo que conlleva cierta esperanza de que no todo va a ser malo, de que hay una posibilidad de cambiar las cosas. *Esto va a implicar varias cuestiones importantes en la «participación» de afectados*. Por un lado, que los «españoles» se van a ver como «expertos». A pesar de que entre los activistas del grupo muchas veces cundía cierto desconcierto sobre lo que hacer, entre personas que tampoco llevaban tanto tiempo trabajando estos temas, su posición era mejor para tratar ciertos aspectos. Se estaba familiarizado con el idioma y la legislación, se disponía de contactos y apoyo entre otros activistas... Así es muy difícil que no surjan asimetrías entre unos y otros.

¿Migrapiés? bueno, jefe no, jefe no, pero como... En mi país también pasa así. Si eres nativo, blanco, judío... Da igual, pero si eres nativo, la gente te piensa que eres más poderoso, ¿no? Es así, bueno no es palabra poderoso, pero... No tengo palabra. Es así. Por ejemplo, en mi país, ¿no? Los banglas más poderoso que rohingyas¹⁸³. Rohingya extranjero. Entonces, cuando un bangla hace una organización para hacer algo bueno para rohingyas ¿no? Los rohingyas piensa que este bangla es poderoso ¿no? Por ejemplo, primer día, al principio, yo me pensaba que... bueno, tanto blanco en Migrapiés. Y vamos, vale, entonces estos blancos ¿quién habla más? Juan ¿Quién trabaja más? Muriel ¿Quién mueve más? Alexandra ¿no? Te fijas ¿no? Yo vigilo que vamos esta persona que está trabajando o poderoso, que puede decir ¿no? Entonces, si yo quiero decir algo, yo quiero decir a Juan, a Muriel o a Pedro. No voy a decir a Md ¿no? O a Moustapha.

¹⁸³ Grupo «étnico» «musulmán» de Myanmar, país vecino de Bangladesh. Los «rohingyas» han sido frecuentemente perseguidos por el gobierno de Myanmar y parte de la población de este país, «budistas». El incremento de esta represión a partir de 2017, originó un éxodo masivo hacia Bangladesh y la zona de Chittagong y la playa de Cox's Bazar, donde la mayoría están ahora concentrados en campos de refugiados (ver, por ejemplo, Ferrer, 2018; Rengel, 2017)

Este también una cosa que... no jode. Desde mi punto de vista no está mal. Es normal (entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 24/01/2018).

Otra cuestión a considerar sobre el «pragmatismo» es que este no dirige la «participación» a todos los ámbitos vitales de los afectados, sino, sobre todo, a aquellos que están delimitados por la «sin papelidad», que es aquello que caracteriza al trabajo de Migra y lo que suele atraerles. Alguna vez hubo quejas entre los activistas cuando nos enterábamos a posteriori de algún problema que había tenido algún «bangladesí» o «africano» y que había solucionado por su cuenta (mudanzas, dinero, problemas personales, incluso problemas entre participantes dentro del grupo...). Muchas veces se indicaba que el grupo podría haber ayudado en la solución del problema. El no acudir al grupo en estos casos indica, en mi opinión, un diferencial entre las lógicas activistas y las de los afectados. Porque en los primeros, hay una perspectiva más integral de la acción del grupo, acorde con un proyecto político que pretende deshacer las fronteras en la convivencia y que se encara a la clase y la «vecindad» como elementos de lo colectivo. Mientras, los afectados se dirigen a la solución de sus problemas legales para, así, asentar otro proyecto de lo colectivo, centrado en la familia y la «mejora» migratoria. Y ya tienen otras redes en torno a lo «bangladesí» en el barrio de las que tirar para otro tipo de problemas. Estas diferencias se extienden también al alcance de la acción. Los activistas se enfocan a una acción más abstracta, más categorial: si estás «oprimido», eres parte de nuestro mundo común. Para los afectados esto no tiene tanta importancia. La cuestión está en cómo salir del lío en que están metidos.

Desde esta descripción del «pragmatismo» de los afectados se puede entender que esta forma de «participación» conlleva cierto uso característico del grupo por parte del migrante. Si al final conseguir «mejorar» pasa por sentarse en una plaza un par de horas a la semana y escuchar lo que estos «españoles» hablan, pues bueno. La posibilidad de obtener ayuda bien lo vale. En contraposición se produce un uso del grupo más utópico, por lo abstracto y amplio de sus fines, por parte de los activistas, algo que muchas veces ha delimitado cierta ironía de los afectados por lo «ilusos» de los planteamientos activistas. También afirmaciones de la poca «practicidad» de algunos de los planteamientos que se hacían desde el activismo. *A la vez, igual que la «ideología» que profesa Migrapiés actúa como atractor de más activistas, este «pragmatismo» va a actuar como atractor de más afectados al grupo.* Lo hace mediante las descripciones que los afectados hacen a otros «paisanos» de las posibilidades del grupo, lo cual contribuye a atraer a los que piensan de manera similar. Y en esta transmisión de información, en torno a lo «bangladesí», se produce la activación de lo colectivo alrededor de lo regional. No porque estas redes fijen efectos frontera permanentes, sino porque lo regional actúa como un elemento importante a la hora de configurar el campo asociativo de los primeros «bangladesíes» de Migra. Así, la mayoría de estos provienen de la región de Brahmanbaria, de donde es Nahir. Algo de lo que se quejaba Mohin una vez que otros elementos de colectividad en torno a lo «bangladesí» (por ejemplo la amistad o frecuentar la mezquita) contribuyeron a difundir la existencia del grupo entre los «bangladesíes» de otras regiones.

Entonces fue una época que Nahir, este de Brahmanbaria,... Diciendo a la gente: oye vente a Migrapiés, que tal, tal, invitación. Pero cuando invita a la gente a Migrapiés, invitando de Brahmanbaria, ¿sabes? No de otra zona, ni de Chadpur, ni de Dhaka ni... Sólo invitando a Brahmanbaria. Oye, vente aquí que tal, tal,

está pasando. También una manipulación, o contaminación. Cómo se dice no sé (ríe) (entrevista a Mohin, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor).

Este «pragmatismo» compartido por «africanos» y «bangladesíes» *indica una posibilidad analítica de agrupar a personas de diferentes orígenes*. Lo que permite construir esta posición es una serie de características compartidas en torno a las circunstancias de incorporación. En la acción de Migrapiés (y en otros momentos en Lavapiés) «africanos» y «bangladesíes» se consideran como migrantes «irregulares», con lo que esto conlleva (similares problemáticas, procesos de violencia comunes, formas de ganarse la vida parecidas...). También en ambos aparece una «extranjeridad» muy marcada en cuestiones como las características fenotípicas, la religión, la «cultura» o el desconocimiento del idioma. Así, la «sin papelidad», o el ser afectado, muestra una posibilidad de clasificación que se asienta en la observación de características comunes en un núcleo de sociabilidad determinado (Migra) y que obedece a la composición política que se produce durante la investigación (Latour, 2008). Sin embargo, esto no es extrapolable a todo momento. Igual que las características de los activistas se despliegan imbricadas en la acción, las de los afectados *se producen ligadas a las circunstancias que rodean a Migrapiés, adquieren sentido dentro de la acción del grupo y ligadas a cuestiones como la «irregularidad» que caracteriza a las redes de «paisanos» que transmiten la información sobre Migra y el «pragmatismo» que las caracteriza*. No podemos hablar de afectados en todas las situaciones en las que haya migrantes «africanos» o «bangladesíes». Ni siquiera lo podemos hacer en todo lo que rodea a Migrapiés. Porque ser afectado no es lo único que define a los «africanos» y «bangladesíes». Esto, sumado a lo procesual de los procesos identificativos supone que se puedan producir cambios en estas posiciones de sujeto, algo que veremos a continuación.

8.2.- ¿Esto es lo que queríamos? Resistencias dentro de la «resistencia».

En el momento en que comienzan a llegar «bangladesíes» a Migrapiés el funcionamiento asambleario del grupo es similar al del 15M. Lo primero es nombrar, rotativamente, a un moderador que dinamiza la asamblea a la vez que trata de no dirigirla según sus propios intereses. También a alguien que tome acta de lo que sucede y luego se encargue de transcribirla y enviarla a la lista de correo para que de esta manera los consensos alcanzados no sean luego susceptibles de otras interpretaciones (quien ha asistido a la asamblea puede hacer añadidos al acta si cree que no se ha recogido la filosofía del acuerdo y en caso de dudas posteriores se consultan las actas para ver lo que se acordó). Luego se deciden los puntos del orden del día, decidiéndose su orden generalmente por urgencia, por el tiempo que se estima en su desarrollo o por si hay cuestiones meramente informativas que pueden hablarse rápidamente al principio. Con ello se intenta evitar que alguien acapare el interés en el grupo, poniendo todos sus puntos al principio. Una vez decidido el orden, se da comienzo a la asamblea. Se informa de cuestiones relacionadas con la actividad de Migra. Si alguien ha quedado encargado de una tarea, expone su desarrollo durante la semana. Las decisiones se someten a la necesidad de que nadie esté en contra. Si alguien no termina de ver algo, se sigue discutiendo hasta alcanzar un acuerdo mientras quien modera y los más conciliadores tratan de alcanzar puntos comunes. Si este se consigue *tenemos un consenso*. Independientemente del grado de conformidad con él, pasa a formar parte del repertorio normativo del grupo. Si algún punto se atasca, o si la asamblea se está alargando demasiado, se dejan cosas para discutir las en la siguiente ocasión.



Ilustración 28 - Taller Antirredadas 2011. Normatividades en torno a la asamblea en Migrapiés. Fuente: Migrapiés.

Estas asambleas constan de alrededor de veinte personas, suelen recoger unos diez puntos en el orden día y durar por lo menos un par de horas, a veces más. Mucho de lo que se habla, generalmente planteado desde el sector activista, tiene que ver con el 15M, el contexto político que rodea a la migración y las numerosas actividades de visibilización y protesta que se realizan. El fuerte ritmo de trabajo abarca mucho de lo que he comentado en este y el anterior capítulo: talleres para el «vecindario», acciones de difusión y protesta, comedores y otras actividades para la caja de resistencia del grupo, implicación en las asambleas y actividades del 15M, Sanapiés, asambleas con otros colectivos, difusión en redes sociales como Facebook y Twitter... La comunicación más allá de las asambleas es frecuente, casi diaria en algunos momentos, y se extiende a la lista de correo y un grupo de WhatsApp. El número de afectados que participan en Migrapiés, cada vez mayor, ha originado que se empiece a destinar parte del tiempo de la asamblea a los casos que cada uno trae a ella, alargando aún más esta.

Al comienzo del 2019, seis años después, muchas cosas han cambiado en Migrapiés. El número de integrantes sigue rondando las veinte personas (aunque alcanzó un pico de unas cincuenta durante algunos periodos de los años 2013 y 2014). Pero lo que caracteriza ahora al grupo es un alto porcentaje de «bangladesíes», sobre todo, y «africanos». Durante los dos últimos años apenas cinco o seis «españoles» hemos participado de manera regular en la asamblea. Tampoco quedan muchas personas que ya estuvieran hace un lustro. Cinco o seis también, aunque aquí cambian las personas, pues entre estos «antiguos» hay que contar a algún «bangladesí» y a algún «africano». En contraposición al protocolo de bienvenida que trataba de explicar el funcionamiento del grupo, Ali daba recientemente la bienvenida a varios «sin papeles» que venían por primera vez de una manera mucho más escueta:

Ali comenta (en castellano y en bangla) que somos de diferentes lugares y nos ayudamos los unos a los otros. Que mucha gente ha estado en Migra y que se ha ido. Y las cosas que hacemos: policía, acompañamiento, ayudar a gente que no habla español, concentraciones y caja de resistencia para ayudar a la gente (asamblea de Migrapiés, del diario de campo del autor – 03/05/2018).

Las asambleas apenas llegan a la hora y suelen contener entre tres y cinco puntos, la mayoría centrados en las actividades del grupo para recaudar dinero y en los casos de los afectados, con alguna acción de protesta puntual. Nadie modera y las intervenciones son más espontáneas, alternando ratos de conversación en bangla o wolof. En las asambleas suelen ser los más «antiguos» los que más participan, ya sean «españoles», «africanos» o «bangladesíes». La lista de correo está abandonada, al igual que la difusión en redes sociales, limitada a publicitar alguna fiesta o manifestación. El WhatsApp tampoco se usa frecuentemente, dejado para algún recordatorio sobre una actividad, para felicitar algún cumpleaños o festividad y para el envío de fotos de quien viaja a su país. También hay menos trabajo con otros grupos activistas del barrio, generalmente reducido a contactos individuales de los «antiguos» con otros activistas conocidos. Por el contrario, la acción de Migra está mucho más encaminada a las redes con «africanos» y «bangladesíes». Es frecuente entre los que llevamos más tiempo en el grupo quedar para charlar de vez en cuando con antiguos participantes de estos orígenes, incluso echarles una mano en algún tema puntual.

Lo que ha sucedido en este periodo lo podemos describir centrándonos en los cambios producidos en algunas de las posiciones de sujeto más características dentro del grupo, las de activistas y afectados, y su desplazamiento por otras posibilidades como la «antigüedad» o la «participación». Este cambio se produce *entrelazado a la modificación de los elementos normativos del grupo*. La forma en que se produce la organización del grupo (marcada por su vocación de «horizontalidad») y cómo esto delinea la «participación» en Migrapiés son elementos que van variando a la vez que lo hacen las posiciones de sujeto en el grupo. Es por ello que en el próximo apartado me centraré en estos elementos para desarrollar mi argumentación.

8.2.1.- La «horizontalidad» y sus contradicciones.

En los primeros años de Migra, los activistas están convencidos que la mejor forma de funcionamiento es la asamblea y que los «problemas» del grupo pueden desaparecer a medida que la idea de lo «horizontal» prenda en los afectados. Por ello se confecciona el protocolo de bienvenida, que trata de explicar en un lenguaje sencillo, acorde con los problemas idiomáticos del grupo, la estética que caracteriza a Migrapiés:

SE TRATA DE UN GRUPO HORIZONTAL Y ASAMBLEARIO. ¿Qué significa esto?

Es horizontal porque todos y todas estamos a la misma altura. No hay jefes ni gente que mande más que otra. Esto es así porque cuando hay gente que manda más, como presidentes del gobierno o ministros o líderes, estos tienden a hacer actos que les beneficien a ellos, se generan diferencias, gente que tiene más dinero, gente que oprime y explota a otra. En el grupo estamos en contra de este sistema y por ello no queremos utilizarlo. Es asambleario porque para tomar las decisiones, al no haber jefe, los problemas se discuten en la asamblea. Es allí donde todos pueden hablar y expresar su opinión, que no vale más o menos que otra. Entre todos llegamos a un acuerdo sobre lo que nos parece mejor. A esto se le llama un consenso. Por eso es importante que todos participen en la asamblea y puedan decir lo que piensan.

¿QUIÉN FORMA EL GRUPO DE MIGRACIÓN?

Todas las personas que quieren formar parte de él y que compartan las preocupaciones comunes que tiene el grupo. Y ¿cómo forman parte de él? Pues participando en las asambleas y trabajando en las actividades del grupo, cada cual como pueda y con la dedicación que pueda o quiera permitirse. Nadie tiene que dar más que otro ni participar más. La idea es que entre nosotros y nosotras seamos solidarios, que ayudemos a quien lo necesita. No se trata de que unos ayuden a otros, sino que entre todos nos solidaricemos los unos con los otros y con la gente que, aunque no participa en el grupo pase por una situación difícil. Por ser bangla, senegalés o español no somos diferentes, no tenemos diferentes cometidos ni somos grupos distintos. Todos podemos necesitar ayuda en algún momento y también podemos ofrecer ayuda en otro.

¿CÓMO FUNCIONA UNA ASAMBLEA?

En una asamblea no hay jefes, todos podemos hablar. Para que una asamblea funcione de manera organizada recomendamos que una o dos personas escriban lo que se habla en la reunión. Cuando una persona apunta en el cuaderno lo que se habla en la asamblea a eso se llama: TOMAR ACTAS. Cualquiera puede tomar actas, recuerda: nadie puede obligarte a tomar actas. En la asamblea es importante respetar el tiempo, dejar que otros hablen y escuchar, no hablar todos a la vez. Cuando una persona quiere hablar tiene que levantar una mano, Alguien tiene que apuntar por orden a las personas que levantan la mano para hablar, es importante que éste orden se respete, éste orden para hablar se llama TURNO DE PALABRA, es necesario porque si hablamos todos a la vez no nos podemos escuchar. A veces se necesita un MODERADOR. Un moderador es cualquier persona de la asamblea que organice los temas que hablarán en la asamblea, un moderador no es un jefe, un moderador hace que una asamblea sea un poco más ordenada (protocolo de asamblearismo de Migrapiés, del diario de campo del autor – 03/05/2015)

Organización e ideología se desvelan en este protocolo como inseparables, como una forma de praxis que caracteriza lo normativo en Migrapiés. La asamblea se privilegia como forma organizativa por su posibilidad de ofrecer una relación sin centro jerárquico que facilite el control de las desigualdades de poder, dado que nadie “está por encima de otro”, y así facilitar la cooperación y el «apoyo mutuo», aspectos que de manera tan importante delinear el mundo moral activista en Migra. Así, lo «asambleario» se configura como una referencia para el ordenamiento relacional que se caracteriza por el conflicto y la toma de acuerdos contingentes para superarlo. También por el reconocimiento de la diferencia y la idea de ser lo más «inclusivos» posible, un proyecto acorde con la idea activista de la «libertad», de evitar el sometimiento y la cesión de la «autonomía» que muchas veces representan el estado-nación o el «capitalismo» y sus procesos normativizadores¹⁸⁴. Esto confiere a las prácticas activistas el gusto por el debate, representado en cierta exigencia de que quien participe en la asamblea se manifieste.

Con esta exigencia podemos ver que, si bien la idea de la asamblea se desarrolla muy cercana a la de la «libertad», esto no significa falta de obligaciones. La preferencia por la «autonomía» se entremezcla de una forma particular con la idea de lo colectivo. Es decir, la «agencia» no obedece (únicamente) al individuo, sino que se produce ligada a la atención a los demás¹⁸⁵. Así, el activismo no se centra sólo en el

¹⁸⁴ Me refiero aquí a un pensamiento común en la ideología activista de mi entorno, sobre todo en las posiciones más cercanas al anarquismo: el estado-nación, como elemento «opresor» actúa regulando y controlando los cuerpos en beneficio de los sectores más favorecidos. Esto, claro está, afecta también a las personas migrantes y las imágenes que se generan de ellas. Intentar otras formas de lo colectividad al final es una consecuencia de tratar de alejarse de estas lógicas estatales, de operar con la mayor autonomía posible respecto a ellas.

¹⁸⁵ Esto se da muy ligado a la narrativa de la moralidad cooperativa que veíamos en el capítulo 6. Ver [pag. 189](#)

hacer cosas por los demás (el resultado), sino que la idea es que la ideología permee las propias formas de hacerlo. Es por ello que cuestiones como *las «emociones» y los «cuidados» son parte de la acción cotidiana de muchas asambleas*. Es decir, se trata de preocuparse por la diversidad presente en el momento asambleario, haciéndolo además de una manera «humana», atenta a las peculiaridades y los problemas de los demás. Esto se traduce en acciones como llamar la atención a quienes adoptan posturas excesivamente dominantes en el debate o quienes pueden ofender a otras personas de la asamblea. También en tener en cuenta las especificidades de los demás, tratando de operar desde la empatía. Por ejemplo, en Migra, ir en contra de la tendencia del 15M de efectuar concentraciones sin comunicar a Delegación de Gobierno (la desobediencia civil)¹⁸⁶ o de hacer las asambleas únicamente en castellano eran formas de «cuidado» hacia los migrantes y sus particularidades.

A la vista de estas lógicas en torno a la asamblea, podemos pensar que las quejas de los activistas podrían venir motivadas por cierto “incumplimiento” del contrato tácito que suponía «participar» en migra. *La renuencia a implicarse en algunas de las cuestiones de la asamblea por parte de los afectados era vista como una «falla» en el proceso asambleario en cuanto las decisiones no se tomaban entre todos y por tanto se producían desigualdades de poder en el funcionamiento de Migrapiés*. Y con ello aparecía tanto una amenaza a la filosofía del propio grupo como la posibilidad de deslizarse al «asistencialismo». Sin embargo, esta perspectiva respecto a los «problemas» de Migra se puede combinar con otra, la que ofrece el planteamiento teórico-metodológico que estoy siguiendo aquí, centrado en *teoría de la articulación hegemónica* (Caggiano, 2005; Hall, 1985; Laclau & Mouffe, 1987). Y esto nos lleva a la cuestión de la representación. En el Migrapiés de 2013 los debates en torno a la «horizontalidad» y la asamblea no solo hacían referencia a las diferencias en la participación. También aparecía la posibilidad de que, en el grupo, *la fetichización del proceso asambleario pudiera desembocar en una forma de actuación que primara las herramientas por encima de los objetivos*. Es decir, *que la asamblea se convirtiera en el objetivo, en vez de un medio para alcanzar objetivos*. Esto es explicable si pensamos lo que mencionaba antes: la praxis activista entrelaza objetivos y formas de alcanzarlo. Es normal, entonces, que ambas cuestiones se enreden de una manera difícil de separar. Aparece entonces la demanda del seguimiento escrupuloso de la metodología asamblearia: *el intento de objetivar una determinada forma de actuación como la adecuada, lo que origina la tensión con el propio propósito de la asamblea, la flexibilidad que recoja lo diverso*. Así, a veces se planteaba si la objetivación del funcionamiento de Migrapiés actuaba en sentido contrario a su propia filosofía una vez aparecieron personas que tenían en mente otras formas de reunirse y actuar.

Apoyándonos en este último punto *podemos acercarnos a la representación del proceso asambleario en Migra*. Mi experiencia dentro del activismo es que muchas veces esta cuestión está fuertemente focalizada en la idea de que ninguna persona pueda representar al grupo, actuando como portavoz o líder de este. Si una persona comienza a ser visible como representante de un grupo, puede comenzar a adquirir más poder que otras. Es por ello que, por ejemplo en Migrapiés, quien acudía a una asamblea con otras

¹⁸⁶ Se alegaba aquí que las consecuencias de una identificación de la policía por concentrarse sin permiso podían ser mucho más severas para un «sin papeles» que para un activista.

agrupaciones tenía la obligación de hablar en nombre del grupo y de los consensos que este hubiera alcanzado, independientemente de su opinión personal. Quien se saltaba esta normatividad, se enfrentaba muchas veces al reproche, más o menos cariñoso, por parte de otros miembros. Sin embargo, hay otras formas de abordar la representación que van más allá de la existencia del portavoz. Una de ellas es precisamente la que reside en la idea de lo normativo que estoy siguiendo en este texto. *La representación desde esta perspectiva puede entenderse como un signo sometido a negociación* (por ejemplo cómo debe ser el funcionamiento asambleario). En este debate existe la posibilidad de que determinadas posiciones puedan tener una mayor potencialidad que otras para asentar la forma en que entienden el signo. Desde esta perspectiva se puede pensar que la narrativa de la «horizontalidad» que presenta el método asambleario *puede contribuir a esconder las relaciones de poder dentro de la asamblea*, es decir: que las decisiones son tomadas por quienes están en mejor disposición de hacerlo, ya sea por su prestigio dentro del grupo, por su manejo de los temas o por un carácter más dominante.

«Participando» en Migrapiés.

Así, podemos considerar que la desigualdad que perciben activistas y afectados se desarrolla entrelazada a que la «participación» que se planteaba en Migrapiés se hacía tratando de objetivar una forma determinada de esta, la activista, en un movimiento que dejaba poco espacio para plantear otras formas de «participar». Es decir, que lo que se consideraba «participación» y lo que no, ya delimitaba la desigualdad, porque “obligaba” a los afectados a jugar en los términos de los activistas. Y mi sensación es que las «fallas» que se percibían en este proceso se solían asentar más en la pregunta “¿por qué los afectados no actúan como «nosotros»?” que en la propia concepción sobre lo que implicaba «participar». Esta tensión entre la representación y los representados, pienso, no es una cuestión ajena a cualquier proceso de ordenamiento normativo (Diez & Squire, 2008). Porque de eso trata: de discriminar lo aceptable y lo que no, de determinar lo que entra dentro de los límites. Y la existencia de diversidad impide la posibilidad de una homogeneidad completa, de una eliminación total de la discrepancia y el conflicto (Mouffe, 2009). Este es, junto al de no poder desapegarse del todo de las lógicas del estado-nación, *otra de las tristezas de los activistas que he encontrado en mi investigación: la imposibilidad de cumplir del todo el objetivo de la «horizontalidad», que todo el mundo pueda verse representado de igual manera.*

Hay varios elementos en la forma en que está concebida la «participación» en el grupo que explican mi argumento. La «participación», por ejemplo, está en Migra muy relacionada con la *densidad asociativa* dentro del activismo y con el *pensamiento crítico*. Lo primero origina la posibilidad de que algunos activistas del grupo, por estar más comunicados dentro del entramado activista, pudieran tener más facilidades para hacerse cargo de diferentes tareas, como puede ser contactar con otros grupos, organizar actividades o solicitar recursos. En cuanto a lo segundo, antes comentaba que otro atributo valorado dentro del activismo es la habilidad crítica de poder desentramar los panoramas que ofrece el «capitalismo». Esta capacidad también influye en la posibilidad de participar más, dado que quienes no tienen las cosas tan claras pueden tener miedo a exponerse y mostrar que no son tan «críticos» como otros. Así algunos participantes en la asamblea me manifestaban cierta indecisión que les embargaba a veces a la hora de intervenir en la asamblea o encargarse de determinadas tareas por “miedo a cagarla”.

Otro aspecto importante a la hora de definir las diferencias en la «participación» es tener *disponibilidad para trabajar para el grupo*, cuestión relacionada con la actitud activista que marca que, además de asistir a las asambleas, es importante hacer cosas por los demás. Dada la tendencia a que el activismo ocupe el tiempo libre, quienes más disponen de él, ya sea por decisión o por tener menos obligaciones en otros ámbitos, suelen hacerse más visibles en los debates. Y esto se cruza con la posibilidad de la aparición de «liderazgos naturales». Es común que algunos activistas manifiesten el cansancio por haber tenido que asumir mucho trabajo para que algo salga adelante ante la falta de efectivos que repartan la labor. Pero muchas veces esta asunción del trabajo viene acompañada de la posibilidad de ejercer influencia en los demás, algo que no deriva de ocupar un cargo, sino de una «participación» más dada a la implicación y a cómo esto produce una especificidad determinada en las relaciones que establece con el resto de participantes de la asamblea dentro de la idea del «cuidado», algo que incluye la tendencia a “respetar el trabajo” de los compañeros.

La asunción diferencial de tareas destaca la importancia de la *iniciativa individual* en el funcionamiento asambleario, necesitado, dentro de su poca formalización y su precariedad, de que haya personas que “empujen” en determinados momentos. También señala que las desigualdades de poder en el ámbito asambleario no tienen por qué estar todas igual de mal vistas. Por ejemplo, Lucía, activista en el barrio, comentaba que había personas que, “por lo que fuera”, estaban más capacitadas para ejercer cierto liderazgo sobre una asamblea y que, siempre que no adoptaran posiciones autoritarias y el grupo pudiera regular su propia actividad no le parecía mal. También Paloma consignaba en Territorio Doméstico la existencia de “liderazgos no competitivos” que le parecían positivos porque eran los que “tiraban del carro”. Sin embargo, este tipo de liderazgos se mueven muchas veces en el filo alambre que marca, por un lado, la «practicidad» que un momento dado es necesaria para adecuar lo ideal al funcionamiento cotidiano y, por otro, a la amplia susceptibilidad de muchos activistas sobre la cuestión de las jerarquizaciones. Así, por ejemplo, Mario, otro activista, me comentaba en una ocasión, respecto de un compañero bastante hiperactivo en su grupo: “sí, mucha horizontalidad, pero al final si él no está de acuerdo no se hace”, quejándose por lo que él consideraba un funcionamiento asambleario deficiente que no era tenido en cuenta.

Podemos entonces pensar entonces que el diseño de la «participación» en Migrapiés favorecía a los activistas, en mejor disposición de manejarse en las peculiaridades de un grupo hecho a su medida. Aquí interviene lo que Razquin (2016) ha llamado el *capital militante*, un conjunto de habilidades adquiridas en la práctica referida a cuestiones como la negociación, la forma de desarrollar acciones de desobediencia civil, el control del discurso en determinadas situaciones, la forma de organizar la movilización colectiva o la capacidad para orientarse dentro de la acción política. Una parte importante de este capital en Migrapiés es, por ejemplo, *el lenguaje*. No me refiero aquí únicamente al uso del castellano como lengua principal de comunicación, a pesar de las traducciones de la asamblea al wolof y el bangla. Sobre todo hablo de que la ideología sobre la «participación» en Migra no puede dissociarse del vocabulario utilizado, plagado de connotaciones propias y tecnicismos que se desarrolla en paralelo al proceso participativo del grupo. Esta circunstancia puede observarse en un fragmento de las anotaciones de mi diario:

Pedro, dándole vueltas al comunicado que está escribiendo, dice que el problema es que la situación es igual, que el ayuntamiento no está cambiando nada y que los manteros siguen siendo delincuentes porque no cumplen las leyes. Pero que hay unos derechos por encima, que las ordenanzas municipales contravienen los derechos naturales. Ante el vocabulario de Pedro para expresarse, Alal, que está a mi lado, me dice que no se ha enterado de lo que dice (un problema, por otro lado bastante corriente) (asamblea de Migrapiés, del diario de campo del autor – 21/09/2016).

El uso de palabras como consenso, redadas racistas, asamblea, turno de palabra u horizontalidad forman parte de la cotidianeidad en la que se desarrolla la «participación» en Migrapiés y de lo que es normativo en ella. Y originan dificultades en los afectados a la hora de relacionarse con el proceso asambleario de Migrapiés o con otros momentos en los que aflora el activismo (por ejemplo en las asambleas con otras agrupaciones). Un ejemplo es la palabra asamblea: si los africanos la solían traducir como *assemblage*, en francés, porque decían no haber encontrado palabra similar en wolof, los “bangladesíes” hablaban de *meeting*, en inglés, palabra que puede referir a una reunión. Y precisamente, el uso de la palabra reunión originaba hace tiempo la corrección de Rodolfo, dado que para él una asamblea, por sus connotaciones (horizontalidad, consenso) no era una reunión. Esta doble dificultad idiomática muchas veces origina, como en el ejemplo de más arriba, que cuando algún «español» habla y su discurso se tecnifica demasiado, algunos de los “afectados” tenga que preguntar a quien tiene más cerca el significado de lo dicho.

Dicotomías en torno a lo digital.

Lo digital es otro ámbito en el que la forma en que el activismo entiende la «participación» es normalizada. Como veíamos en referencia a la relación de los afectados con la APLVP y en las cronotopías del primer Migrapiés¹⁸⁷, la acción activista puede observarse como un ensamblado asociativo en el que *se disuelve la dicotomía entre lo presencial y lo digital*, la idea de que tenemos dos entidades separadas la una de la otra en donde las comunidades virtuales se conforman como simulacros de lo real (Escobar, Álvarez, & Dagnino, 2001; Rizo, 2013). La consideración de que lo digital, como parte del mundo audiovisual, es tanto un artefacto cultural como una forma de producir procesos culturales (Rose, 2016; Ruby, 1996) se ha ido asentando en las ciencias sociales, produciendo teorizaciones que abogan por considerar ambos ámbitos como permeables, en interacción el uno con el otro (Tirado, 2005). Esto lleva a propuestas que plantean analizar como diferentes categorías de experiencia sensorial, ya sean digitales o presenciales, se relacionan unas con otras (Pink, 2006). Uno de los planteamientos en este sentido que ha alcanzado gran popularidad es el que se centra en la conexión y la ruptura del espacio-tiempo que ofrece lo digital, donde la socialización es diferente a la producida en las formas presenciales pero no subordinada a esta (Castells, 1998b; 2000). Esta teorización, asentada sobre todo en el amplio y profundo trabajo de Castells, propugna la coexistencia de dos espacios, el de los flujos y el de los lugares, originados por los cambios producidos por la revolución de las tecnologías de la comunicación (Castells, 1998a; Torres, 2013). Todo ello ligado a diferenciales de poder que a la vez que influyen en las diferencias en la posibilidad de conexión muestran la emergencia de nuevas formas de «resistencia» (de la que el 15M sería un ejemplo) (Castells, 2011). *Aparece así la hibridación, la combinación de dos estructuras para conformar una nueva donde lo offline*

¹⁸⁷ Ver [pag. 199](#) (cronotopías de Migrapiés) y [pag. 226](#) (APLVP y relación con «sin papeles» de Migra.

no está segregado de lo online, sino que ambas cuestiones forman parte, de diferentes maneras, de la acción social (Castells, 2009; Castells, 2012).

La idea de la hibridación se corresponde en cierta medida a las narrativas activistas sobre el uso de la tecnología: ambas forman parte de su acción y se dan entrelazadas entre ellas. Sin embargo, la imagen de la hibridación puede ayudar, paradójicamente, a mantener la idea de que existen dos ámbitos separados. Separar lo digital y presencial, aunque sea para juntarlos después, plantea un movimiento que en cierta manera tiende a mantener la existencia de ambas esferas. Esto es lo que sucede cuando, a pesar de aceptar que la tecnología forma parte de lo cotidiano, algunos compañeros manifiestan que lo realmente importante es la actividad cara a cara. O cuando otros mantienen que la socialización on-line puede llevar al abandono de las relaciones presenciales (Joinson, 2003), criticando a los «activistas de sillón» que se focalizan más en dar al me gusta en Facebook que en actuar en la «calle». *Desde la perspectiva analítica que estoy siguiendo aquí, observamos un campo socio-espacial único conformado por asociaciones de diferente cualidad. Y desde aquí podemos considerar que el proceso asociativo de Migra es un constante ir y venir entre diferentes formas de relación. Ante una duda urgente, se contacta por mail o WhatsApp. Un correo puede servir para adelantar algunos temas que se quieren hablar en la asamblea (y para ir opinando sobre ellos). Cuando varios compañeros quedamos a tomar algo, es difícil que no terminemos hablando de cuestiones del grupo y nos influyamos mutuamente de cara a la próxima reunión. Hay decisiones que por operatividad y «practicidad» se toman en la lista de correo. En las cañas de después se sigue dando vueltas a las decisiones que se han tomado... En este entramado asociativo, mi argumentación es que si bien la idea de la asamblea mueve a la producción de «relaciones horizontales», estos procesos asociativos no alcanzan a todas las formas relacionales presentes, lo que va a producir potencialidades diferenciales entre los participantes. En Migrapiés, la objetivación de la asamblea como una cuestión presencial se dio ligada a una dicotomización de lo virtual-digital que contribuyó a esconder determinadas problemáticas en el funcionamiento asambleario. Es decir que se restó importancia a cómo la producción asociativa fuera del momento asambleario, muchas veces mediada por lo digital, contribuía a generar diferenciales de poder. Al igual que con la APLVP, el centramiento normativo en la asamblea como momento espacio-temporal específico pudo ayudar a camuflar que la «participación» en el grupo se daba en un ámbito en el que los afectados podían tener dificultades. No por el uso de las redes sociales en sí, que es muchas veces frecuentemente usado para comunicarse con la familia o los amigos que viven en otros lugares, sino por desinterés, por no estar acostumbrados a esta forma de funcionamiento, o por no poder leer y escribir en castellano. Hay que tener en cuenta que gran parte del aprendizaje de esta lengua por los afectados deviene de la práctica, lo que incide en que aunque se pueda manejar con cierta soltura la parte oral, esto no lleve aparejado el uso de la palabra escrita. Esto alejaba a los afectados de los escasos mecanismos de formalización que se daban dentro de la fluidez e informalidad características de Migra.*

Los activistas eran conscientes de estos problemas, que se trataban de mitigar incidiendo en cuestiones como tratar de usar un lenguaje sencillo y pausado durante la asamblea para facilitar el entendimiento. O tratando de incluir a más afectados en la lista de correo (incluso proponiendo que hubiera una copia física del acta para que quien quisiera pudiera consultarla sin tener que entrar en el correo). Sin embargo hay,

en mi opinión, un menor replanteamiento sobre si la forma en que se ha normalizado el funcionamiento del grupo es la adecuada. Por ejemplo si tratar de mantener un funcionamiento por actas y protocolos en los términos activistas podía suponer una mejora de la «participación» de los afectados o *si la cuestión de la representación que se hacía de la «participación» en Migrapiés iba más allá de estos “parches” y condicionaba que los afectados no terminaran de verse reflejados en ella*. Por ejemplo, que en el grupo se acordara finalmente la existencia de un cuaderno de actas que podía ser consultado por quien quisiera no supuso que los afectados se preocupasen demasiado por revisarlo habitualmente (al contrario de la práctica habitual de muchos activistas del grupo). Las actas seguían manteniendo un enfoque activista (en terminología y perspectiva) en el que además, se solían tratar temas que generalmente no interesaban demasiado (debates y acuerdos de materia filosófico-política por ejemplo). Así, la «participación» seguía ligada a las cosmovisiones activistas y su forma de entender el grupo, aunque el enfoque en la «desigualdad» que percibían los activistas encarase parte de los esfuerzos de estos a «integrar» a los afectados en su filosofía.

Resistencias normativas.

Ante este desequilibrio favorable a los activistas, se producen las resistencias de los afectados. Es curioso que esta resistencia no está enfocada a las problemáticas que más consideran los afectados, las de las desigualdades en la «participación». Por parte de los afectados, podríamos decir que hay cierta aceptación de las diferencias en estos ámbitos. A fin de cuentas los activistas son doblemente «antiguos». Por ser «españoles» y por ser los que han formado Migra. Y muchas veces ni siquiera se tiene claro si el grupo es algo más que un «instrumento» que utilizar durante una de las etapas del proyecto migratorio:

Bueno, luego fue gente que trabajado para Migrapiés. No toda la gente, si digo que toda la gente, suena mal. Hay mucha gente que también trabajado para Migrapiés, sí, para la administración, para tal, para pegar pegatinas. O para cocina para jueves, ¿no? Entonces también hay gente que trabajado. Pero objeto tenía de beneficio. No estar en Migrapiés o hacer algo para Migrapiés. Yo también. Al principio también. Yo me cojo papel y a tomar por culo Migrapiés. Pero luego yo me vi que estas ayudando sobre esa lucha que tal, para papeles para multas, para tal. Sí tío. Esto Migrapiés, me gusta (entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 24/01/2018).

Sin embargo, en mi opinión, sí hay resistencias *a la forma en que está configurado lo normativo dentro del grupo*. Una cuestión que es resistida es precisamente la forma en que se debe «participar» en Migra. Por parte de los activistas se insistía en que los afectados se implicaran en las asambleas de la APLVP o en reuniones con otras agrupaciones. O que acudieran a las entrevistas que realizábamos en medios de comunicación afines o en las charlas organizadas durante alguna jornada del grupo, ya que no sólo eran los más legitimados para hablar de sus propios problemas, sino que «ser de Migrapiés» pasaba por «participar» de igual manera que los activistas, asumiendo parte del trabajo en su aspecto más «categorial», menos dirigido a sus problemáticas específicas¹⁸⁸. Algunos afectados, ante la presión de los

¹⁸⁸ Por ejemplo, las personas que se encargaban de difundir noticias relacionadas con la discriminación a personas migrantes en Facebook trataron varias veces de que algunos afectados se incorporaran a esta actividad sin éxito.

activistas (“¿no va a salir nadie voluntario?”, “siempre somos los mismos los que trabajamos”) acababan ofreciéndose para ir a una asamblea o a hablar ante una agrupación. Pero no se mostraban especialmente entusiastas. Muchas veces, quien se había comprometido a hacer una cosa no acudía a su cita, alegando que se había tenido que ir a trabajar o que estaba durmiendo porque había trabajado hasta muy tarde, entre otras cuestiones. Incluso si acudían, la sensación por parte de los activistas de tener que «obligar» a los afectados no contribuía precisamente a mitigar la sensación de «verticalidad» en la acción del grupo.

Las excusas de algunos afectados que no acudían a los compromisos que concertaban con el grupo a veces eran mentira. Algunos afectados lo comentaban después: “estaba en la mezquita” o “estaba con unos amigos en la plaza que le vi al pasar”. Sin embargo, más que la mentira o la verdad del hecho, esta situación, entre otras, *ha guiado mi análisis hacia las lógicas sobre Migrapiés de los afectados y cómo estas influían en lo que los activistas mencionaban como “falta de compromiso”*. Y aquí, la idea del «pragmatismo» que he desarrollado en el anterior apartado se vuelve fundamental. Una cosa es pasar un par de horas en la asamblea. Otra es ponerse a la altura del nivel de trabajo que por esa época desarrollaban los activistas del grupo. Sobre todo porque gran parte de este trabajo no casaba con la «utilidad» que muchos afectados conferían a Migra: la mejora de su proceso de incorporación. Obviamente había cosas más abstractas, más dirigidas a una «mejora» general, que también les podían interesar. Sin embargo esto no pasaba por la forma en que habitualmente se encaraba el trabajo en el grupo.

Un ejemplo de la forma en que los afectados pueden conferir la «utilidad» de su militancia tuvo lugar en una asamblea enfocada a trabajar la cuestión de los CIE’s. Hicimos un ronda de sugerencias sobre cómo podríamos trabajar esto desde Migrapiés. Entre los activistas surgieron nuestros propios hábitos de «lucha»: una campaña de difusión, contactar con otros colectivos, manifestarse regularmente en la puerta del CIE... Muchos de los afectados, por el contrario, hablaban sobre todo de que ellos pudieran trabajar sin tener que esperar tres años y sin tantas restricciones. Metido en mi bucle activista pensé que quizá había fallado la traducción y algunos no se habían enterado de qué estábamos discutiendo, así que pregunté si estaban hablando del CIE. La respuesta fue que lo mejor para ellos era no acabar en el CIE. Y que si tenían permiso de residencia no lo harían. Aquí aparece otra de las formas de resistencia a las normatividades del grupo. Dentro del «pragmatismo» de los afectados, no casan demasiado ni las visiones generales y categoriales de los activistas ni una idea de la «lucha» que se plasma en la idea de que “hay que seguir empujando pase lo que pase si se quieren cambiar las cosas”. Es decir, que muchos afectados no veían clara una lucha demasiado abstracta, focalizada en cuestiones como la «sociedad» o el «bien común». Tampoco unos objetivos muy ambiciosos que, para ellos, no se iban a conseguir. O que esto implicase el debate con otros grupos activistas (porque la horizontalidad requiere conflicto) y que esto supusiese largas asambleas hablando de filosofía política. Esto viene acompañado a cierta reticencia a la «transversalidad» que supone el modo de operar activista. Esta narrativa supone considerar que hay más «luchas» que las de uno y que si uno quiere implicarse en combatir las «injusticias» necesita considerarlas. Además, dada la posición de debilidad de la «resistencia» militante es necesario sumar fuerzas para poder obtener algún resultado. Es en ese punto donde se produce la «unión». Sin embargo, para los afectados,

guiados por su pragmatismo, esta idea era demasiado ambiciosa y se alejaba de lo que debía ser el objetivo de Migra: ayudar a quienes «participaban» en el grupo.

También aparecían diferencias ideológicas. Una paradoja habitual era que los activistas solían ser más críticos con la acción policial y burocrático-administrativa que los propios afectados, a priori más perjudicados por ello. No quiero decir que estos no fueran conscientes de la violencia o no sintieran esta como un importante problema. Es más bien que había diferentes lógicas actuantes. Para los activistas el rechazo al estado forma una importante parte de sus motivaciones, asentadas tanto en las narrativas del desencanto del 15M como en las del activismo del barrio. Observan la violencia, además, desde una perspectiva propia: la producida en Lavapiés en combinación con otros territorios enlazados el campo asociativo activista. Lugares como Latinoamérica, Chiapas o las fronteras de Europa muestran situaciones que reafirman estas convicciones. La perspectiva de los afectados es diferente. Como veíamos anteriormente, el campo transnacional de violencia que se entrecruza con sus vidas contiene diferentes focos de violencia y el proceso migratorio obedece a la idea de escapar todo lo posible de uno de ellos, el que se da en el origen. En la decisión de migrar ya es común contemplar que se pasarán unos años malos. Que sí, que la policía y el estado en España no les van a hacer la vida fácil, pero que es peor la «impunidad» y «corrupción» que caracteriza, por ejemplo, a la «conflictividad» de Bangladesh. Y como la participación de afectados no se caracteriza por una motivación ideológica, lo del anarquismo o lo del feminismo tampoco es algo que a muchos les tuviera que importar demasiado. A fin de cuentas, en España no todo el mundo es activista. Y la migración desde Bangladesh o África no es una migración activista, sino de personas diversas que están unidas por la situación en el destino y la posibilidad de progresar en Migrapiés. Si bien cierto cinismo y desencanto con el gobierno es bastante frecuente entre muchos afectados, esto se enfoca desde diferentes ideologías que no tienen que estar en desacuerdo ni con la acción estatal, ni siquiera con la idea de que la imagen del «extranjero» no debería existir¹⁸⁹. Otro aspecto del conflicto ideológico es el de la «musulmanidad». Los afectados en su mayoría, y dentro de diferentes grados, se manifiestan como religiosos. Los activistas tienden más al ateísmo y a considerar la iglesia como parte del lado «opresor». Así los activistas se muestran reacios, incluso a veces irónicos, en torno a la religión y las posibles colaboraciones con las instituciones religiosas del barrio, dificultando así el solapamiento de los cronotopos de los afectados (en su vida religiosa) y los activistas (que ven esta parte con recelo).

Estas resistencias originaban muchas reflexiones entre los activistas. Por ejemplo la idea de no «obligar» a los afectados a trabajar desde ideas que no les eran propias. O el grado de relativismo que ejercer frente a cuestiones como las «desigualdades» entre hombres y mujeres o las actividades religiosas. En estos debates, la preocupación era cómo navegar entre la idea de no caer en justificaciones culturalistas (todo vale porque es su «cultura») ni en posiciones etnocéntricas (las únicas ideas que valen son las mías). Mientras se discutían estas cuestiones, en la producción discursiva del grupo se mantenía sobre todo la visión normativa de los activistas, ya que estos eran los que más participaban y se implicaban en las

¹⁸⁹ Por ejemplo Mohin me comentaba un día que era normal que los «extranjeros» no fueran exactamente iguales que los «nacionales», que eso era una cosa de todos los países, incluido el suyo, y que lo entendía perfectamente. Lo que no entendía era que le persiguieran por la calle, le metieran en un calabozo y no le dejaran ni trabajar.

asambleas. Así Migrapiés manifestaba, como muchas otras agrupaciones activistas del barrio, no admitir comportamientos machistas, homófobos o racistas en sus actividades, manifestaba su rechazo a las políticas institucionales en materia migratoria y discutía con la APLVP la poca importancia que se le daba a la migración dentro del 15M. Pero, salvando algunos afectados que también eran activistas, estas líneas argumentales, comunicados y debates eran generalmente producidos desde el sector activista-«español».

8.2.2.- Cambios en lo normativo.

El conflicto en torno a la «participación» en Migrapiés no es el único plano de acción en el que se desarrolla la cotidianeidad del grupo. *El desarrollo que he realizado de estos debates obedece a la posibilidad de explicar parte de la forma en que se han producido cambios en la acción y la composición de Migra. También porque, como comentaba anteriormente, estos problemas han ocupado una parte importante de mis reflexiones como militante e investigador*¹⁹⁰. Sin embargo, el «pragmatismo» no ocupa todo ámbito de la participación de afectados en Migrapiés. La idea de la «ayuda mutua» no es ajena para ellos. Eso de que nadie sea el jefe casa con las ideas de los «sin papeles», que ven como otros «paisanos» con más dinero o facilidades se aprovechan de ellos o no tienen en cuenta sus problemas. También está la cuestión de los «derechos». No ser perseguido por la policía, poder vivir en España o no tener que pasar por situaciones de discriminación está también presente en las lógicas de «mejora». Unirse para protestar por la falta de «derechos» de los que están en su misma situación no es algo que se vea mal.

Un aspecto que puede llevar a no esencializar a activistas y afectados sería la de la diversidad dentro de estas posiciones. Entre los activistas, por ejemplo, se planteaban diferentes formas de entender el problema de la «participación» y las posibles soluciones a esta cuestión. A la vez que afectados, iban incorporándose al grupo nuevos activistas con un menor apego y conocimiento de los procesos normativos que se habían ido conformado en los primeros años de existencia de Migra. Estos activistas, además, empezaban a ser más «nuevos» que algunos afectados que ya llevaban en el grupo uno o dos años. Mientras se desarrollaban los debates entre afectados y activistas sucedían muchas otras cosas. Se producían relaciones de amistad o afinidad (o de desencuentro) entre miembros del grupo, ya fueran activistas o afectados. Personas del mismo origen que se habían conocido dentro del grupo introducían a unos y otros en sus redes de «paisanos». Participantes de Migrapiés comenzaban a militar juntos en otros grupos. El conocerse y compartir tiempo durante acompañamientos, fiestas, comedores u otras actividades (excursiones, partidos de fútbol, reuniones) va a ayudar a generar lazos que van más allá de las relaciones que se focalizan únicamente en la «participación» y los problemas de incorporación.

Así, el tiempo participando en Migra va a ser un factor de diferenciación entre los afectados. Al final, la «antigüedad» en el grupo podía marcar una mayor cercanía con las normatividades de este. Bien por haberse acostumbrado al funcionamiento, bien porque los que aguantaban eran en muchas ocasiones los que más afinidad mantenían con los planteamientos de Migra. En estas permanencias o abandonos

¹⁹⁰ En el primer ámbito, por mi propia participación, a veces de forma acalorada, en todos los debates que he expuesto. En la parte analítica, en el intento de conciliar la teoría de la hegemonía con el material empírico que iba recopilando.

podemos ver que la «utilidad» conferida al grupo es otro factor de variabilidad dentro de los afectados, una gradualidad donde se combinan intereses dirigidos a la «lucha política» más abstracta y la búsqueda de mejora personal. Para quienes se demarcaban más en el segundo ámbito, el empuje activista hacia lo abstracto pudo originar que se abandonara el grupo ya que no cumplía con sus objetivos. Sin embargo, quienes compartían más la idea de los activistas encontraron mayores puntos de anclaje para continuar. Algunos de mis compañeros manifestaban, como decía Ahmed un poco más arriba, que si bien el objetivo de «mejora» era el que había guiado su decisión de acudir a Migrapiés, esto no era lo único que les movía y que, por ello, habían visto luego que lo que hacía el grupo les gustaba. Algunas veces, esta afinidad correspondía a personas que ya tenían trayectorias de militancia previa y que por ello estaban más acostumbradas a dinámicas similares. Moustapha por ejemplo había fundado en Mauritania una asociación para los jóvenes de su barrio

Siempre he participado en asociaciones, en ese mundo siempre. Hasta ahora la asociación que hemos montado mi familia y yo, ahora está en quince pueblos... [...] Cada año hacen fiesta grande, hacen con ocho horas de fiesta con gente que viene de Francia, de todo, de Senegal. Viene para participar, para elaborar esas cosas también... Hemos construido una escuela también nosotros. Siempre me gusta, yo siempre tengo que seguir haciendo esas cosas hasta hoy... (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/02/2018).

Ahmed participó en su juventud en un partido de orientación comunista en Bangladesh y Ali perteneció al BNP, tanto en Bangladesh como en la sede que este partido tiene en Lavapiés. En este capital activista previo se asienta una de las posibilidades de pasar de afectados (porque vienen al grupo para ser ayudados) a afectados-activistas (porque su relación con el grupo se da compartiendo parte de las normatividades de los segundos). Esto va a influir a ser más «considerado» ante los activistas y poder crear relaciones de afinidad personal. Una vez que el grupo aumentó de tamaño se hacía más difícil mantener el contacto con todo el mundo. Implicarse en las actividades (redactar un comunicado, hacer turnos de barra en una fiesta, acudir a una jornada, debatir en la asamblea, ofrecerse para difundir Migrapiés ante los «paisanos») facilitaba la posibilidad de mantener una posición más significada. En esto también influía el idioma. Poder valerse en castellano facilitaba entender mejor los planteamientos ideológicos en el grupo. También participar de sus actividades o relacionarse tanto con los activistas como con otros afectados que no compartieran el idioma principal. Así es frecuente que los afectados que mayor recorrido tienen en el grupo entraran en este hablando ya castellano o que hayan mostrado, una vez en Migra, una mayor facilidad o esfuerzo por valerse en este idioma.

Los diferentes planos de acción en los que se mueve el grupo y la diversidad dentro de las posiciones de activistas y afectados intervendrán en la modificación de las normatividades de Migrapiés mientras los participantes tratan de ajustar las problemáticas que perciben en el funcionamiento grupal. El «repensarse» no es algo precisamente ajeno al activismo de mi entorno. Al revés, es una característica muy común, ligada a la idea de profundizar en lo ideológico, de ser crítico con la realidad con la que uno vive. A eso se une el deseo de trabajar con los «sin papeles» desde una «horizontalidad» que, a pesar de su imposibilidad de

plenitud, no deja de ser un objetivo que perseguir. Y en este repensarse poco a poco se pone en cuestión la forma que se le da a la «participación». Durante el año 2014 hay muchos debates dentro de Migra en este sentido. Por ejemplo el que acaba con la reducción de las comunicaciones por lista de correo, dado que, aunque es una herramienta útil por su rapidez comunicativa para urgencias, supone generar un grupo de “dos velocidades”. Esto ilustra cómo los activistas comienzan a «ceder». Es decir, a dejar de tratar de llevar a los migrantes al activismo para intentar adaptar la «participación» a las características del grupo. Con esto viene una aceptación de la «desigualdad» en la implicación, acompañada de una mayor profundización en el trato con los afectados que hace que se valore de otra manera el «pragmatismo».

Yo no sé porque hay algunos activistas y otros no. No lo sé. Quizá porque los que son activistas suelen ser los que hablan mejor español, suelen ser más activistas, porque entonces entienden cuáles son nuestras, nuestras... ilusiones (ríe) de alguna manera. Y bueno comparten algunas de ellas ¿no? Los otros, pues bueno, van a lo más inmediato, que es a resolver sus problemas personales, que es lo que tienen que hacer por otro lado Y es lógico. O sea, lo primero sus problemas personales. Y claro, luego está el paso de que para resolver tus problemas personales, aunque sea únicamente para eso, conviene que hagas una actividad... Que hagas un poco de activismo. Y yo creo que ese paso, el entender que la acción digamos del activismo, le puede beneficiar para su vida cotidiana, si se consiguen cosas, y bueno por lo menos estás luchando por conseguirlo, pues ya es otra perspectiva, otro horizonte ¿no? Y si no hace nada, conformarte con lo que hay y total, de sufrirlo lo menos que se pueda, que es lo principal, claro (entrevista con Pedro, activista de Migrapiés, del diario de campo del autor – 28/09/2017).

En la dirección contraria, el trato con los activistas también permite a los afectados comprender parte de las lógicas activistas y los motivos que hay tras sus acciones. Aparece una mayor amistad y complicidad entre los participantes, asentada en la valoración del trabajo que los activistas hacen por cambiar cosas que no les afectan de manera directa¹⁹¹. En estas dinámicas, algunos afectados empiezan a coger peso en las asambleas y con ello estén en mejor disposición de abordar las negociaciones en torno a Migrapiés desde una vivencia que aglutina las ideas de los activistas y de los afectados.

A esto se suman otros puntos de confluencia. El cinismo con el que se observa lo relacionado con la Administración y el estado-nación por parte de los afectados, si bien no se asienta generalmente en una ideología anarquista, sí ofrece la posibilidad de una crítica conjunta, donde los planteamientos de confrontación con el estado-nación que plantean los activistas suelen verse como aceptables si no caen en propuestas demasiado abstractas y en el bucle intelectual. ¿Manifestación contra las políticas migratorias de la UE? Estoy de acuerdo con ella y con participar en la fabricación de la pancarta. ¿Vamos a hablar de las diferencias entre racismo y xenofobia y de su relación con la asamblea? Me pongo los cascos o directamente me levanto, saludo y digo que me tengo que marchar. Otro aspecto de acuerdo va a ser la necesidad de subsistencia del grupo: Migra, con sus cosas, al menos se implica en los problemas de los migrantes. Y esta subsistencia pasa porque se hagan cosas, porque el grupo esté activo, ya sea recaudando dinero para su caja, haciendo alguna manifestación o trabajando con otras agrupaciones que luego nos

¹⁹¹ Y en esto también interviene la «musulmanidad» de muchos de los afectados. A fin de cuentas, el trabajo por la convivencia y para ayudar a los demás es parte de la «musulmanidad» que profesan la mayoría de los integrantes de Migra.

pueden venir bien si se necesita ayuda. Esta acción concreta y centrada en la perpetuación de Migrapiés también casa con el «pragmatismo» de los afectados. Porque que el grupo sobreviva es algo concreto y las acciones que rodean a esto ofrecen resultados más tangibles que otras actividades activistas.

Ahora migra tiene que hacer más cosas, más actividades. Fiestas, sacar dinero, porque nosotros tenemos muchas multas, hay que pagar estas multas ¿no? No sólo para nosotros, viene otra gente. Hay que sacar dinero [...] Yo quiero decir que si queda de aquí en Migra, cualquier problema podemos solucionar. Hay que trabajar aquí juntos y un día puede ser mejor la vida (risas) (entrevista con Alal, «bangladesí» participante en Migrapiés, 27 años, del diario de campo del autor – 05/05/2016).

Una crisis en torno a la ayuda mutua.

Así, a la vez que el grupo va cambiando sus normatividades, aparecen nuevas formas de delimitar la posición de sujeto ocupada en el grupo. Este desplazamiento puede entenderse a partir de la descripción de cómo Migra va regular la «ayuda mutua» en el periodo que va desde finales de 2014 a principios del 2015. Parte de las resistencias «pragmáticas» de los afectados también hacían referencia a la «ayuda mutua». De nuevo aquí la acción de los activistas se desvelaba como más abstracta: en Migra se ayudaba a quien lo necesitara, dado que era un «aliado», esperando que en el caso de que no tuviera claro aquello de “apoyarnos entre todos”, el ejemplo le hiciera ver los beneficios de implicarse en este funcionamiento. Para los afectados esta no era la forma de proceder habitual, más centrada en la ayuda entre conocidos. Estas diferencias a la hora de entender la «solidaridad» originaron confusiones y algún enfado entre los afectados por la forma en que en Migra se navegaba entre el mar de necesidades que llegaban al grupo. Esto se ejemplifica en las reacciones cuando ante la gravedad del caso de una persona que acababa de llegar, en Migrapiés se destinaba mucho esfuerzo para solventarlo. Si bien la mayoría de afectados no decían nada durante la asamblea y solían ser los activistas y los «sin papeles» más antiguos los que se implicaban en las decisiones, en conversaciones aparte, o a posteriori, sí que pude constatar muchas quejas por esta forma de proceder, que para algunos afectados suponía un agravio comparativo, o la sensación de que los recién llegados tenían “mucho morro” y se aprovechaban del trabajo de otros¹⁹².

En 2014, el crecimiento de los años anteriores conlleva muchos más problemas que tratar pero no supone una equivalencia en la capacidad de trabajo, porque este reside principalmente en activistas y en aquellos afectados-activistas que más se han implicado en Migrapiés. Llega un momento que las posibilidades económicas del grupo llegan a su límite (un límite no muy alto, por la precariedad de Migrapiés). Hay que pagar demasiadas multas y otros gastos relacionados con los problemas de los «sin papeles» y el dinero

¹⁹² Con esto, a mi parecer, se evidencia que los debates en torno al «pragmatismo» en Migrapiés no se pueden resumir en un debate general entre colectivismo e individualismo (aunque a veces así se hiciera dentro del grupo). En primer lugar, porque, como comentaba antes, el «pragmatismo» hace referencia a una normatividad específica que adquiere sentido dentro del funcionamiento de Migrapiés. En segundo lugar, porque el uso del grupo para unos determinados objetivos preferentes es común tanto a activistas como afectados, aunque estos usos sean diferentes. Y en tercer lugar, porque la forma de entender la «participación» de los afectados no obedece a una perspectiva únicamente individual, sino a una visión de cómo debía ser lo colectivo en Migra. Sólo que esta era diferente a como la plasmaban generalmente los activistas. Y es precisamente el debate entre estas dos formas de entender lo colectivo lo que, en parte, mueve el grupo en los siguientes años, algo que describiré a continuación.

no da para tanto. Ante esta situación, la asamblea decide suspender temporalmente futuras ayudas y retirar aquellas que estaban en marcha a quienes no se han implicado en la reciprocidad que delimitaba el «apoyo mutuo»¹⁹³. En esta decisión ya influyen diferentes «africanos» y «bangladesíes» que van siendo «antiguos» dentro del grupo, muchas veces más duros que los activistas en considerar quién se está «aprovechando» del trabajo de otros y quiénes no. Sin embargo, esto pilla a contrapié a muchos afectados que sí se habían implicado en el trabajo de Migra. Estos reclaman ser los primeros una vez que se puedan afrontar nuevos desembolsos económicos y que a partir de ahora se regule más quién trabaja para Migrapiés y quién no a la hora de decidir entre varias peticiones. A la vez, algunos de los que guían su participación por un mayor «pragmatismo» dejan de venir. El “grifo se ha cerrado” y ven poco sentido en participar.

En esta situación se observa que el cambio normativo se entrelaza con el cambio de posiciones de sujeto dentro del grupo. La «participación» ha ido adoptando características de activistas y afectados. Trabajar para Migrapiés sigue siendo parte fundamental de cómo se entiende esta. Pero ahora este trabajo no es sólo militante, sino que se encara desde cierto «pragmatismo»: que el grupo se mantenga y, a la vez, que obtenga dinero para unos fines que, como consecuencia de la presión de los afectados, cada vez tienen más que ver con los problemas de incorporación. La «ayuda mutua» también vira al «pragmatismo». De ahora en adelante ya no va a ser tan abstracta, sino más encaminada a lo relacional, a la confianza que da el trato, tal y como se produce entre «africanos» y «bangladesíes». A la vez, algunos afectados se van haciendo «antiguos» y adquiriendo más peso en las decisiones, originándose en ellos un mayor sentimiento de pertenencia al grupo. Porque se adapta más a sus lógicas y porque ahora ellos participan más de su construcción. Es lo que pasa con Idrissa, uno de los primeros «africanos» en llegar a Migra y que había pasado a ser uno de los «antiguos» y a señalar la necesidad de «participar» a los «nuevos»:

Idrissa: Pero hay gente que viene nuevo, que no estaba ahí. Mucha gente no sabe la gente del grupo que estaba trabajando ahí.

Juan: Claro, es que el problema de este grupo... como viene tanta gente nueva, se pierde un poco la memoria.

Idrissa: Sí, se pierde mucho de memoria, sabes... Ahora como tenemos otros que están ahí, [...] y solamente nosotros sabemos de antes, pero gente nueva no saben mucho cómo lo pasamos el grupo, el tipo de trabajo. Hay gente que viene con... ¿sabes? Pensando la gente que tenemos papeles [para darles]. Eso no es el grupo. Pero hay mucha gente que viene a participar y se va a pensar eso... (entrevista con Idrissa, «africano» participante en Migrapiés, cerca de los 30 años, del diario de campo del autor – 11/08/2014)

El giro al «pragmatismo».

La regulación de la «ayuda mutua» no es lo único que cambia en el grupo. Al abandono de algunos afectados por los problemas económicos se suma el de varios activistas. Las mudanzas fuera del barrio y las obligaciones familiares son algunos motivos. Otros derivan de la propia actividad de Migra. Este ha crecido y se ha diversificado en diferentes proyectos. Ante la carga de trabajo y el “queme” con los

¹⁹³ Me refiero a cuestiones como participar en las fiestas para recaudar dinero o cocinar para los comedores del grupo.

problemas entre afectados y activistas, algunos deciden que es mejor dedicar el esfuerzo a otros proyectos. EL 15M empieza a quedar lejos y la APLVP ha reducido en gran medida de su actividad y visibilidad. Para algunos toca emprender nuevas historias. A la vez, los contactos de los activistas con personas del "rollo" que buscaban empleados propiciaron que algunos «sin papeles» consiguieran el tan ansiado contrato de trabajo que permitiera regularizar su situación, lo que desembocó en que iniciaran una nueva etapa: trabajar todo lo posible para mejorar sus situación y poder casarse o traer a la mujer y los hijos, algo poco compatible con un grupo que, como decía Ahmed, "es muy dedicado". En esta contracción que se inicia en el 2015, los afectados que quedan adquieren mayor fuerza, porque ya, junto con algunos de los activistas originales, son los más «antiguos». El proceso articulativo (y las modificaciones que acarrea) continúa a medida que estos van actuando sobre la forma en que se concibe Migra, tratando de adaptarlo a lo que creen que debe ser y a la necesidad de que este no desaparezca, una preocupación que empieza a planear con regularidad en las asambleas, dado el bajón de asistentes a estas.

De esta manera, a lo largo del año 2015, el trabajo de Migrapiés empieza a ser más «burocrático» que «político», a medida que las problemáticas de los asistentes van adquiriendo más protagonismo en los fines del grupo. Este trabajo ya no es realizado únicamente por «españoles». Algunos «africanos» y «bangladesíes», por su propia experiencia, casi manejan mejor estos temas que los «españoles», por lo que se empiezan a asesorar sobre cuestiones legales, encargarse de revisar documentación a presentar a la Administración o hacer algunos acompañamientos a los centros de salud, las oficinas de Extranjería o la Seguridad Social. Dentro de este viraje, las fiestas se encaran como formas de recaudar dinero más que con el objetivo de difusión política, aunque se intenta combinar ambas cosas ante las intervenciones de los «antiguos», que abogan por un Migrapiés que no pierda su enfoque de «lucha». Sólo que estas alocuciones ya no corresponden únicamente a «españoles», sino también a migrantes más comprometidos con estas cuestiones. Y estos últimos son ahora los que se encargan de hablar en estas actividades, la vieja reivindicación de los activistas. Pero no es tanto porque se aprecie como necesario que los afectados tengan más visibilidad, sino porque hay menos activistas «españoles» y los afectados «antiguos» son de los que más «saben» sobre la historia de Migrapiés y las normatividades del grupo.

También las asambleas son más cortas. Porque se han reducido parte de los debates sobre cuestiones políticas, que ya no interesan tanto, y porque varios afectados también han hecho presión en este sentido, alegando que si la asamblea termina muy tarde perjudica a quienes salen a vender por las noches. Y hay cierto relajamiento tanto en el funcionamiento asambleario como en la cuestión ideológica. El primero es más informal, sin prácticamente moderación. Las actas siguen existiendo, hay hábitos que son difíciles de perder, pero suelen ser más resumidas, apenas listados de lo que se ha hablado y no suelen revisarse para corregirlas ni para recordar un consenso, porque si bien Migra sigue definiéndose como un grupo en el que no hay «jefes», la observancia estricta de la «horizontalidad» que mostraban los primeros activistas ya no se corresponde tanto con la que mantienen los que ahora participan. Tampoco hay tanto celo por discutir las implicaciones ideológicas de la acción grupal. Los aspectos «prácticos» se ven cómo más significativos en un grupo que, además, mantiene una posición más flexible en torno al trabajo con la Administración o con grupos menos afines en la organización y los objetivos.

Moustapha propone participar en un proyecto que le han ofrecido. El proyecto es de la Comunidad de Madrid, por lo que Muriel no está muy de acuerdo, Moustapha dice que son trabajadores del Casino. Hay trabajadores sociales, abogados... Pienso en el cambio en las normatividades del grupo. Esto, con el equipo antiguo difícilmente se habría aceptado. La participación de otras formas de pensar conlleva otras formas de trabajo. Moustapha queda en ir a la reunión y mandar WhatsApp al grupo por si alguien más quiere ir. Muriel informa que nos pidieron firmar un comunicado por un tema de refugiados. Ella firmó y espera no haberse equivocado. Otra cosa que se ha relajado con el grupo (antes seguramente se hubiera llevado una regañina) (asamblea de Migrapiés, del diario de campo del autor – 29/03/2017).

8.3.- «Ser de Migrapiés». Pertenencias y orígenes en torno a lo colectivo.

Los cambios que se producen en el 2015 van a continuar en los años siguientes. Por ejemplo la «ayuda mutua» se va a regular aún más. A principio de 2016, Migrapiés sufre una preocupante falta de integrantes. Apenas diez personas frecuentan las asambleas y no suelen venir todos los días, por lo que nos solemos reunir cinco o seis personas, a veces suspendiéndose la asamblea por no haber asistentes suficientes. Esto origina una asamblea temática para tratar de corregir la falta de asistencia. En ella varios afectados exponen lo que creen que es el problema. Igual que en su momento se difundió que Migra era un grupo que ayudaba a los migrantes, la suspensión de las ayudas económicas también se ha difundido. Ahora la gente no sabe si participar en Migra les va a servir o no para sus objetivos más «pragmáticos». Ya que el grupo, una vez pasado el apuro económico, ha seguido su forma de funcionamiento habitual, hay que difundirlo para que la gente quiera venir. La mayoría de «africanos» y «bangladesíes» que participan en ese momento siguen en contacto con gente que dejó el grupo¹⁹⁴. Y por lo que sus «paisanos» les cuentan, algunos abandonos no fueron sólo por la suspensión de las ayudas, sino por el «desorden» que percibieron en ellas: que hubiera gente que recibiera ayudas antes que ellos sin haber hecho demasiado por Migrapiés. La conclusión de varios de mis compañeros es que sí, que el grupo tiene que incidir en el «apoyo mutuo» característico de Migra para que migrantes y no migrantes podamos seguir trabajando para cambiar las cosas. Pero exigiendo más a quien se incorpora para que no vuelva a suceder el «desorden». Finalmente, tras esta asamblea, se elabora un panfleto de difusión, traducido al bangla y al francés, encarado a publicitar el grupo entre las redes de «paisanos» de los asistentes:

Desde el grupo se ofrece, a quien quiera ayudarse y ayudar a otros, asesoría relacionada con leyes de extranjería, permisos de residencia, detenciones en redadas racistas, multas a manteros, así como acompañamientos para hablar con abogados/as, trámites legales con la Administración, juzgados, sistema sanitario (panfleto de difusión Migrapiés, del diario de campo del autor – 17/05/2016)¹⁹⁵

A la vez, se aprueban varias medidas para ligar la «ayuda mutua» a la «participación». A partir de entonces aparece el listado de asistentes, encaminado a controlar una asistencia, que, junto a la implicación en actividades como fiestas, comedores o manifestaciones, será la que demarque el «compromiso» de Migrapiés ante los problemas de los asistentes. La idea es que si alguien alega pertenecer al grupo pero

¹⁹⁴ Normal, porque precisamente la incorporación a Migrapiés se producía entre personas que ya se conocían previamente.

¹⁹⁵ Es significativo el cambio producido respecto al primer comunicado del grupo que mostraba en el capítulo 6, mucho más enfocado a las redadas y la acción política activista. Pero es que las normatividades del grupo han ido cambiando durante todo este tiempo.

en los listados se comprueba que ha venido a cuatro asambleas en seis meses, se rechace su petición. O que ante dos necesidades paralelas que el grupo no pueda asumir, se elija observando quien ha participado con más frecuencia en las asambleas. A esto se suma un periodo de "cadencia" de varios meses militando en el grupo antes de poder solicitar que este le empiece a ayudar económicamente e incluso la posibilidad de que, si la cantidad que se necesita es grande, el propio afectado pague parte del dinero necesario o deje una fianza por si una vez recibida la ayuda deja de involucrarse en el trabajo de Migra.



Ilustración 29 - Asamblea de Migrapiés a principios del 2019. Fuente: el autor

Estas medidas originan que, con algunos nuevos bajones, se vuelva a incrementar la participación hasta el número aproximado de veinte integrantes que el grupo mantiene a principios del 2019. *Pero más allá de esta circunstancia, la forma en que el grupo ha regulado la «ayuda mutua» evidencia dos cuestiones. La primera tiene que ver con los debates en torno al «asistencialismo» que mantenían los activistas allá por el año 2013 y 2014. La segunda es la variedad de formas de sentir y/o asignar lo colectivo en Migrapiés.* En cuanto a la primera, considero que ahora el «activismo» de Migrapiés corresponde a «no activistas». Me explico: la categoría «activista» tal y como la he descrito hasta aquí puede tener sentido si hacemos alusión a participantes en Migrapiés que, tal como yo, tienen trayectorias militantes, se guían por las normatividades del activismo de mi entorno y participan en el entorno «resistente» en el barrio. Sin embargo, en la acción de Migrapiés, esta categoría ya no está tan asentada. Porque ahora el «activista» de Migra se configura a partir de las normatividades del grupo: es el que hace cosas para que Migrapiés subsista, para ayudar a sus miembros, para difundir las ideas del grupo... Y en este activismo se engloban tanto aquellos que están metidos en un montón de historias y participan del entramado militante del

barrio (por ejemplo Moustapha o Muriel), como quienes limitan su actividad a trabajar para Migra (por ejemplo Ali o Nayeem). Incluso un «bangladesí» que lleve poco tiempo en el grupo y que no hable demasiado en las asambleas puede ser reconocido por el grupo por su «activismo» si viene a las asambleas y cocina y hace turnos en las fiestas. Es decir, el «activismo» en Migra se ha desplazado de las características que mantenía en años anteriores. Ya no hay una equivalencia tan marcada entre activismo y origen, ni es tan importante la trayectoria previa en el campo asociativo de los activistas del barrio.

Juan: y la pregunta del millón. ¿Tú crees que en Migrapiés importa más ser de un determinado lugar o conocerse? (risas)

Muriel: yo ahora creo que conocerse. Porque sigue habiendo las divisiones de los senegaleses cocinan y los banglas después, pero a Moustapha no lo tratan igual los banglas y no hacen una diferenciación de no es bangla. Moustapha tiene una voz súper fuerte en el grupo, independientemente de donde sea. Nosotros tenemos una voz, tenemos una voz fuerte independientemente de donde seamos. Y Ali tiene una voz fuerte en el grupo independientemente de donde sea. Y ahora poco a poco Nayeem... (entrevista con Muriel, activista «latina» de Migrapiés, 35 años, del diario de campo del autor – 12/12/2018).

En esta reconfiguración de posiciones de sujeto intervienen fundamentalmente la «antigüedad» y la «participación», porque ahora estas cuestiones son las que delimitan las asimetrías a la hora de configurar lo normativo en Migra. Afectados continua habiendo en el grupo. A decir verdad son la mayoría, pues la actividad de Migrapiés le ha dirigido sobre todo al interés de estos. Pero la «participación» se mueve ahora en una nueva tensión. Por un lado no se suele demandar tanto la asunción de tareas o que se hable en las asambleas. Por otro lado se exige más a quien quiera ser tenido en cuenta por el grupo (asistir regularmente a las asambleas, implicarse en las actividades del grupo, permanecer un tiempo en este...). «Participar» ya no está tan ligado a la idea activista de la «asamblea», por lo que no hay tanta preocupación si no todo el mundo interviene en las asambleas. Pero ahora hay una mayor regulación sobre quién puede beneficiarse de la «ayuda mutua», por lo que “allá ellos” si no quieren «participar» más.

Con estos cambios, los debates en torno al «asistencialismo» han ido desapareciendo del grupo. En cierta medida, para los activistas originales que quedamos, hay cierta sensación de objetivo cumplido: en el momento en que «africanos» y «bangladesíes» pasan a ocupar posiciones significativas en Migra, se limita la división entre enfermos-«extranjeros» y sanadores-«españoles»¹⁹⁶. Si bien a la mayoría nos gustaría un grupo más activo en cuestiones que no fueran las necesidades de los propios participantes, el grupo ahora funciona aglutinando normatividades activistas y afectadas, algo que aunque no soluciona las «fallas a la horizontalidad», sí se adapta a uno de los objetivos que existían en el primer Migrapiés: un grupo de «ayuda mutua» que «uniera» a personas de diferentes orígenes. A la vez, el tiempo que parte del grupo

¹⁹⁶ No quiero aquí hacer una valoración moral sobre si la situación ahora en el grupo es mejor que hace unos años. Sólo constatar los cambios que se han producido en este y cómo estos se asientan en las percepciones de los participantes. Y en este sentido sí podemos hablar de que, en algunos aspectos, para los «antiguos» sí hay una «mejora» en las relaciones. Quizá también producida porque se ha asumido que el grupo nunca va a ser tan «horizontal» como se querría.

lleva trabajando junto y las relaciones de confianza creadas, desplazan la idea de estar auxiliando a personas por ser migrantes «pobres» a la de estar apoyando a gente con la que se tiene cercanía.

Yo no me siento paternalista. Porque yo tengo vínculo con la gente. Yo no puedo ser paternalista de Nayeem cuando lo veo como un par. Yo siento que ahora a Nayeem le estoy haciendo un favor mirando los papeles, pero estoy segurísima que si yo necesito algo, Nayeem lo va a hacer. Entonces lo siento como un compañero que ahora necesita esto. Lo mismo me pasa con Nahir que no viene más, de hecho es su cumpleaños y hay que saludarlo. Lo mismo me equivoco, pero siento que si yo en un momento necesito una mano me la va a dar. Y eso cambia cuando alguien viene de la nada y... yo te ayudo, tú tranquilo... Hay una relación. Y yo con mis amigos no soy paternalista cuando les echo una mano. (entrevista con Muriel, activista «latina» de Migrapiés, 35 años, del diario de campo del autor – 12/12/2018).

Obviamente, las relaciones personales que expresa Muriel no atañen de igual manera a todos los integrantes de Migrapiés. Los «nuevos», para tener una mayor influencia en el grupo, tendrán que «ganárselo». *Esto nos lleva a la cuestión de cómo se configura lo colectivo en la actualidad en el grupo y cómo esto lleva aparejado diferentes formas de sentir la pertenencia.* Porque lo colectivo se da ahora en Migrapiés ligado a una «participación» que no tiene tanto que ver con la militancia activista, sino con la «confianza». Si no te conozco no sé si te voy a echar una mano con un problema gordo. Ya no vale con venir a algunas asambleas para «ser de Migrapiés». Y la «confianza» viene entrelazada con una «antigüedad» que hace aflorar en las políticas de lo colectivo del grupo *una historicidad normativa que se entremezcla con la formación de efectos frontera.* Esto último puede explicarse a partir del «desánimo» que de vez en cuando surge entre los «antiguos». Es curioso, por ejemplo, que se considere que en Migra ahora no somos muchos si tenemos en cuenta que la participación casi dobla a la del grupo original y que, como decía antes, es significada entre los «antiguos» como mucho más cercana a los objetivos originales de lo que era hace un lustro.

Y luego además vi que estaba bien Migrapiés, que se hacían cosas. Luego ha habido una época que se ha empezado a decaer. Entonces he empezado... (ríe) He empezado a desanimarme un poco. Pero no, sigo... Sigo ahí (entrevista con Pedro, activista de Migrapiés, del diario de campo del autor – 29/06/2017)

Hay que tener en cuenta que los «antiguos» ligan Migrapiés con una historia en las que las asambleas eran más multitudinarias y donde, además, la acción del grupo estaba caracterizada por una actividad más intensa, ligada a la efervescencia que otorgaba el 15M. El «pragmatismo» que permea las normatividades actuales de Migra origina una acción mucho más autocontenida, centrada en los participantes en Migra, cuestión reforzada porque la presencia masiva de «africanos» y «bangladesíes» dificulta que estos puedan encargarse de algunas tareas, como acudir a asambleas con otros grupos que se desarrollen en castellano o a acompañamientos a trámites relacionados con la Administración. Estas tareas recaen en los pocos que tienen ganas y posibilidades de hacerlo, muchos menos que en otras épocas, con lo cual la actividad es menor, sobre todo con respecto a la acción militante y las relaciones con otros activistas del barrio. A ello se suma que el grupo ya no cuenta con el apoyo y la difusión que le daba la pertenencia a la APLVP en el momento de expansión del 15M. Esto lleva a cierto «desencanto» entre los más activistas, que son los que ahora no terminan de verse representados en las normatividades del grupo.

En esta historicidad asentada en los «antiguos» reside sin embargo la persistencia de Migrapiés, el no dejarlo caer. Algo en lo que se empeñan más los que sienten que todo el trabajo, todo el recorrido de Migra es demasiado valioso como para abandonarlo a estas alturas. Esta historicidad, además influye en la forma en que se concibe quién «es de Migrapiés». Porque quien dejó de participar hace un tiempo puede seguir siendo considerado parte de Migra por los «antiguos» más que uno que acaba de llegar. Por el trabajo que, en su momento se efectuó para el grupo y, también, por la formación de afinidades que combinaban lo personal con los objetivos

Yo creo que en Migra tenemos que hacer como antes. Salir a la calle, hacer un comunicado en la calle, vamos a las tiendas con la gente, hacemos reparto, como antes... Ahora estamos un poco dormidos. Nahir, vive en el barrio, si podemos contar con la gente de Migrapiés [de antes] [...] Hay que contar con ellos también. Si trabaja puede pasar, ayudar a nosotros, riemos... Paso y les veo en Sol o en la plaza, nos riemos, hablamos y riemos, jiji jaja. Es muy buena gente también (entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/02/2018).

Esto mismo sucede con quien dejó Migra, pero no deja de sentirse parte del grupo.

Ira: Es que ahora ni voy

Juan: ¿pero tú te sientes de Migra?

Ira: sí. Yo creo que sí. Porque en su momento fue mi grupo de pertenencia (risas). Fue muy importante en su momento y he dedicado tanto tiempo... A un espacio... al final es verdad... es un espacio al que le queremos un montón, pero que en realidad no sigue siendo ese mismo espacio que querías ¿no? Pero lo seguís queriendo como espacio. Supongo que a vos te pasa lo mismo (entrevista con Ira, activista «latina» de Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 04/08/2017).

Así, «ser de Migrapiés» no es sólo participar en las asambleas, sino que se centra en la forma en que los miembros del grupo delimitan lo colectivo, mostrando al grupo como un campo asociativo de afinidad que desborda a aquello directamente relacionado con la acción directa del grupo. *Esto conlleva diferentes gradualidades en torno a la interioridad- exterioridad con que se contempla la posición en Migrapiés.* Quien dejó de participar recientemente, o el que se mantiene más en contacto con quienes asisten a las asambleas, tiene más posibilidades de reconocerse y ser reconocido como parte del grupo. En ello interviene el trabajo asociativo para mantenerse conectado a este. Por ejemplo pasando de vez en cuando por una asamblea o quedando a tomar un café con algunos de los miembros. A quien se aleja más, o hace mucho tiempo que dejó, le costará más seguir siendo considerado (o considerarse) «de Migra». Porque este ha cambiado y su afiliación a Migrapiés depende de que la relación no se vaya difuminando. Afectados del 2013 o 2014 con los que hablaba en 2018 y me comentaban algún problema, decían no acudir a Migra porque les daba “cosa” aparecer allí después de tanto tiempo. Sin embargo, reconocerse como parte de Migrapiés no tiene que ver únicamente con cuándo se dejó de ir a las asambleas. También está condicionado por cómo la persona ha sentido su participación en el grupo y su contribución a este. Una mayor implicación puede, en cierta manera, mitigar el paso del tiempo, dejando un arraigo más fuerte hacia el grupo, le recuerden en este o no.

Ahmed: Yo sigo pensando que soy de Migrapiés. Sí, claro... yo, por ejemplo, yo vengo aquí [a visitarme de vez en cuando] aunque no vaya a la asamblea. ¡Tío! cuatro años de vida pasando con ellos. Y... una parte de mi vida importante. ¿Cómo puedo dejar? (Entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 13/02/2017).

Al contrario, puede ser que quien esté participando en las asambleas durante un tiempo largo, no desarrolle este tipo de arraigo y deje rápidamente de reconocerse del grupo. También que su membresía sea más fácilmente eliminada de una memoria normativa que se asienta precisamente en la historicidad del grupo y en los hitos que se delimitan principalmente por parte de los «antiguos» (la época en que Rodolfo y Alexandra “tiraban más del carro”, el momento en que Ali se implicó mucho en que llegaran más «bangladesíes» al grupo, la fase de las cervezas en Agustín Lara donde siempre nos daban las tantas a los mismos...). En esta nostalgia por los que dejaron el grupo residía la propuesta que un día realizaba Moustapha en una asamblea: invitar a los que habían formado parte de Migrapiés todos estos años para hacer una fiesta todos juntos y recordar los “viejos tiempos”. Los nombres que lanzaba Moustapha no eran los de las decenas de personas que habían acudido a la asambleas, sino los de los que para él, como «antiguo», formaban parte de los hitos que daban sentido al grupo. No estaba, por ejemplo, Cheikh, que participó aproximadamente un par de años de forma irregular y que nunca tuvo demasiada relación ni implicación con muchos de los «antiguos» que quedamos. Sin embargo, esto no quita para que mientras participó del grupo no fuera considerado parte de este.

En el capítulo 1 indicaba la pertinencia de *separar analíticamente, dentro de las políticas de lo colectivo, las identificaciones en torno a lo colectivo de la pertenencia, la segunda dejada a la expresión por parte de los agentes en diferentes formas y grados* (Flores, I., 2005; Mata-Codesal, Peperkamp, & Tiesler, 2015). Aquí podemos ver una razón: una cosa es «ser de Migra» (estar «dentro») y otra cosa es «pertenecer» a Migra. Y aquí intervienen dos posibilidades analíticas. Una tiene que ver con *la diferencia en cómo Migrapiés delinea sus normatividades para otorgar «membresía» y cómo lo hace para otorgar «pertenencia»*. Se puede «ser de Migra» viniendo a las asambleas, que son abiertas, y participando del funcionamiento del grupo en diferentes grados. Pero aquellos que «son de Migra» no «pertenecen» al grupo de la misma manera. No es lo mismo quien lleva apenas dos meses y casi no se relaciona dentro del grupo que quien tiene o tuvo una participación activa durante años. *La otra posibilidad analítica tiene que ver con cómo los propios participantes ubican su participación en Migra y cómo esto confiere cualidades diferenciales a sus expresiones de pertenencia* (Yuval-Davis, 2006). Hay quien considera el grupo como parte de su familia o como una parte muy importante de sus relaciones en Lavapiés.

Para mí tiene que ver con ser argentina. Tiene que ver porque yo, si fuera de Madrid, quizá ya habría tenido mi grupo. Pero recién llegada a Madrid, y luego de conocer a otra gente, fue como el único grupo en el que me sentí de verdad parte. No es porque sea argentina y luchemos por los migrantes (entrevista con Muriel, activista «latina» de Migrapiés, 35 años, del diario de campo del autor – 12/12/2018).

En el otro lado, hay quien, por diversas circunstancias, no expresa esta pertenencia como parte importante. Entre uno y otro polo, hay muchas formas de sentirse de Migrapiés. Desde quienes lo piensan como una

forma de ser «ayudado» pero poco más a quienes lo ven como una posibilidad de sociabilidad «intercultural». En estas diferentes formas de sentir el grupo se ve la complejidad de las pertenencias y cómo estas se pueden dar de diferentes maneras dentro de la formación de «interioridades». También cómo *la pertenencia ayuda a configurar los procesos de colectividad*. Porque al final, quienes se quedan más tiempo en Migra o quienes más trabajan porque el grupo sobreviva suelen ser quienes muestran sentimientos de pertenencia más fuertes. También porque en torno a la pertenencia aparecen posiciones de sujeto que ya no están tan ligadas al origen, sino que ofrecen diferentes posibilidades de aglutinar las identificaciones que regulan la acción de Migrapiés (activistas, «sin papeles», «bangladesíes», «antiguos», «implicados»...),

El origen en el «nuevo» Migrapiés.

Es desde estas combinaciones identificativas desde donde podemos abordar el último aspecto a desarrollar en este capítulo: el papel del origen en las políticas de lo colectivo del Migrapiés actual. En el primer capítulo¹⁹⁷ indicaba que, en mi lógica de investigación, la categoría «identidad» era en cierta medida sustituida por conceptos como 1) identificación, para referirme a aquellas formas identificativas que en un momento social determinado se configuraban como principales, y 2) autocomprensiones, para hablar de un nivel tácito, una especie de almacenaje de todas las posibilidades identificativas que podían surgir en un agente (Brubaker & Cooper, 2005). Con ello veíamos que cada agente tenía la posibilidad de participar de diferentes mundos comunes. En un momento dado, un «bangladesí» participa de su «nacionalidad», en otro de su «musulmanidad», en otro de «ser de Migrapiés». Desde esta perspectiva podemos decir que lo «bangladesí» ni es lo único que define la participación de un «bangladesí» en Migra, ni va a estar presente en todo momento en el grupo. También que su presencia en Migra ha ido cambiando. Si bien en un principio hay una marcada influencia del origen en la delimitación de los afectados, con el tiempo la separación activistas-afectados va a sufrir un desplazamiento hacia la «antigüedad»-«participación» que hace aflorar menos la cuestión del origen. Sin embargo, *esta categoría está lo suficientemente implantada para que no desaparezca de la acción de Migrapiés*.

Uno de estos momentos de afloramiento del origen es el que se refiere a las «costumbres» y a la «cultura». Por ejemplo cuando durante una asamblea surge un tema que suscita la curiosidad de algún participante («¿en Bangladesh se celebra la navidad?»). También en ciertos miedos de «bangladesíes» y «africanos» tanto a la «contaminación» como a la posibilidad de ser juzgados por los «españoles» por ciertas prácticas que consideran no demasiado aceptadas. Al hablar de género durante una asamblea, algunos «bangladesíes» comentaban no estar de acuerdo con ciertas propuestas activistas porque su «cultura» era otra. Mientras, otros preferían no intervenir y tratar de hablar de otra cosa rápidamente para no entrar en temas «incómodos». También está la cuestión de la comida. La mayoría de las veces se siguen organizando los turnos de cocina en función del origen, porque cada uno sabe preparar diferentes platos de su país¹⁹⁸, algo que, además, puede ayudar a despertar interés en los posibles asistentes (fiesta de Migrapiés y comida

¹⁹⁷ Ver [pag. 46](#)

¹⁹⁸ Por ejemplo el mafe o el bissap entre «africanos» o las samosas y el paesh entre «bangladesíes».

de Bangladesh para la caja del grupo). En esta separación va a influir otra cuestión: cierta cotidianeidad compartida más allá de Migrapiés en otros núcleos de sociabilidad (las redes de «paisanos») que facilita organizarse para cocinar. Este direccionamiento demarca cierto reconocimiento diferencial hacia los «paisanos». Así, un día medio lluvioso en el que llegaba tarde a la asamblea me encontré con que era el único asistente. Los que habían acudido antes habían decidido, debido al tiempo, que era mejor trasladar la asamblea a un centro okupado. Cada uno había corrido la voz entre sus «paisanos», pero se habían olvidado de enviar la noticia al WhatsApp del grupo y como no había llegado ningún «español» todavía, nadie me había avisado del cambio.

En esta formación de redes de «paisanos» también interviene el idioma. Para un «bangladesí», es más fácil hablar con un «compatriota» que con un «africano», sobre todo entre quienes no tienen facilidad con el castellano¹⁹⁹. También aparecen los diferentes espacio-tiempos que se transitan. Por ejemplo, a la hora de fijar una manifestación hay que negociar la hora. Los manteros, «africanos», que venden ropa, zapatillas o DVD's, suelen por ello trabajar entre semana y prefieren manifestarse por las mañanas, cuando se vende menos. Los lateros, «bangladesíes», trabajan más por la noche y sobre todo los fines de semana, por lo que prefieren que el horario sea a primera hora de la tarde y nunca un fin de semana por la mañana, porque es cuando más trasnochan. Las diferencias en la dedicación originan, además, algunas pullas entre bandos agrupados por el origen: "menudos musulmanes, vendiendo alcohol" dice algún «africano», lo que desata las risas de sus «paisanos». "Hay que ganarse la vida de alguna forma" contestan desde el bando «bangladesí» con practicidad. La «musulmanidad» también forma parte de estos afloramientos del origen. Pese a que se realizan actividades conjuntas entre las mezquitas del barrio y el rezo muchas veces se hace en la mezquita que pilla más cerca, hay una tendencia mayor a compartir la religión con los «paisanos». Durante el Ramadán, cuando anochece durante una asamblea, se levantan la mayoría de los «bangladesíes»: "tenemos un iftar en la oficina de bangla". El resto mira a los «africanos»: "¿Y vosotros?". "No, hoy podemos aguantar un poco más para comer".

Otro aspecto relacionado con el origen lo delimita el prestigio dentro del grupo. Los recién llegados, sobre todo si no manejan demasiado bien el idioma, suelen esperar al final de la asamblea para abordar a alguno de los «antiguos», que suelen ser los que más habladores y por ello se significan más, y contarle sus problemas. Muchas veces es algún «español» el elegido, por aquello que decía Ahmed de que se presupone que los «nativos» son los que "mandan". Pero también, sobre todo si hay alguna relación previa o no se habla castellano, se aborda a uno de los «paisanos» «antiguos». Es raro que un «bangladesí» elija a un «africano» o viceversa. De esta manera, algunas veces los «antiguos» refieren cierta presión para actuar como «padrinos» de sus «compatriotas», lo que puede asentar cierta competencia cuando hay que negociar ciertos aspectos de la «ayuda mutua». En una asamblea había un debate entre Hossain, de Bangladesh, y Cheikh, «africano», sobre su participación en el grupo, dado que había que ordenar el pago de sus multas. Si bien los «antiguos» tratábamos de solucionar el problema a partir del procedimiento que había diseñado el grupo (la lista de asistencia), la mayoría de «bangladesíes» tendían a ponerse del lado

¹⁹⁹ En las asambleas hay momentos focalizados en el origen cuando se forman diferentes conversaciones en castellano, bangla y wolof.

de Hossain, mientras los «africanos» iban más con Cheikh. Claro está que estas simpatías tampoco eran demasiado asertivas, precisamente por la existencia de la forma normativa de discernir estas cuestiones que indicaba que no se trataba de que uno fuera «paisano» o no, sino que hubiera «participado» más en el grupo. Así, cuando finalmente el grupo decidió que, por poco, “ganaba” Hossain, nadie se enfadó por ello (Cheikh se enfurruñó un poco y algunos “bangladesíes” sonreían quizá demasiado). Una vez pasada la situación, la expresión de identificaciones paso a las autocomprensiones de cada uno mientras la significación en torno a Migrapiés como elemento de identificación volvía a ser el principal. Algún compañero «africano» le dijo a Cheikh, con algo de sorna, que no faltara a tantas asambleas.

Un último aspecto a resaltar sobre la relación del origen con Migrapiés es la cuestión de los problemas de incorporación. Porque al final, son los afectados los que los sufren por su condición de «extranjeros». Por ello el punto de “casos” de todas las asambleas se dirige hacia ellos y sus problemáticas. Pocas veces «españoles» exponen casos, si bien alguna vez sí que algún «español» ha solicitado la intervención del grupo ante algún problema, ha solicitado ayuda (por ejemplo la que yo solicité para mi investigación) o ha manifestado la necesidad de apoyo ante una necesidad económica. Sin embargo, aquí sí que el origen suele aflorar, sobre todo porque es en este punto donde los afectados suelen participar más. Esto incluye las narraciones de experiencia de racismo y discriminación, algo donde a su vez muchas veces la separación entre lo «africano» y lo «bangladesí» suele aparecer. Los primeros, como decía anteriormente²⁰⁰, suelen ser más críticos y mostrarse más en contra de tener que sufrir estas situaciones.

Vemos entonces que el origen forma parte de la cotidianeidad del grupo. Y aparece, además, de una manera importante porque es un eje principal en las vivencias de los participantes en Migra. Sin embargo no está siempre presente, no es lo único en Migrapiés. Se producen diferentes momentos de aparición y soterramiento de identificaciones. Y con ello, aparecen diferentes efectos frontera, ya sea «antiguos»-«nuevos», «bangladesíes»-«africanos»-«españoles» o la afinidad ideológica de quienes quieren un grupo más enfocado al activismo frente a los que prefieren solucionar sus problemas. Esta tercera forma de efecto frontera se hará especialmente significativa en la última etapa de Migrapiés (por el momento), mediada por las dificultades del grupo para trabajar en el entorno activista, dada la forma en que se ha ido direccionando la acción de Migra y la menor disposición de personas que puedan trabajar en este sentido. En las relaciones de Migra con otros «grupos» se pone en evidencia la misma contextualidad de los límites que acabamos de ver en Migra. «Ser de Migrapiés» frente a quien no lo es puede dejar paso a ser «vecino» o ser parte de un movimiento militante, en función del contexto que se analiza. Y en este ir y venir, los nuevos límites que se forman no van a coincidir de manera exacta con la suma de las agrupaciones. En los nuevos ensamblados que se forman, alguna gente de Migrapiés estará «dentro» y otros «fuera». Al desarrollo de estas cuestiones dedicaré el siguiente capítulo.

²⁰⁰ Ver [pag. 216](#)

Capítulo 9 – Lavapiés y la «vecindad» más allá del origen.

En este capítulo volveremos al «exterior» de Migra. Pero esta vez, con la perspectiva que da el tiempo, saltaremos a los últimos años de mi trabajo de campo, el periodo que va de finales de 2016 a principios de 2019. Las cosas han cambiado. Ni Migra es el mismo ni tampoco lo es su entorno. *El análisis de estos cambios nos permitirá terminar de dibujar el Migrapiés que durante todos estos años ha formado parte de mi trabajo de campo y, además, acercarnos a otros momentos de lo colectivo de mi investigación.* En el primer apartado me centraré en la relación de Migrapiés con la Asamblea de Manteros y Lateros del barrio (o Asamblea de Vendedores Ambulantes - AVA) y la participación «dual» de algunos de mis compañeros en ambos núcleos de sociabilidad. Aquí aparece *la posibilidad de que en los procesos de lo colectivo se produzcan solapamientos socio-espaciales entre diferentes procesos de «interioridad»* debido a la presencia de los mismos agente en diferentes procesos articulativos. Esto ofrece reflexiones sobre la referencialidad de lo colectivo: cambiando de perspectiva, las dos «interioridades» pasan a ser una sola. Además, nos brinda la posibilidad de examinar dinámicas similares a las de Migrapiés, ya que en la AVA confluyen activistas y afectados que trabajan a partir de la idea del «mestizaje». El segundo apartado ampliará la visión para analizar las relaciones de los grupos antirracistas con el gobierno municipal y cómo en los primeros se produce cierta sensación de «desencanto» por los resultados que se obtienen. Esto afecta a la AVA (y al trabajo que Migra realiza junto a ellos), pero también, ya en el tercer apartado, a los contactos que Valiente Bangla y la mezquita mantienen con el Ayuntamiento, lo que nos da la posibilidad de analizar la «vecindad» como otro elemento de lo colectivo dentro de mi entorno, cuestión que como hemos visto se conforma como un elemento principal en la acción de Migra. Desde aquí focalizaré en la «multiculturalidad» del barrio, analizando diferentes acepciones de esta en mi entorno y su relación con la aparición de procesos de alteridad y exotismo en torno a lo «bangladesí», cuestiones que dificultan las propuestas activistas de ofrecer un mundo común que no esté basado en el origen. En contraste a estas dificultades analizaremos cómo el feminismo ofrece una posibilidad diferente de ensamblar lo colectivo conciliando los intereses de mujeres de distintas «nacionalidades», entre ellas algunas de las participantes en Migrapiés.

Los tres apartados ofrecen en su conjunto una visión que subraya cómo los cambios de perspectiva analítica permiten observar la coexistencia de diferentes ejes de lo colectivo que no se desarrollan por separado. Al revés, los constantes entrelazamientos entre ellos ofrecen una reflexión sobre cómo *el estudio de la sociabilidad en un determinado contexto puede ofrecer diferentes formas de componer lo colectivo dependiendo de donde pongamos la mirada y del momento que analicemos.* Esta referencialidad ofrece además un factor explicativo a las influencias mutuas entre diferentes procesos de colectividad: Migrapiés (o lo «bangladesí») no se desarrolla autónomamente, sino sometido a movimientos de vaivén con otros momentos de lo colectivo, como pueden ser las diferentes campañas activistas en el barrio, las negociaciones con lo institucional o las formas en que es concebida la «multiculturalidad» en Lavapiés.

9.1.- Más allá de Migrapiés. La asamblea de Vendedores Ambulantes de Lavapiés.

La AVA se constituye justo a la "vuelta de vacaciones" del verano de 2016. Hay varios elementos que influyen en su aparición. En primer lugar, la evolución de la Campaña de Papeles por Derecho, planteada los años anteriores desde la ASPM y otros grupos antirracistas del barrio para cambiar la Ley de Extranjería y exigir el permiso de residencia "por derecho".

Entonces la campaña se volvió un poco a revivir. La Campaña de Papeles por Derecho, que participamos con vosotros el año pasado, ¿no? Entonces a raíz de que hace dos años se había intentado hacer campaña de Papeles por Derecho y nos unimos con Catalunya, surgió el apoyo... en Barcelona, salió el Sindicato Mantero. Y entonces, tuvo bastante eco mediático. Y entonces quisimos también un poco organizarnos con esa idea, ¿vosotros también convocasteis, no? Que vinieron los de Barcelona... (entrevista a Susana, activista antirracista Migrapiés, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 09/03/2018).

El Sindicato de Manteros de Barcelona (y su amplia exposición mediática en mi entorno) es otro de los elementos a destacar en la formación de esta asamblea. En agosto de 2015 muere en Salou (Tarragona) Mor Sylla, un mantero que cae desde un tercero durante una intervención de los Mossos d'Esquadra contra la venta ambulante (Eldiario.es, 2015; Puente, 2015). Tras esto, y a partir de los contactos de manteros con colectivos antirracistas de Barcelona (como el Espacio del Inmigrante), surge la agrupación Tras la Manta que, en octubre del mismo año, se transformará en el Sindicato de Vendedores Ambulantes de Barcelona (Iborra, França, & Calvó, 2017a). Este sindicato va a ser un espejo en el que mirarse para muchos activistas antirracistas de mi entorno. En primer lugar, los representantes del sindicato de Barcelona suelen mostrar formas de trabajar y plantear la «lucha» similares a las de los activistas.

Lamine dice que han venido a juzgar a los responsables de "nuestra situación aquí". Denuncia las políticas coloniales y a las "marionetas de estas políticas en los países colonizados" y habla de quien tiene que escapar de la miseria económica que genera esta situación: Habla de pensadores, médicos, deportistas, que tienen potencial para convertirse en "estrellas mundiales", el mecánico, el carpintero, el informático que conocen bien su trabajo desde pequeños y que tienen la mala suerte de nacer en un país pobre con gobernantes y políticos corruptos. Culpa al sistema capitalista de que esta gente esté en la calle con la manta, "escapando de la policía, golpes, patadas, rompiendo huesos, haciendo daño". Denuncia también la campaña institucional y mediática para que la gente no compre en el top manta. "Quieren hacer de Barcelona una ciudad de turismo capitalista favoreciendo a las grandes empresas que perjudican las vidas de las personas en sus países de origen". (Intervención de representante del Sindicato de Manteros de Barcelona en el Tribunal de los Pueblos de Barcelona 2017, del diario de campo del autor – 13/07/2017).

La existencia de migrantes que se organizan entre ellos, «luchan» por sus «derechos» y lo hacen con un discurso de clase y anticolonialista recoge las aspiraciones activistas de que sean los afectados por el problema quienes tomen "la voz cantante". Pero además de esto, hay otra cuestión que también interesa tanto a activistas como a manteros. La llegada en 2015 de *Barcelona en Comú* al Ayuntamiento de Barcelona propicia, en el sentir de muchos activistas, un entorno más amable para conseguir algunos objetivos. Así parece ser en un principio: desde el Ayuntamiento de Barcelona se anuncian concesiones tales como la posibilidad de «legalizar» la situación administrativa y la actividad de los vendedores ambulantes. Esto último tiene cierto paralelismo con Madrid y el nuevo equipo de gobierno de Ahora

Madrid. Porque en Ahora Madrid participa gente con trayectoria militante, muchas veces antiguos conocidos de los activistas del barrio. El que haya gente afín en el Ayuntamiento ofrece la posibilidad de que se pueda conciliar el proyecto moral activista (“papeles para todos”) con los aspectos legales. Así, por ejemplo, la consecución de una Tarjeta de Ciudadanía que pueda ayudar a los «sin papeles» en los trámites con la Administración, darles acceso a los servicios municipales e incluso evitar ser detenidos en una redada racista será una de las peticiones que se negociarán en los años posteriores.

Sin embargo, esta posible confluencia entre activismo y Administración se desvelará como más problemática de lo que se suponía. Si bien esto lo ampliaré en el siguiente apartado, aquí haré referencia a una cuestión que va a influir en la conformación de la AVA. Una vez llega el nuevo equipo municipal al gobierno se inician contactos con ciertos activistas del barrio. Estos primeros contactos aportan “buenas sensaciones”, tal como me comentaba una conocida que participaba en estas conversaciones. Sin embargo, las acciones del Ayuntamiento parecen dar “malas sensaciones”. Coincidiendo con la amplia mediatización de las reivindicaciones de los manteros en Barcelona, en agosto de 2016, la Policía Municipal y el Área de Seguridad del Ayuntamiento de Madrid informan de un plan para luchar contra la venta ambulante en el Distrito Centro que pasa por el incremento de medios policiales y de redadas en Tirso de Molina y Lavapiés para desarticular las “mafias” que controlan la venta (Desalambre, 2016; Ruiz, P., 2016). Entre los activistas y los vendedores ambulantes de mi entorno cunde cierto desconcierto. No sólo porque esto venga de un gobierno que se considera «afín», sino porque lo de las “mafias” se entiende como un intento de criminalizar la venta ambulante²⁰¹. El anuncio viene acompañado de numerosos reportajes en medios de comunicación que ponen el foco sobre la «criminalidad» de la venta en la calle. Ante esto, y siguiendo el ejemplo de Barcelona, crece la sensación de que es necesario organizarse para defenderse.

Así, en septiembre se organiza la primera asamblea de la AVA, impulsada por la ASPM (si bien otros grupos, como Migrapiés, nos sumamos a la convocatoria). Acuden unas sesenta personas, entre las que estamos Teresa y yo de Migrapiés, que nos encontramos a antiguos participantes del grupo, como Mor, Cheikh o Shengor. En la siguiente asamblea de Migrapiés informamos al grupo de la intención de formar una organización similar a la de Barcelona. Algunos de nuestros compañeros ven bien la idea y serán los que más participen en la AVA, generalmente manteros «africanos» (Moustapha, Ousmane) pero también lateros «bangladesíes» y algún activista al que el horario de la nueva asamblea le viene bien. Sin embargo, en Migra tenemos los problemas que refería al final del anterior capítulo para un trabajo continuado con otros entornos activistas, por lo que como grupo adoptaremos una posición algo perimetral. Quien acude de Migrapiés a la AVA luego informa el grupo y de vez en cuando se lleva alguna propuesta, a la vez que tratamos de apoyar las convocatorias que se realizan. La Asamblea de Vendedores Ambulantes y su

²⁰¹ En mi experiencia personal he de estar de acuerdo con las protestas de muchos de mis compañeros. En todos mis años de activismo en Lavapiés nunca he encontrado en torno a la venta ambulante algo parecido a una “mafia”, si consideramos esta como organización «criminal» que, por ejemplo, se encargara de controlar a los vendedores ambulantes, extorsionarles y quedarse con parte de sus beneficios. Tampoco en la producción o contrabando de mercancía «ilegal» de manera masiva. Hasta donde yo he podido ver, cada vendedor se compra su propia mercancía y la gestiona por su cuenta (o como mucho se ayudan entre unos y otros cuando alguien no tiene dinero). Las mercancías se compran en tiendas de mayoristas del barrio (y los últimos años también en el Polígono de Cobo Calleja en Fuenlabrada) en las que podría comprar cualquiera.

posterior conformación como Sindicato de Manteros y Lateros queda sobre todo dentro de la acción de ASPM, como un subgrupo dentro del grupo principal²⁰².

9.1.1.- Contingencias normativas. Comparando «grupos mestizos».

La conformación del sindicato y su posterior actividad nos puede servir para desarrollar una comparativa con la acción de Migrapiés que, desde una posición similar (la confluencia de afectados y activistas), muestre la contingencia, cierta imprevisibilidad condicionada por las circunstancias, de estos procesos. Esta contingencia diluye una visión excesivamente mecanicista que pudiera afirmar que lo que sucedió una vez tendría que volver a pasar. Porque partiendo de una situación similar, las dinámicas de Migra y de la AVA no son las mismas. Podemos empezar esta comparativa por los momentos de conformación de ambos grupos, pues ambos obedecen a un momento de efervescencia asociativa, del crecimiento de las espumas urbanas al que me refería en el capítulo 6²⁰³, Tanto el momento en que nace Migrapiés como el incremento de la atención mediática hacia los vendedores ambulantes podrían observarse de esta manera. La posibilidad de conseguir parte de sus objetivos atrae a afectados y activistas tanto a Migrapiés (15M) como a la AVA (2016) y ambos momentos de colectividad son afectados por un crecimiento exponencial (no es nada habitual en mi entorno asambleas de cincuenta o sesenta personas).

Sin embargo, ambos momentos también son diferentes. El 15M y el «desencanto» propiciaron la posibilidad de crecer a Migra, un grupo que se asentaba en el enfrentamiento contra el «sistema». Por el contrario, en 2016 es el momento del «cambio», de la llegada de la «afinidad» a posiciones de gobierno, cristalizada en Podemos, Ahora Madrid o *Barcelona en Comú*. Y en este momento, lo que se genera en la AVA es una dirección que si bien mantiene cierto escepticismo característico del activismo hacia la Administración, se encara a una relación más directa con lo institucional en un punto, además, muy concreto: las condiciones de vida de los vendedores ambulantes. Esto va a matizar al activismo que participa en la AVA respecto a Migrapiés, pues las posiciones cercanas al anarquismo del primero no se reflejan en el segundo, más integrado por personas que se relacionan (o directamente participan) de agrupaciones más cercanas al ámbito político-administrativo. Esto también condiciona la participación de afectados. Migrapiés se dirige a las redadas racistas y quienes llegan al grupo lo hacen en relación directa con esta actividad: «sin papeles» que quieren solucionar los problemas de su «ilegalidad». En la AVA los participantes son manteros y lateros. Y si bien los que se dedican a esta actividad suelen ser «sin papeles», también hay personas que ya han regularizado su situación pero que no han podido-querido encontrar en el mercado laboral otra ocupación. Y también aquellos para los que las condiciones de sus «paisanos» es preocupante, tal como le pasaba a Moustapha, que ya no trabaja vendiendo, pero consideraba que no sólo había que ser solidario sino «luchar por mejorar» las condiciones de vida de estos por si le tocaba volver a salir a vender.

²⁰² Aquí estoy haciendo referencia al periodo en el que se produce mi trabajo de campo, principalmente de finales de 2016 a principios de 2018. Posteriormente ha habido ciertos cambios. Por ejemplo, debates sobre la relación entre activistas y afectados dentro del Sindicato que han llevado al distanciamiento de este de la ASPM. Al darse esta circunstancia una vez finalizado mi trabajo de campo considero conveniente no incluir esta nueva etapa.

²⁰³ Ver [pag. 197](#)

El enfoque más institucional de la AVA también influye en la forma en que se configura la «lucha». Como en Migrapiés, la idea de una moral superior a una legislación condicionada por los intereses de los «poderosos» se hace presente en la AVA, justificando la «lucha» en los «derechos», la solidaridad ante el racismo institucional y la idea de que este se combina con factores de clase.

Muchos somos carpinteros, pescadores, cocineros, traductores... venimos en busca de un trabajo que nos permita enviar dinero a nuestra familia... al mismo tiempo para pagar nuestros alquileres, nuestra luz, nuestra comida, como todo el mundo... y como todo el mundo estamos sufriendo las consecuencias de una crisis y de los recortes de los derechos básicos a los que menos tienen. Y esos que menos tienen cada vez somos más. Vender en la calle es la forma de buscarnos la vida. Tampoco encontramos muchas más opciones, pues los cruces entre Ley de Extranjería, Código Penal, Ley de Seguridad y ordenanzas municipales nos atrapa en un laberinto de criminalizaciones del que no es fácil salir (fragmento de comunicado de la AVA leído frente al congreso, del diario de campo del autor – 15/12/2016)

Sin embargo aquí hay matices que hacer, pues si en Migra no teníamos problema por enrocarnos y debatir lo que hiciera falta si en la APLVP querían utilizar la palabra «ciudadanía» en el lema de una manifestación, aquí los «derechos» están muy ligados a esta obtención de la «ciudadanía». Uno de los lemas que más se gritan en las manifestaciones es precisamente “somos ciudadanos, queremos derechos”. Normal, porque precisamente uno de los principales objetivos de la AVA es negociar la idea de la «ciudadanía» con la Administración. A menudo he reflexionado en torno a estas cuestiones pensando si este enfoque mucho más «pragmático» de la AVA no obedece no sólo al contexto del «cambio» y las diferentes ideologías dentro del activismo, sino también al propio proceso de articulación entre activistas y afectados dentro de la ASPM, principal impulsora de la AVA y con una situación de «mestizaje» entre migrantes y «nativos» similar a la de Migrapiés. Las conversaciones con los participantes en la ASPM me remitían a la misma tensión entre la lucha activista y las necesidades de los afectados que he descrito en Migra.

Cuesta tener un grupo estable. Sí que lo hay, un poco estable, pero que a la vez son los que van avanzando más conciencia política y tienen más implicación, pues son a la vez los que consiguen encontrar trabajo o se van... Entonces por la inestabilidad de sus condiciones de precariedad es muy difícil mantener los grupos [...] Ha sido con la prensa y por el idioma, pues ahí se ha focalizado mucho en Shengor y dos o tres que hablaban. Va por temporadas, ¿no? Y bueno, dura un poco, pero luego, o sea es muy lento, lo que veníamos diciendo antes. A eso me refiero que cuesta un montón, que no hay constancia que uno ha dicho que sí [se encarga de una tarea] y luego uno o dos martes no aparece... (entrevista a Susana, activista antirracista Migrapiés, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 09/03/2018).

Al igual que en Migrapiés se produjeron procesos articulativos que confluyeron en concreciones específicas de las lógicas activistas con el «pragmatismo» de los afectados, en la ASPM parecen haberse producido procesos en esta misma dirección. Y esto también marca una diferencia con Migrapiés. Porque el Migrapiés de 2013 era un grupo que empezaba a enfrentarse a estos problemas, mientras la ASPM tiene ya un largo recorrido (se formó en 2008). Y esto influye en la forma en que se da la diversidad dentro de las posiciones de sujeto entre los participantes. Si bien es posible en el análisis hablar de confluencias entre activistas y afectados en la AVA, encontramos muchas matizaciones a esta descripción. Entre los activistas operan cuestiones como la «antigüedad» militando, la pertenencia a la ASPM o a otros grupos, las ideas

en torno a los medios de comunicación o la implicación en el grupo. Entre los afectados aparecen la «sin papelidad», la «implicación» o los diferentes grados de «pragmatismo» que se profesan. Así, una posición de sujeto que, como en Migrapiés, aparece en la AVA es la de activistas-afectados: «africanos» o «bangladesíes» que son a la vez activistas y que muchas veces asumen un papel significativo como «representantes» de la asamblea, se implican más en el trabajo activista o actúan como atractores al grupo difundiendo la necesidad de participar en él a partir de sus redes de «paisanos».

9.1.2.- Un Migra «chiquitito» y la AVA. Solapamientos interconstitutivos.

Dentro de esta diversidad en las posiciones de sujeto que se articulan en torno a la AVA están los integrantes de Migrapiés. *Una forma de ver esta participación implica pensar que Migrapiés es representado como grupo dentro de las negociaciones en torno a la AVA.* Desde esta perspectiva podemos decir que Migrapiés va a tener poca representación en el proceso. Parte del «desencanto» que aflora de vez en cuando entre los «antiguos» del grupo²⁰⁴ tiene que ver con que “Migrapiés hacerse chiquitito”, como me decía un día Ali. Comparando con la mayor actividad de los «viejos tiempos», ahora parece que en el grupo no se hace tanto. El centramiento del grupo en las problemáticas propias, ocasionado por su viraje al «pragmatismo», y el tiempo pasado desde el 15M ha disminuido la posibilidad de incidencia de Migrapiés entre los demás grupos con los que se relaciona. Ha disminuido el trabajo del grupo en este ámbito y por tanto, este tiene que esforzarse más para recordar que sigue ahí. Pero Migra está limitado en este sentido porque no tiene demasiados recursos con que hacerlo ni muchos objetivos que muevan al grupo en esta dirección. La disminución de activistas «españoles» es en parte paliada por aquellos migrantes «antiguos» que se han ido introduciendo en el campo asociativo del activismo del barrio. Pero ahora el grupo es más pequeño y hay menos personas que puedan asumir esta tarea.

Los afectados que llegan mantienen con el activismo «externo» a Migra una relación similar a la que se producía en el grupo durante sus primeros años. Por un lado no interesa demasiado y, por otro, hay dificultades para «participar» de estos entornos que se desarrollan de manera parecida al antiguo Migrapiés y el 15M (asambleas en castellano, «participación» encarada desde el ámbito activista, discusiones de filosofía política...). Algunos de los «nuevos» se ofrecen a acudir como representantes de Migra porque esta «implicación» significa estar mejor posicionado a la hora de que el grupo les ayude en sus problemáticas. Pero esto no se traduce en una «voz» de Migra demasiado fuerte. En una asamblea nos reíamos. Muchos de los más «nuevos» en el grupo habían acudido a una reunión de la AVA, pero ninguno había hablado. Ousmane, que también había estado, constataba su presencia, que había pasado desapercibida: “la mitad de la asamblea era de Migra, pero nadie lo sabía”. Más éxito hay cuando es alguno de los «antiguos» el que acude con alguna propuesta realizada desde el grupo (por lo menos se puede percibir que el grupo apoya a los manteros) o cuando a partir de contactos paralelos a la asamblea nos encargamos de alguna tarea (reunir firmas para una solicitud, acudir a una manifestación, enviar un representante para una reunión con el Ayuntamiento...).

²⁰⁴ Y que comentaba en el capítulo anterior. Ver [pag. 255](#)

En estas diferencias entre «antiguos» y «nuevos» aparece un punto de vista diferente a la hora de analizar las relaciones Migrapiés-AVA: los solapamientos socio-espaciales de las trayectorias de los integrantes de Migrapiés con esta asamblea. Hay quienes se implican tanto que empiezan a desarrollar una doble militancia, interesados por las posibilidades que puede conferir la AVA en cuanto a la mejora de las condiciones para lateros y manteros. Así, son estos quienes empiezan a transmitir información regular sobre la AVA y su posterior transformación en el Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid.

En cuanto a la AVA, Ousmane ha acudido a la última asamblea. Están pensando formar una cooperativa como la de Barcelona y quieren apoyo de otros grupos. Moustapha no ha ido a la última pero sí ha hablado con Cheikh (de la asamblea de manteros). Comenta que el martes van a ir varios grupos del barrio para ayudar con la cooperativa y que él irá, ya que tiene experiencia. Además hace tiempo formó una cooperativa que ahora mismo no está funcionando, por lo que la va a ofrecer a los manteros. Pedro quiere saber cuál sería el objetivo de la cooperativa. Los que más han ido a las reuniones parecen tener claro que sería para conseguir papeles (asamblea de Migrapiés, del diario de campo del autor – 18/01/2017)

Otra forma de solapamiento es la que se produce a partir de los «paisanos» y sus redes relacionales. Un ejemplo es el de la conversación entre Moustapha y Cheikh que acabo de referir. A Moustapha no le hizo falta acudir a la AVA para relacionarse con ella. Al igual que sucede en Migrapiés, el direccionamiento de la sociabilidad a los «paisanos» hace que estos se transmitan información y opiniones «fuera» de la asamblea. Algo que también es achacable a las redes de activistas y la posibilidad de que en un encuentro en una manifestación, por la calle, o en una actividad para otra cosa (o con una llamada por teléfono), quienes participan de ellas se pongan al día o acuerden alguna cuestión. Una variante de esta forma de comunicación es la que se origina a partir de las redes de WhatsApp, que también aquí se superpone a la interacción física. Es por ejemplo mi caso. Ya que por mis horarios laborales se me dificultaba el acudir a las asambleas, estar en algunas listas de WhatsApp me permitía mantenerme informado de comentarios sobre las asambleas o convocatorias que se lanzaban.

Una última forma de solapamiento seguiría una dirección en cierta manera inversa a la que estoy describiendo. Me refiero a que la participación en la AVA supuso para algunos manteros el reengancharse a Migrapiés. En un momento dado, algunos miembros del grupo nos sorprendíamos porque Mor y Shengor, que llevaban tiempo sin aparecer por las asambleas del grupo, habían acudido a algunos actos y reuniones con el ayuntamiento como «representantes» de Migrapiés. Recuerdo haberme reído cuando me lo comentaba Paloma, participante en la AVA: "sí supongo que son de Migra, pero hablar por nosotros, la verdad...". En el afán de «inclusividad» de la AVA, se trataba de que a las reuniones con el Ayuntamiento acudieran miembros de diferentes agrupaciones. Esto y el momento de crecimiento de la espuma identificativa en torno a la AVA actuaban en cierta medida como reactivadores del «ser de Migrapiés». Porque al final, tanto decir que eran de Migra, se pasaban por la asamblea del grupo para confirmar sus palabras ("yo puedo ir a la reunión, que ya he ido alguna otra vez").

En estos solapamientos se ve la referencialidad de lo colectivo en cuanto a la AVA o Migrapiés. Si Mor o Moustapha eran de Migra, o hablaban por Migra en la AVA, o eran de la propia AVA, es una cuestión de

momentos. Ousmane actuaba en cierta manera de «miembro» del Sindicato en Migrapiés, dando su opinión y tratando de conciliar los intereses de unos y otros (“eso mejor no lo proponemos que en el sindicato no van a querer”). Pero a la vez podía hacerlo a la inversa cuando llevaba una propuesta de Migra a esta asamblea. Esto no se reproducía igual en todos los participantes de Migrapiés: algunos podían actuar de portavoces de Migra, pero más allá de eso no tener demasiada relación con la AVA; otros, ni siquiera eso. Así, dentro de Migra se dan conexiones con esta asamblea que engloban tanto el contacto “oficial” (relaciones Migrapiés-AVA como dos grupos separados) como el que se produce a partir de procesos participativos diferenciales entre los miembros del grupo, una serie de lazos asociativos de diferente forma y extensión socio-espacial. Y tanto en los contactos Migra-AVA como en estos lazos individuales se van a producir ensamblados que imbrican a ambos grupos.

Que lo colectivo es cuestión de momentos alude también a mi propia descripción. Las relaciones entre Migrapiés y la AVA podrían verse, al menos, de dos formas. Una es la que refiere a dos «interioridades» que, si bien son porosas y actúan interconectadas, mantienen efectos frontera definidos. La otra se producirá cambiando el punto de referencia para entender el proceso como un único «interior» donde se producen articulaciones entre diferentes posiciones de sujeto que, como muestran los solapamientos socio-espaciales entre Migra y el Sindicato, no tiene que resumirse en grupos como ASPM o Migra. Sin embargo, esta segunda forma de descripción es problemática para mí por la forma en que se ha desarrollado mi investigación. Mi situación en el campo me permite cierto examen centrado en los signos que se debaten en Migrapiés. Obviamente no lo he visto todo. Pero sí lo suficiente para abordar una descripción extensa del proceso. Sin embargo mi relación con la campaña por los derechos de los vendedores ambulantes se produce ladeada (desde Migrapiés)²⁰⁵ y por tanto sería abusivo por mi parte extenderme demasiado en estos aspectos. Me he perdido demasiado, mi relación como investigador con la AVA ha sido tangencial, centrada en Migra y en cómo el grupo era afectado por ella.

Es por ello que no puedo ofrecer demasiada información sobre las posibles modificaciones que la participación de Migrapiés ha podido producir en la AVA. Un trabajo de campo asentado en la asistencia irregular a algunas asambleas, varias entrevistas y charlas informales y lo que se hablaba de la AVA en las asambleas de Migra no me parece un terreno lo suficientemente firme para aventurar conclusiones. Sí puedo hablar de cómo desde Migra se trata de intervenir en estas negociaciones. Por ejemplo las exposiciones de miembros del grupo sobre la necesidad de combinar las negociaciones con el Ayuntamiento con la «protesta en la calle». También los ofrecimientos de compartir nuestra experiencia en la formación de cooperativas al sindicato como una vía para que se superase la sensación de «desencanto» que suponía los pocos resultados obtenidos en las negociaciones con el Ayuntamiento. O la participación de algunos manteros de Migra en las conversaciones con el equipo de gobierno de Ahora Madrid. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la posición de sujeto que ocupa Migrapiés está lastrada por los problemas de representación que describía antes. Aparece entonces la asimetría en la capacidad

²⁰⁵ Se puede revisar aquí lo que describía en el capítulo 3 sobre mi relación con el Sindicato durante el trabajo de campo. Ver [pag. 76](#)

de negociar en torno a estos signos. Migrapiés tiene una menor potencialidad para intervenir en estos debates que, por ejemplo, las personas de ASPM que llevan el peso de la actividad de la AVA.

Sin embargo, desde mi localización en el campo sí puedo afirmar que los contactos con la AVA originan dinámicas de cuestionamiento y transformación de las normatividades de Migrapiés. Una de las principales es la que tiene que ver *con el rechazo a insertarse en la política institucional*. Si bien las propias dinámicas de Migra han causado cierto relajamiento de lo que en otras épocas se observaba con mayor firmeza, la inserción de Migra en estas cuestiones va a hacer que el grupo vire hacia lo institucional. Hay entre los participantes del grupo quienes no manifiestan ningún problema con ello, lo ven hasta positivo dada la oportunidad de conseguir cosas para ellos y quiénes están en su situación. Los que aún mantienen un posicionamiento ideológico más marcado respecto a estas cuestiones no lo ven tan claro:

El pensamiento legalista que, además, si tú estás en unas negociaciones, si tú aceptas unos principios básicos como es que los manteros son unos delincuentes, ya no podrás seguir para adelante más (risas). O sea, si tú aceptas ese principio, ya no puedes pedir más. Son delincuentes, entonces ya tienes que ajustarte a esa lógica, son delincuentes, a ver si hacemos algo.... Tú mismo te cortas las alas, ¿qué vas a decir entonces? (entrevista con Pedro, activista de Migrapiés, del diario de campo del autor – 28/09/2017).

Sin embargo, entre los activistas del grupo al final se “traga” con el asunto. Porque la idea de la «unión» se antepone a la de armar un ruido que pueda debilitar a la AVA. Y porque Migra ya es bastante “chiquitito” como para andar peleando con gente afín. Así, en las asambleas de Migrapiés empieza a discutirse si alguien va de portavoz del grupo a alguna reunión con un concejal o si nos sumamos a un comunicado que, en otros tiempos es probable que hubiera generado un contracomunicado crítico por parte del grupo. También van a cambiar los espacio-tiempos de Migra. Desde aquellos momentos en que este se encaraba al 15M y al activismo “chungo” del barrio ha pasado tiempo. En 2017 las manifestaciones frente al Ayuntamiento o el Congreso, las reuniones de «africanos» o «bangladesíes» donde se va a debatir algún aspecto importante de la campaña o los lugares donde se reúne el Sindicato comienzan a tener más peso en las referencias espacio-temporales del grupo. Con ello se producen modificaciones en la historicidad del grupo: la campaña en torno a la venta ambulante pasa a ser una nueva etapa marcada por la actividad en ese sentido y también por el «desánimo» que produce que no terminen de aparecer resultados.

Una parte importante de esta nueva etapa tiene que ver con un direccionamiento del campo asociativo de Migra hacia los grupos antirracistas del barrio. Migra se ha delineado en los años anteriores como un grupo cercano a lo libertario y lo asambleario y por ello hay cierta tradición de colaboración con grupos que, si bien no están centrados en los problemas de los migrantes, sí comparten propuestas organizativas que permiten nuestro encaje con sus proyectos²⁰⁶. Sin embargo, ya no hay tantos activistas en Migrapiés que trabajen conjuntamente con este tipo de agrupaciones. Y dentro del viraje al «pragmatismo» del grupo, la campaña de la AVA parece interesar más, son objetivos que incumben a la mayor parte de los

²⁰⁶ Claro está que la idea de un «frente» que aglutine migrantes y «nacionales» también propiciaba estas colaboraciones, pues la idea de desbordar el origen no es exclusiva de Migrapiés.

participantes. A la vez, la nueva etapa va unida a ciertas narrativas tendentes a remarcar que se ha abandonado la calle por los despachos y que esto supone la desmovilización de la militancia, con lo cual las cosas no “pintan bien”. Esto no es una sensación que aparezca solamente en Migrapiés. El panorama que esbozan muchos activistas antirracistas es muy diferente a la «ilusión» que se manifestaba durante los años posteriores al 15M. *Las percepciones de los «antiguos» no son entonces una cuestión que se refieran únicamente al grupo, sino que se ponen en relación con el entorno en el que trabaja Migrapiés.* Y esto viene caracterizado por la relación con la política institucional y las narrativas del «cambio» que supone la llegada de Podemos y los municipalismos a la Administración, algo que analizaré en el siguiente apartado.

9.2.- Pactar con el diablo. Activismo y Administración.

9.2.1.- El «cambio» y sus tribulaciones.

Si hasta ahora me he centrado en la «interioridad» entre la AVA y Migrapiés, ahora me propongo cambiar la perspectiva para incluir en el análisis al equipo de gobierno de Ahora Madrid en el Ayuntamiento. Aquí hay que considerar la intervención directa de la Administración en las negociaciones en torno a la campaña de los manteros, incluso la formación en esta de ciertos momentos de «interioridad» con Ahora Madrid en relación a otros partidos políticos del Ayuntamiento u otras administraciones (la de la Comunidad de Madrid o la estatal, por ejemplo). A fin de cuentas hay afinidad en diferentes aspectos de ideológicos y en lo personal. Hace bien poco, gran parte de este equipo estaba “al otro lado de la línea”. Hay que tener en cuenta que un debate recurrente sobre el 15M en sus primeros años era el de su «inclusión» en el ámbito institucional. Una pregunta que podría plasmarse en un “¿cuándo os vais a hacer mayores?” que en medios de comunicación, en tertulias con compañeros de trabajo o incluso dentro de participantes del movimiento parecía significar cierta «inutilidad» de lo que se hacía si esto no repercutía en una entrada en el ámbito «serio» de la «política de verdad» (Romanos, 2011). La aparición de Podemos y sus círculos, configurados con un importante grado de analogía con las asambleas del 15M, es uno de los primeros pasos en esta dirección, una que luego continuará con los movimientos municipalistas de Ganemos en 2014, que se conforman a partir de una narrativa de instrumentabilidad para la «ciudadanía» en oposición a los «partidos políticos tradicionales» (Cabrerizo Sanz et al., 2015; Riveiro, 2014; Zapata, 2014).

Dentro de estos procesos se producen narrativas que definen el municipalismo (o a Podemos) como la «faceta institucionalizada» del 15M (Salinas González & Gómez Navas, 2018). La relación entre estas propuestas y el 15M no está tan clara para todo el mundo²⁰⁷. A algunos de mis compañeros de Migra les podría dar urticaria sólo de pensarlo. Otras personas no sólo están de acuerdo, sino que puján para que sea así. En 2014, tanto en Lavapiés como en otros núcleos «quincemayistas» se lleva tiempo debatiendo en torno a la necesidad de ese paso, da tal manera que a medida que los movimientos de institucionalización van adquiriendo mayor difusión en el año 2014, con las elecciones municipales a la vuelta de la esquina, algunos van a adoptar una doble participación en las asambleas del 15M y los

²⁰⁷ Esto dentro de una importante variabilidad en estas narrativas, que a veces se han presentado como una alternativa o un movimiento en paralelo. Sin embargo, el intento de objetivar a las corrientes institucionalistas dentro de la «interioridad» del 15M puede observarse a partir de declaraciones como las que Pablo Iglesias, secretario general de Podemos, realizaba durante estos años: “movimiento heredero del 15M” (EFE, 2015) o “la España del 15m está en marcha” (Asuar Gallego, 2018).

círculos/movimientos municipalistas. Otros directamente direccionarán su actividad hacia lo segundo, que es lo que piensan que toca una vez empieza a alejarse la efervescencia del 15M. A este movimiento también se suman activistas “tradicionales” cercanos a la idea de “abordar las instituciones” que tienen largas trayectorias de activismo y muchas veces, por su «prestigio» en el “mundillo”, encabezaran las listas que se presentan a las primarias municipalistas. Cuando en mayo de 2015 Ahora Madrid, confluencia entre Ganemos Madrid y Podemos, llega al gobierno del Ayuntamiento, entre quienes más han apostado por estas cuestiones se desata la alegría: ha llegado el momento del «cambio». Inmediatamente los más conectados con el nuevo equipo de gobierno comienzan las conversaciones. Son conversaciones con «compas» con los que se “ha compartido muchos momentos de lucha” o muchas “horas de asamblea”. Sin embargo, lo de obtener resultados va a resultar difícil²⁰⁸. Se comienza a hablar de la Tarjeta de Ciudadanía, porque esta puede suponer una diferencia importante en el estatus legal de los migrantes, una cuña que poner a la inexorabilidad de la Ley de Extranjería y la imposibilidad de cambiarla desde el gobierno municipal. Pero a pesar de la buena acogida del equipo de gobierno a la propuesta y la disposición a conversar, y tras bastantes reuniones, pasa el 2017 sin demasiados avances. Sí aparecen las propuestas de cursos para vendedores ambulantes, pero esto es algo que muchos de ellos no ven con demasiado agrado: quieren papeles o algo que se le acerque, no cursos que no les van a servir para trabajar, ya que van a seguir siendo «irregulares». Y con el paso del tiempo y los pocos resultados, empieza a cundir la idea de que la cosa no va a llegar a buen puerto y algunos empiezan a abandonar.

Yo otro día escuchando que dice toda la gente está manipulando. Porque ellos dicen si luchamos esto, si trabajamos [las cosas van a salir] y luego no hace nada. Luego cero. Yo creo que es culpa, no por la gente de Lavapiés, es por el Ayuntamiento. Yo me he visto muchas reuniones, fui con ellos, la gente de españoles se fue trabajando. Luego de reunión mandamos noticia: oye ha salido hoy reunión esto con Jorge, hoy ha salido reunión con Javier, hoy ha salido reunión con Carlos, hoy ha salido reunión con Carmen. Luego ya haciendo años no sale nada, la gente está confundida y se cansa. Dice “¡joder! sí, sí, y luego no. La tarjeta ciudadano se dice 2016, 2017 y ahora 2018. Yo creo que no puede conseguir (entrevista con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 27/01/2018).

Otro problema se presenta con la sensación, por parte de los manteros, de que la represión de la Policía Municipal hacia ellos no sólo no ha disminuido, sino que ha aumentado (El Salto, 2019). En las navidades de 2016 muchos vendedores de mi entorno se quejan de que es imposible entrar a la Puerta del Sol a vender justo en el periodo que más dinero ganan. Esto viene también acompañado de un incremento de los testimonios sobre agresiones de policías municipales a manteros en las persecuciones y los arrestos posteriores (Flores, D., 2016). El Ayuntamiento es receptivo a estas quejas y promete investigarlo. Sin embargo corresponde a los movimientos sociales demostrarlo, lo que obligará a un nuevo trabajo dentro de la AVA: una campaña para recoger testimonios de agresiones y luego plantear una denuncia:

²⁰⁸ Aquí voy a adoptar una perspectiva de análisis similar a la del apartado anterior. La perimetralidad de mi recogida de material empírico en estas negociaciones indica la pertinencia de una descripción que se asiente sobre todo en las percepciones de los participantes en la AVA y Migrapiés. Por contextualizar esta descripción, mi argumentación sobre todo proviene de mi participación en actos de la AVA, de entrevistas y conversaciones con otros participantes, de la asistencia a actos en los que se entrecruzaban militancia e institución y de la recogida de documentación al respecto.



Ilustración 30 - Manifestación vendedores ambulantes Ayuntamiento (2016). Articulaciones AVA-Ayuntamiento. Fuente: el autor

La falta de resultados va a originar que a las conversaciones con el gobierno municipal se superpongan las protestas. Se organizan varias concentraciones frente al Ayuntamiento que, sin embargo, son contempladas con cierta cautela por parte de los activistas de la AVA, dado que desde Ahora Madrid se manifiesta la presión que estas pueden ocasionar dentro de las negociaciones que Ahora Madrid (que no tiene mayoría absoluta) lleva a cabo sobre estos temas con otros partidos políticos del Ayuntamiento. Mientras, entre algunos activistas se manifiesta cierta preocupación porque se repita la desmovilización que supuso para los movimientos vecinales la llegada del PSOE al gobierno estatal en los años ochenta (Bonet Martí, 2012), en la que muchos de los que «luchaban en la calle» pasaron a ocupar «despachos».

Es que yo creo que Podemos está haciendo el papel que hizo el PSOE, disolver o controlar movimientos sociales. Y así no se va a ningún lado. Lo que paso con el PSOE, y en parte con el Partido comunista, es que le estorbaban los movimientos sociales y se los cargaron. Las asociaciones de vecinos eran muy fuertes en su época, los sindicatos eran asamblearios [...] Todo, todos, cuando llegan a ser representantes del pueblo, se cargan los movimientos populares. Si quieren representarlos, tienen que disolverlos, porque claro, si no tienen que oírlos. Claro: no los oímos, somos representantes, nos habéis elegido, pues ahora os calláis (entrevista con Pedro, activista de Migrapiés, del diario de campo del autor – 28/09/2017).

Entre algunos activistas comienzan a aparecer movimientos de alteridad para con algunos de los antiguos «compas», que se considera que se han pasado al “otro lado”.

Ahora yo escuchando conversaciones de muchos españoles. Porque la gente está muy enfadado, porque yo creo 2019 [en las elecciones] división muy fuerte de Ahora Madrid, porque ellos han olvidado su lucha, ellos ahora piensan su trabajo, su puesto, su vida (entrevista con Hussain, participante en Valiente Bangla, del diario de campo del autor - 2018).

Así, a medida que avanza el 2017 y comienza el 2018, la sensación de muchos activistas de mi entorno es de cierto desconcierto acompañado de la idea de que “todo está muy parado”. No es sólo la campaña de

la AVA. Es también una sensación más general, de la que esta campaña es un ejemplo. Una atmosfera general de decrecimiento en la actividad contraria a la que se vivía un lustro antes.

Pues ha habido... pues un cambio de época fuerte, sobre todo en los colectivos... Después del 15M hay una organización, unos años importantes, muy buenos. Y ahora otra época en la que sentimos mucho que cuesta la marcha de los colectivos. Que se han... se han un poco desorganizado. Cuesta mover, como que no tienen fuerza. No sé qué, como que estamos descentrados, despistados, que no sabemos muy bien. Empezamos una cosa, estamos siempre un poco a ver. Un poco a ver las reuniones que nos dan desde el Ayuntamiento, la agenda un poco que nos marcan... Hemos estado así un año, hasta que nos hemos plantado. Ya no. Vamos a volver a nuestros objetivos, tenemos las ideas claras de lo que está pasando y lo que queremos es que la gente se organice y que juntos, mezclados, que busquemos cómo salir adelante por la lucha de los derechos, ¿no? Y no tanto recurrir al Ayuntamiento (entrevista a Marta, activista antirracista Migrapiés, en la cuarentena, del diario de campo del autor).

La forma en que este desencanto, este periodo de contracción, cristaliza en la campaña por la defensa de los manteros puede abordarse pensando en la referencialidad de lo colectivo y los solapamientos socio-espaciales que se producen en ella. *Los procesos articulativos en torno a Ahora Madrid complejizan y problematizan la cuestión del "abordaje de las instituciones" que ilustra las narrativas del «cambio».* La aparente incoherencia en las acciones del gobierno de Ahora Madrid que manifiestan algunos de los miembros de la AVA (y de Migra) no tiene que obedecer a que desde el equipo municipal se mienta (al menos no considero necesario presuponer esto). El proyecto de lo colectivo que ofrecen desde el Ayuntamiento a la AVA es uno con el que muchos afectados y activistas pueden estar de acuerdo, ya que contiene muchos puntos en común. Se parte de la consideración de los migrantes como «ciudadanos», independientemente de su estatus legal, y del reconocimiento de las problemáticas específicas de estos. También hay un intento de mantener un campo asociativo común, resaltado por ejemplo en la disponibilidad de varios concejales para asistir a diferentes actos convocados por el activismo en el barrio. Pero este proyecto no se encara únicamente al activismo, sino que tiene una vocación mucho más general, la idea de generar equivalencias que puedan hacer confluír a una «mayoría», una necesidad obvia si se quieren ganar elecciones (Marzolf & Ganuza Fernández, 2016).

Las diferentes demandas en muchos ámbitos de acción hacen muy difícil contentar a todo el mundo porque Ahora Madrid genera procesos de «interioridad» tanto con el activismo del barrio como con otros ámbitos y, con ello, pone en articulación a los activistas con parte de lo que se considera «exterior»²⁰⁹. Aparece entonces un movimiento de disociación entre los discursos (lo ideal) y la práctica (lo que se puede hacer) que ha podido contribuir a los sentimientos de desencanto dentro de la AVA (y de Migrapiés). Un ejemplo de esta tensión lo subrayan los diversos condicionantes que alguna vez se comentaban que exponían desde el Ayuntamiento a la hora de justificar los pocos avances en el tema de la venta ambulante: las posibilidades económicas, la legislación aprobada por anteriores equipos de gobierno, los ámbitos de acción limitados dentro de la política municipal... También las presiones de posiciones de sujeto contrarias

²⁰⁹ Y aquí vemos otra ilustración de mi argumentación del capítulo 6: que el «exterior» dibujado por el activismo en torno a la Administración no puede separarse de sus procesos de «interioridad».

al proyecto activista, tales como las denuncias de comerciantes de la zona (Bécares, 2018; Somolinos, 2018) que además son «legítimas», porque, como alguna vez se desliza desde el Ayuntamiento, se amparan en la legalidad, mientras que las de los manteros asientan su reivindicaciones en un mundo moral. Y en la AVA, si quieren entrar en estos debates, no sólo lo van a hacer con los antiguos «compas», sino también con todo lo que, a través de ellos, implica en torno a ideologías, lugares y procesos administrativos.

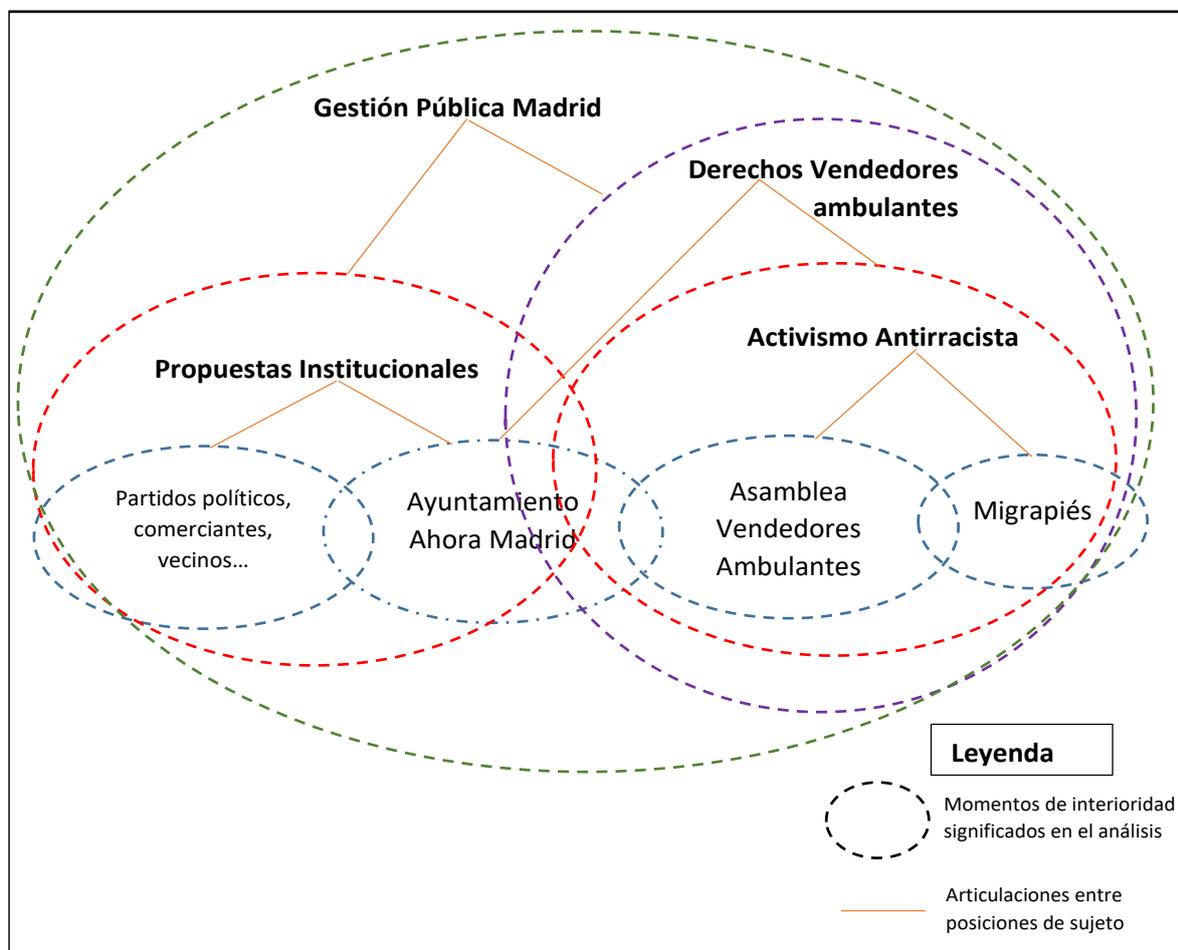


Ilustración 31 - Articulaciones en torno a la gestión pública de Madrid. Fuente: el autor

9.2.2.- La heterogeneidad de la Administración.

En estas dinámicas vemos lo que ya adelantaba en el capítulo 3 al incluir a la Administración como uno de los personajes de mi Lavapiés²¹⁰: que no podía considerarse esta como un ente monolítico. Un examen de las diferentes posiciones de sujeto que intervienen en la negociación sobre la venta ambulante desvela la complejidad de las articulaciones en torno a ella, con activistas y afectados entrelazándose con los representantes de diferentes partidos políticos, los medios de comunicación y otros agentes (como comerciantes y vecinos) que también tienen cosas que decir. Esta diversidad afecta al propio equipo de gobierno, que estos años (y aún desde mi visión algo alejada) se desvela como todo lo contrario a un frente homogéneo. Las propias primarias en las que se confeccionaron las listas de la candidatura señalan esta diversidad: estas acabaron conformadas por candidatos de diferentes opciones (la «oficial» de

²¹⁰ Ver [pag. 98](#)

Podemos, ¡A por ellos! y Ganemos Madrid) (García Gallo, 2015). Esto supuso momentos de conflicto a lo largo de los años en el gobierno municipal y la decisión de Manuela Carmena de «verticalizar» y homogeneizar su candidatura para el 2019 en un nuevo partido (Más Madrid) (Gómez, P., 2019). Es curioso que si bien algunos de mis compañeros activistas no comulgan para nada con este proceso de institucionalización, puede que no vieran el conflicto como algo negativo, sino todo lo contrario, una expresión necesaria de disenso previa a la posibilidad de alcanzar consensos. Sin embargo el conflicto en el gobierno municipal ha sido muchas veces, en mi recogida de noticias relacionadas con estos temas, una cuestión que reprochar al gobierno por otros agentes institucionales (ver, por ejemplo, Álvarez, J. S., 2017; Lospitao, 2018), incluso un «problema» para la alcaldesa:

No estaba muy claro qué significaba gobernar para todos o gobernar sólo para algunos y todo era consecuencia de que se habían aglomerado alternativas muy distintas en el proceso cuando se decidió coger un poquito de todo y coger un poquito de todo para crear un equipo homologado no es fácil (declaraciones 14/02/2019 de Manuela Carmena en Eldiario.es, diario de campo del autor – 15/02/2019).

Esta diversidad dentro de la institución está presente también en las negociaciones en torno a la AVA, con concejales que comentaban a activistas su idea de dimitir por la no aceptación de sus propuestas y otros que expresaba públicamente posiciones contrarias a la forma en que desde el Ayuntamiento se estaban realizando estas negociaciones. En 2018 una concejala de Ahora Madrid era imputada por un delito de incitación al odio por unos tuits que criticaban a la policía tras la muerte durante una persecución de Mame Mbaye (Durán, 2018). A la vez, otros agentes del equipo municipal defendían la actuación policial dentro de una importante presión mediática que incluía, por un lado, acusaciones a Ahora Madrid por no proteger a “su policía” y, por otro, reproches desde el sector activista por “tirar balones fuera” culpando al capitalismo, así en abstracto, de una actuación que había tenido lugar bajo el mandato de Ahora Madrid. Mientras, en la AVA, la existencia de esta diversidad institucional permitía mantener la idea de que las posibles alianzas con parte del gobierno municipal, aunque tuvieran mucha complicación, suponían un factor para persistir en las negociaciones del ayuntamiento. Porque todavía había «dentro» gente afín. Y porque los resultados que se podían obtener bien valían el riesgo:

Hombre, bueno, hemos tenido posibilidades de diálogo. O sea, nos hemos sentado bastantes veces, y eso pues también ha dado un poco de empoderamiento, ¿no? Poder ir, sentarnos con el Ayuntamiento, que te reciba. No era lo de antes. Por lo menos sí que reconocemos que ha habido una actitud de diálogo, que se han preocupado y tal (entrevista a Susana, activista antirracista Migrapiés, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 09/03/2018).

9.3.- Multiculturalidad, alteridad y exotismo en Lavapiés.

Si consideramos la «multiculturalidad» como un sentido del lugar, una lógica émic, tal y como veíamos en el capítulo 5²¹¹, podemos pensar que habrá muchas formas de abordarla, que puede significar diferentes cosas en diferentes contextos. Por ejemplo, Teresa, tras definir el barrio como «multicultural» y decir que esto “nos había matado” porque había atraído a la gentrificación y la subida de los precios del alquiler,

²¹¹ Ver [pag. 170](#)

hablaba de relaciones de vecindad o militancia «positivas» propiciadas precisamente por la confluencia de orígenes en el barrio. Para muchos compañeros «bangladesíes», lo «multicultural» significa que Lavapiés es un lugar «amable» para ellos porque hay muchos «paisanos» y eso facilita su incorporación (comida, instituciones, negocios...). A la vez, lo «multicultural» es una posibilidad de negocio porque los restaurantes o las tiendas de ropa «hindú» tienen aquí un lugar de referencia. Viendo esta variabilidad de lo «multicultural» considero que quizá es más apropiado *hablar de momentos de «multiculturalidad»*: diferentes ideas sobre lo «multicultural» que aparecen contextualmente, en función de las circunstancias y quiénes hacen referencia a ella. En este apartado examinaré algunos de estos momentos, aquellos que se han mostrado más significativos en mi investigación. No abordaré aquí narrativas sobre lo «nocivo» de la multiculturalidad, cuestiones que en cierta medida ya he recogido al hablar de la relación entre la migración y la «degradación» de Lavapiés²¹². Aquí me centraré en visiones sobre el «migrante amigo», argumentando que estas no tienen por qué dejar de exotizar a ciertas «comunidades» migrantes. Un primer momento de «multiculturalidad» alude a la relación de VB y la mezquita con el Ayuntamiento. La heterogeneidad de la acción estatal se muestra aquí plasmada en una forma diferente a la que acabamos de ver. Si en el anterior apartado observábamos el conflicto dentro de la «interioridad» del equipo de gobierno, aquí pretendo mostrar que la Administración se caracteriza por una acción heterogénea que se despliega en diferentes dimensiones y con ello da pie a diferentes momentos de «multiculturalidad». La vocación a una «multiculturalidad» que «cuide» a las «comunidades» del barrio entrará en tensión con otros ámbitos de su acción que se ven, por las propias «comunidades», como mucho más «amenazantes».

Aparecen entonces la «multiculturalidad» de la «convivencia» y la del «ocio», ideas muchas veces presentadas en mi entorno como «opuestas» en cuanto a las consecuencias que acarrear. Los activistas, sobre todo, plantean sus proyectos de «lucha» en oposición a la segunda por la «superficialidad» que puede conllevar en las relaciones con las personas migrantes. Es por ello que plantean una tercera forma de «multiculturalidad», el «mestizaje». Sin embargo esta idea comparte muchas características con aquello que se rechaza de los planteamientos institucionales, cuestión que viene caracterizada por la importancia que el origen mantiene en las cosmovisiones actuantes. Desde aquí podemos ver que la idea de la «multiculturalidad» en mi entorno, aunque se plasme en diferentes momentos, mantiene una importante referencia en el origen, donde, además, se produce *la hipervisualización de ciertas características de los migrantes que contribuyen a exotizarlos y alterarlos*.

9.3.1.- Multiculturalidad de la «convivencia». Lo «bangladesí» y el Ayuntamiento.

En el capítulo 5 habíamos dejado a Valiente Bangla y la mezquita sumidos en sus debates en torno a cómo debían relacionarse con el barrio. Debates que se dirigían tanto hacia el «interior» de lo «bangladesí» (el papel de la mujer, las «costumbres» o la «cultura»), como a un «exterior», lo «español», que era, a su vez, parte de otro «interior»: la «madrileñidad» y la «vecindad». En estos constantes cambios del eje de lo colectivo (ser «madrileño», ser «bangladesí») aparece el *caminar por la cuerda floja que supone tratar de señalar la particularidad de lo «bangladesí», o la «musulmanidad», a la vez que se trata de aglutinar la*

²¹² Ver [pag. 78](#)

diferencia en la «vecindad», un proceso que busca ser dentro de algo más. En estos malabares culturales aparece una propuesta similar a la que reflejaba hace unas líneas en torno a las estrategias políticas de Podemos y los nuevos municipalismos. Pues en los actos públicos que realizan la mezquita o VB (o ambos) se tratan de crear lógicas de equivalencia en la «vecindad» (convivencia, vecindad, paz, ayuda) que describan un Lavapiés que aúne a unos y otros sin que esto pase por la desaparición de una «parte» en el «todo». En estas exposiciones de «vecindad» la pedagogía de la «musulmanidad» o las celebraciones de festividades «propias» encaradas a “todos los vecinos y vecinas” no tiene un fin únicamente defensivo. Se trata también de construir un «hogar» en Lavapiés.

Estoy luchando también otra manera, Valiente Bangla pensando esto porque nosotros los inmigrantes vive aquí con larga duración, tiene diez años. Si yo tiene derecho ¿qué tiene que hacer el Ayuntamiento y qué tiene que hacer un ciudadano? Porque yo no quiero salir de España. Yo quiero vivir aquí para compartir con los vecinos, vecinas y ciudadanos (entrevista con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 27/01/2018).

En este proyecto normativo de «vecindad» se introduce la relación con el Ayuntamiento. Considero, como también hacen muchos activistas y/o «bangladesíes» de mi entorno, que el incremento de las actividades de enunciación de lo «bangladesí» en el espacio público de estos últimos años tiene mucho que ver con la llegada de Ahora Madrid al Ayuntamiento. Es un movimiento similar al que se produce en la AVA: la aparición en la política institucional de personas afines despierta la esperanza de una nueva etapa donde sea más posible lograr cosas. También en este caso hay cierta base en la que fundar estas expectativas. Ya desde antes de comenzar a gobernar, desde Ahora Madrid hay interés por construir un mundo común que tenga en cuenta a la migración y a los «bangladesíes», plasmado en las visitas de esta agrupación a la mezquita del barrio durante la campaña electoral para las municipales de 2015. Un tiempo después, un concejal de esta agrupación verbalizaba esta idea:

Agradeceros la invitación y el trabajo que estamos llevando día a día, que yo creo que está siendo bastante productivo y que creo que estamos consiguiendo una mejor convivencia todavía en un barrio que yo creo que es muy... tiene muy buena convivencia, es muy integrador y en el que se puede vivir muy a gusto. Hemos intentado desde que estamos en el gobierno acercar la Junta de Distrito a todas las comunidades que viven en los barrios de centro... y creo que lo estamos consiguiendo [...] Y en todo caso ya sabéis que en la Junta, en los Servicios Sociales, en el Casino de la Reina, tenéis un amigo y un aliado para cualquier cosa que necesitéis en los próximos días y en los próximos años (discurso durante la celebración del Ramadán 2017 en la Plaza de Lavapiés, del diario de campo del autor – 30/05/2017)

Esta predisposición también se muestra en el Plan Estratégico de Derechos Humanos del Ayuntamiento 2017-2019 (Ayuntamiento de Madrid, 2017), que se asentaba en una filosofía basada en el derecho a practicar la religión y a que cualquier creencia tenga las mismas oportunidades que las demás. Entre otras cosas, en este plan se incluía la idea de no privilegiar ninguna religión, potenciar la libertad religiosa y garantizar la defensa contra la discriminación por motivos religiosos.



Ilustración 32 - Acto Ahora Madrid en la mezquita «bangladesí» (2015). «Convivencia» y «vecindad» en torno a lo «bangladesí». Fuente: Facebook Valiente Bangla

Se produce, entonces, una situación similar a la producida en la AVA: hay reuniones con miembros del equipo de gobierno para tratar las peticiones de la «comunidad bangladesí». También empieza a ser frecuente la aparición de concejales en los actos que se organizan. En noviembre de 2017 se inauguraba, con la presencia de responsables del Ayuntamiento y de los Servicios Sociales, el local de Valiente Bangla, un pequeño espacio cedido en la calle Provisiones, muy cerca de la mezquita.

Empezamos acercándonos a la comunidad bangla, porque nos dimos cuenta pues de que el territorio estaba ahí... Y yo creo que poquito a poco hemos ido haciendo cosas. Y ahora un pasito más para la autonomía, para que esta comunidad dentro del barrio tome interés y funcionalidad. Y para el encuentro del barrio, para todos no solo para vosotros, sino para todos los que estamos aquí (fragmento del discurso de responsable de los servicios sociales del ayuntamiento en la inauguración de la sede de Valiente Bangla, del diario de campo del autor – 06/11/2017)

Si las narrativas de «vecindad» que plantean la mezquita y VB comparten puntos de afinidad con estos discursos del Ayuntamiento, también lo hacen con las lógicas activistas del barrio, algo reforzado por la posición que Valiente Bangla ocupa como pivote entre lo «bangladesí-musulmán» y el activismo antirracista. Es por ello que desde VB y la mezquita muchas veces se muestran discursos similares a los de grupos como Migrapiés en torno quién es «vecino» y quién no. Si bien las narrativas de VB y la mezquita se caracterizan por la idea de la «inclusividad» y la «apertura», no todo vale para ser «vecino». Se quedan «fuera» (si no se les puede convencer de que cambien) los que muestran conductas racistas, xenófobas o «excluyentes». Porque estas actitudes atentan contra la «convivencia». También aparece el rechazo a la especulación, acentuado por los problemas de vivienda que la turistización y el incremento de los alquileres están ocasionando en los últimos años:

Por eso ellos quieren un barrio de PP. Por eso también una cosa, yo soy un inmigrante pero basta de miedo. No sé cómo hacemos la gente, ni españoles ni inmigrantes, es una muy duro. Yo conozco la mayoría [de bangladesíes] trayendo sus mujeres y no pueden vivir aquí. Se salen de este barrio. Porque la casa está subiendo mucho. Porque yo conozco hay calles que la mayoría está dejando a los hoteles. ¿Y cómo puede un barrio para darte todo hoteles? Es un barrio de multicultural, es un barrio de símbolo. Lo quieren totalmente limpiar para darte eso. Un barrio no puede hacer para eso, mi opinión. No sólo de Valiente Bangla, la gente de la mezquita, otros colectivos de bangla, ha estado hablando: la gente no quiere los inmigrantes para vivir en este barrio. Nos está costando mucho, sufriendo mucho también (entrevista con Mohamed, de Valiente Bangla, del diario de campo del autor – 27/01/2018).

Desde esta cercanía con el activismo, desde VB y la mezquita se van a originar narrativas del «desencanto» con el Ayuntamiento similares a las que presenta el caso de la AVA. Aquí me voy a referir a dos aspectos de estas fricciones. El primero tiene que ver con el proceso de gentrificación-turistización en el barrio. El segundo con la participación de la Administración en la difusión de una idea de la «multiculturalidad» que se podría ver contraria al proyecto de «vecindad» de VB y la mezquita porque simplifica y exotiza a lo «bangladesí» (y que, por otro lado, tiene también mucho que ver con la gentrificación). El primer punto nos lleva al papel que desde el sector activista se confiere al gobierno municipal en el proceso de gentrificación del barrio (Carmona, 2017), marcado por las «promesas incumplidas». El equipo municipal adopta medidas que son vistas por los activistas que trabajan estas cuestiones como insuficientes (o directamente como contrarias a lo prometido)²¹³. Entre los «bangladesíes» cunde un desconcierto similar.

Yo por eso digo: son de ellos, son de Ahora Madrid la gente que dice sí, sí, trabajamos y luego no hace nada. Negativo. No hacen nada. Todo ha salido negro. No lo sé 2019 cómo hace. Nosotros también estamos muy agobiados porque de los inmigrantes no sabemos nada qué hace. Porque barrio de Embajadores hay mucha gente saliendo de Lavapiés, porque ha subido mucho de piso de alquiler (entrevista con Hossain, participante en Valiente Bangla, del diario de campo del autor).

Así, a pesar de los contactos con el Ayuntamientos y los logros parciales, la parte de la acción institucional que se desarrolla en otros ámbitos se desvela como una «amenaza» para los «bangladesíes». Porque si la gente se marcha del barrio poca «convivencia» va a haber. Y el trabajo de estos años corre el riesgo de haber valido para poco ante las transformaciones en la composición poblacional del barrio.

9.3.2.- Multiculturalidad del «ocio».

El otro elemento que «amenaza» la idea de «vecindad» de los «bangladesíes» tiene que ver con la participación del Ayuntamiento en la promoción del ocio «multicultural» y «cool» en el barrio²¹⁴. Festivales como Lavapiés Diverso o Tapapiés son vistos, por las posiciones más cercanas a las lógicas activistas dentro de los «bangladesíes», como parte de las dinámicas que en el barrio fomentan los intereses económicos por encima de las personas. Contribuyen a gentrificar el barrio, a convertirlo en un parque de atracciones.

²¹³ Me refiero por ejemplo a las acusaciones al Ayuntamiento por no poner límite a los pisos turísticos y a la subida de precios de los alquileres, por no intervenir en los desahucios en Madrid o por no expropiar algunos edificios del barrio con los que diferentes fondos de inversión están «especulando».

²¹⁴ Que como veíamos en el capítulo 3, es otra importante narrativa sobre el barrio. Ver [pag. 90](#)

Y cuando necesita algo, sí que está el grupo de vivienda de plataforma está apoyando a los grupos de bangla también. No puede andar de ningún sitio. No puede entrar la calle, tiene que hacer la huelga para poner esto. Un barrio no puede dejar esto. Y la gente también quiere para vender. La propiedad, también quiere vender los empresarios, porque empresarios queriendo más dinero (entrevista con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 27/01/2018).

Frente a los malabarismos culturales que encierran las narrativas de VB y la mezquita, la idea de la «multiculturalidad» festiva puede llevar a la simplificación y la exotización de lo «bangladesí». Vecinos, sí, pero ocultos muchos de los problemas que los «bangladesíes» pretenden solucionar. O, más que personas, "*parte del mobiliario del barrio*", como me decía durante una conversación Nahir, que me comentaba que él pensaba que los «bangladesíes» formaban parte de un paisaje que hacía que la gente viniera al barrio ("si en tu casa quitas el sofá, sillas, las mesas, ¿quién va a venir a verte?"). Es habitual que en los momentos de la «multiculturalidad» que se enfoca al ocio, lo festivo o el enriquecimiento personal sea más frecuente encontrarse a un tipo de "público" que otros. Sequera Fernández (2013) ofrece una descripción que se corresponde con aquello que yo mismo he podido observar en mis vivencias en Lavapiés estos últimos años: los museos, los teatros o las sedes universitarias son generalmente transitadas por personas jóvenes, «españolas» y «alternativas». Es poco significativa la asistencia como público a estos eventos de «africanos» o «bangladesíes»²¹⁵. Sin embargo será mucho más frecuente tenerlos entre los trabajadores, ya sea como percusionistas de un grupo «africano», como camareros en un puesto de Bollywood Madrid, como vendedores de artesanía en una feria callejera, o como actores en una obra sobre migración.

Un ejemplo de lo que estoy exponiendo aquí sería el Festival Lavapiés Diverso, que organiza en 2015 la Asociación de Vecinos La Corrala de Lavapiés con la colaboración de la Junta Municipal de Centro, la Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Madrid, el Circo Price y entidades y empresas del barrio, entre los que están: la Comunidad de Madrid, la Fundación Gloria Fuertes, La inmobiliaria Casa Agency Lavapiés, el Espacio Ecoo o el Teatro del Barrio. En este ensamblado asociativo se puede observar el intento por parte del Ayuntamiento de trabajar conjuntamente con agentes «representativos» del barrio a la hora de configurar narrativas sobre Lavapiés. Dentro de los intentos de desmarcarse de la anterior Administración del Partido Popular, en Ahora Madrid se intentan hacer las cosas "de otra manera", afirmaciones materializadas en el acto Construyendo Cultura (incluido dentro de la propia programación del festival) dirigido a «democratizar» las políticas culturales en el barrio²¹⁶:

El domingo 29 de noviembre en el Centro Cultural de Lavapiés- Olivar tendrá lugar 'Construyendo Cultura', una iniciativa abierta a todos los ciudadanos y colectivos interesados y preocupados por la política cultural del Distrito Centro (twitter Lavapiés Diverso, del diario de campo del autor – 26/11/2015).

²¹⁵ También de personas mayores de Lavapiés.

²¹⁶ Esto no quiere decir que la anterior administración del Partido Popular no hiciera también este trabajo conjunto, muchas veces incluso con las mismas entidades que trabajan con Ahora Madrid. A lo que me refiero aquí es al discurso de Ahora Madrid presentado ante agrupaciones del barrio (o ante gestores culturales) caracterizado por la idea de «democratizar» la gestión y hacerla más «participativa». Por ejemplo trabajando con presupuestos participativos (El País, 2018) o haciendo reuniones "de base" para explicar u organizar conjuntamente las políticas culturales.

Posteriormente se realizará una Mesa de Cultura, en la que participarán gestores culturales relacionados con el barrio. En todo este trabajo se aprecia un campo asociativo que, en general, podría entrar dentro del «rollo» activista en cuanto a filosofías y formas de actuar. El Teatro del Barrio, Ecoo u otros agentes que giran alrededor de Lavapiés Diverso y otras políticas culturales institucionales podrían ser considerados grupos que trabajan en el barrio y mantienen una ideología de «izquierdas». Incluso, más allá de la organización, muchas de las propuestas en la programación podrían enmarcarse dentro del ocio activista, por ejemplo con la participación de artistas significados por hacer confluír arte y militancia u organizaciones que se encaran hacia «fines sociales»:

Los Fines del grupo KULUMBA son: Favorecer la integración de los ciudadanos africanos emigrados a países del Norte o a otros países. Promover la solidaridad, justicia y la paz en África. Difundir la cultura africana tanto en los países del Sur como del Norte. Desarrollar acciones de educación y sensibilización en países del Norte y promover la solidaridad y la concienciación de sus ciudadanos (web de Lavapiés Diverso, del diario de campo del autor – 26/11/2015).

Pero también podríamos decir que muchas de las agrupaciones que trabajan con el Ayuntamiento mantienen un activismo mucho más cercano a lo institucional que el que podríamos considerar en grupos como Migrapiés. Muchos también encaran su actividad desde una «profesionalización» en este sector, contextualizada en la figura del gestor cultural²¹⁷ y acompañada de cierto grado de burocratización y tecnificación. Como comentaban algunos de los participantes en estos procesos con los que pude hablar, a fin de cuenta muchos de los que se dedican a estas cosas trabajan para el barrio, a menudo dedicando muchas horas “por la cara”: (“sí, la convocatoria no llega a todo el barrio, pero al menos hay gestores culturales y ellos se dedican a esto”). Además, habría otro aspecto a considerar de esta producción de «cultura»: la capacidad organizativa que da el trabajo con la Administración y el apoyo económico y mediático que brinda esta, algo que puede diferenciarlo de la capacidad de difusión que tienen las agrupaciones activistas menos cercanas a la institución (tal como puede ser Migrapiés). Frente a la aparición de noticias sobre el festival en diferentes periódicos, la cartelera que aparece en las calles, incluso el conglomerado de agrupaciones interesadas en participar, la capacidad del activismo precario es mucho menor. Así, por ejemplo, en Migrapiés organizamos un festival antirracista en el CSOA La Quimera durante la realización del Lavapiés Diverso. Frente a los cientos de personas que acudían a los conciertos y actividades de este festival, apenas un centenar se juntaban en Quimera.

Una pregunta que ocupaba parte de mis reflexiones en 2015, enfocado como estaba hacia las políticas de lo colectivo y observando la asistencia a Lavapiés Diverso, tenía que ver con la «diversidad» que le daba nombre. Durante uno de los actos del festival me encontraba con Idoia, una antigua compañera de Migrapiés. Hablando sobre este tema, me comentaba, a la vista de un público «español», entre los veinte y los cuarenta y con un aspecto similar en cuanto al vestir y comportarse, que no veía demasiada «diversidad». *Un repaso posterior a mi diario me hizo plantearme que quizá la «diversidad» no hacía alusión tanto a la asistencia como a una forma de entender la «cultura» que se alejaría de modos*

²¹⁷ Este tipo de confluencias encamina la producción de la «cultura» a unas ideologías determinadas y cercanas al sector del barrio joven, inquieto y «alternativo» que describía hace unas líneas.

antropológicos de abordarla para dirigirse al arte como factor de diferencia «cultural». Así la «diversidad» iba enfocada, por ejemplo, a la presencia de artistas feministas y transexuales en la programación. También a actividades que englobaban propuestas diferentes (conciertos, arte callejero, un homenaje a Gloria Fuertes, actividades para niños...) O a la presencia de diferentes músicas:

Alicia Ramos, y sus comprometidas canciones de autor con aires canarios; Imulé, la banda del trompetista Frank Santiuste y sus sonidos caribeños-afro-europeos; el primer concierto y único en España de Sekou Kouyate, el 'Jimi Hendrix de África Occidental'; las danzas y ritmos senegaleses del Ballet Jammu; y las narraciones salvajes con acento gallego de Cristina Mirinda hicieron las delicias de los asistentes al concierto en el Teatro Circo Price, del martes 17 de noviembre de 2015 (web de Lavapiés Diverso, del diario de campo del autor – 26/11/2015).

A mi modo de ver, la propuesta de colectividad del festival, asentada en la «diversidad», plantea un Lavapiés complejo, lleno de “vida” y propuestas «alternativas». La «multiculturalidad» aquí no vendría únicamente referida al origen, sino que adoptaría una perspectiva más amplia: el barrio es «multicultural» porque ya no es el barrio «castizo», ni el barrio de los «africanos». Hay muchas propuestas, muchas formas de ser que se intentan englobar en una programación que puede llamar la atención de todo aquel que destina su ocio a la curiosidad y la sofisticación. Y esto sirve para reclamar un Lavapiés propio donde vivir en «diversidad». Desde este punto de vista, esta propuesta no entraría en tensión con la que proponen en VB y la mezquita. Sin embargo, en otros matices la cuestión se complejiza. El primero ya lo he comentado al hacer referencia a las ideas de algunos activistas de mi entorno: estos actos públicos producen narrativas de Lavapiés susceptibles de deslizarse a lo «cool». Y tras esto llega la subida de alquileres y “de la vida” en el barrio que origina el desplazamiento de población más «humilde». El segundo tiene que ver con los posibles efectos frontera que emergen de las imágenes que el festival asienta. Pues si bien no hay una focalización en el origen como único factor de «multiculturalidad», este también aparece. De una forma, además, que puede contribuir a *visibilizar algunos rasgos a la hora de mostrar a la migración más susceptible de ser exotizada*. Uno de estos aspectos es la apuesta del festival por el arte de diferentes orígenes, donde lo «exótico» es precisamente un valor de la «diversidad» del festival

La Compañía de Danza Salaam, con sus *exóticos bailes* de la India, pondrá el punto final de lujo [...] Leyla Zurah fundó la [compañía] para dar a conocer los ritmos y bailes de la India. Especializada en danza india clásica, folclórica y Bollywood Dance, se presentó en la ceremonia de clausura del Festival de Cine Imagine India 2009. Ese mismo año actuó ante miles de personas en BollyMadrid, el Festival de Bollywood y *Cultura India* del madrileño barrio de Lavapiés.

Difundiendo el *folclore africano más tradicional* de África y, al mismo tiempo, sus nuevas creaciones originales e innovadores. Con 20 *instrumentos auténticos africanos* sobre el escenario, la calidad de las melodías *tradicionales* fusionadas con temas más actuales está asegurada. ¡Y la diversión también! (web de Lavapiés Diverso, del diario de campo del autor – 26/11/2015, énfasis mío).

Hay cierto contraste de estas descripciones con respecto a las que se realizan sobre los «autóctonos». Por ejemplo con la rapera Emi Rap. Dentro de la lógica que estoy describiendo, sería muy extraño haber hablado del “exótico rap de Emi” o de “su fusión del folclore rapero con sus nuevas creaciones innovadoras”. En ella se destacan otras cosas, tales como su activismo:

Emi Rap es una cantante madrileña, ganadora del 'Generación No Hunger', organizado por Acción Contra el Hambre, con el tema 'Actúa contra el hambre'. Participó en el CD 'Femcees Flow Feminista', Rap por los derechos de las mujeres, con el objetivo de hacer visible el papel de las mujeres en el RAP junto a artistas internacionales y nacionales (web de Lavapiés Diverso, del diario de campo del autor – 26/11/2015).

Esto se extrapola a otra de las cuestiones que más saliencia dan al origen, la comida. En Bollywood Madrid se animaba a probar los platos típicos «indios» (aunque realmente los cocinaran «bangladesíes» a su manera) y beber la "auténtica" cerveza india: la Cobra. En Lavapiés Diverso también hay ejemplos de esto:

El pollo frito es el plato 'soul food' por excelencia, y la receta de los años 60, Clarithas's Fried Chicken, de una cocinera de Ann Arbour (Michigan) [...] El Jambalaya, la versión criolla de la paella valenciana, es un sabroso guiso que se elabora por todos los bayous de Luisiana. El Emmeril's Barbecued Shrimps es uno de sus platos más famosos con todo el sabor del Delta del Mississippi (web de Lavapiés Diverso, del diario de campo del autor – 26/11/2015).

La música y la comida al final son elementos muy ligados a la propuesta de un festival que tiene ámbitos de acción en la convivencia y lo «social», pero también en el ocio y la diversión. Otro factor de visibilización «cultural» dentro de esta propuesta sería la ropa. En los festivales de la «multiculturalidad» de Lavapiés, la ropa parece ser muchas veces un elemento que demarca la «etnicidad». No hablo de los significados que pueda tener la ropa para los músicos u otros trabajadores del festival, algo que se escapa de este trabajo²¹⁸, sino de una imagen presente en las descripciones de los festivales, en la fotos con las que se publicita (túnicas «africanas», bailarinas de Bollywood) o las tiendas de saris y ropas «típicas».



Ilustración 33 – Lavapiés Diverso (2015). «Multiculturalidad» y ocio. Fuentes: Lavapiés Diverso (izquierda) / El autor (Derecha)

²¹⁸ Un ejemplo de cómo la ropa «tradicional» no tiene por qué estar ligada a la expresión activa de una «etnicidad» (y cómo esto se puede relacionar con los prejuicios de quien investiga) lo recoge Díaz de Rada (2008) al describir las elecciones de ropa en torno a la «etnicidad sápmi».

*Así, una parte de la acción del festival produce la significación de determinados elementos que asientan, en cuanto a lo «extranjero», una idea de la «cultura» ligada al «folclore» y la «tradición» como elementos de importante saliencia perceptual. No podemos decir que Lavapiés Diverso sea el detonante de esto. Tampoco una consecuencia. Es ambas cosas a la vez dentro de un proceso articulativo más amplio donde la «cultura» es construida y reformulada constantemente en diferentes momentos sociales. Lavapiés Diverso contribuye a esbozar una imagen que ya tiene gran amplitud en mi entorno. En la mezcla entre ocio y «multiculturalidad» se produce *un movimiento que va de una «cultura» que no se plantea como necesariamente limitada al origen hacia el asentamiento de ideas de lo colectivo en torno a la procedencia. Una visión de la «cultura» a través del arte se trasvasa, desde la «multiculturalidad» que se pretende mostrar, a otra forma de «cultura»: la que define lo «extranjero» como un ensamblado de «costumbres» ajenas a lo «autóctono» definidas por diferentes estereotipos que dibujan un panorama sobre aquello que define a los migrantes. En ello se produce una emergencia de cuestiones a significar (la comida, la ropa, el arte...) mientras se pueden llegar a ocultar otras. Tras una de mis observaciones en Bollywood Madrid me enteré de que dos calles más abajo la policía nacional acababa de detener a varios «bangladesíes» «sin papeles», «paisanos» de los que en ese momento vendían la cerveza Cobra a los transeúntes en el festival. Un grupo de Bollywood «madrileño» se quejaba precisamente de haber sido vetados para una edición tras haber aprovechado el festival anterior para denunciar estas redadas:**

En la edición de 2011 presentamos una performance denunciando las redadas de corte racista y que van en contra de la norma establecida, de inmigrantes en situación administrativa irregular. Parece increíble que en un barrio como Lavapiés con una población migrante bastante numerosa (con mucha población bangladesí la excusa para la celebración del festival en el barrio) que sufre estas redadas frecuentemente y que vive un estado policial constante, la organización de BollyMadrid 2013 y el consistorio no compartan y consideren "propaganda política" algo que el estado español a través de Constitución Española y la declaración de los Derechos Humanos (Artículo 1 y Artículo 2) reconoce: "Ninguna persona es ilegal (Web de Mollywood Madrid, del diario de campo del autor – 15/10/2013)

9.3.3.- La «multiculturalidad» del «mestizaje».

Las tensiones entre el proyecto de «vecindad» de la mezquita-Valiente Bangla y algunas de las líneas de la acción institucional sobre Lavapiés nos llevan al último momento de «multiculturalidad» que tratar en este capítulo: la «multiculturalidad» del «mestizaje» en el activismo (y en concreto en Migrapiés). Como ya hemos visto, si hablamos de la posibilidad de una convivencia, incluso una «lucha», que desborde los límites del estado-nación, lo «multicultural» es visto como «positivo», una característica que le da valor a vivir en Lavapiés. Sin embargo, la participación de lo «multicultural» en la gentrificación y turistización del barrio (García Pérez & Sequera Fernández, 2014) es abordada con mucho más rechazo.

Multicultural sí que es... y que todavía la gente nos sentimos a gusto en Lavapiés por eso, porque hay una convivencia, porque hay una diversidad grande. La convivencia que hay en la calle es fuerte, y la mezcla todavía te hace sentirte a gusto, cómoda en la diversidad y tal, ¿no? Yo creo que eso sí que estábamos ganando esa batalla de la multiculturalidad. Pero la gentrificación nos puede. El dinero... y que el ayuntamiento no ha hecho nada por tomar medidas para los pisos turísticos (entrevista a Susana, activista antirracista Migrapiés, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 09/03/2018).

Esta exotización y «coolización» de la migración es la que motiva a muchos de mis compañeros activistas a rechazar y hablar con ironía de la forma en que los festivales de la «multiculturalidad» articulan una narrativa sobre la «cultura» que contribuye a conformar sentidos del lugar que se alejan de las políticas de lo colectivo activistas. Porque esta reside en una visión más centrada en los problemas de incorporación de los migrantes y no tanto en la «imagen simplificada» de su presencia en Lavapiés. A esto hay que añadir que esta narrativa no se formula desde aquellos lugares que estos activistas consideran legitimados para hacerlo («el pueblo», «los de abajo»), sino que se hace, con un fin económico y desde la cercanía con la Administración: la «multiculturalidad» y la «diversidad» son representados por quienes están en mejor disposición de hacerlo por su afinidad con el Ayuntamiento. *Sin embargo, entre diferentes activistas hay ideas de la «multiculturalidad» que muestran ciertos paralelismos, que, como veíamos en el capítulo 3²¹⁹ deshacen un cierre excesivamente rígido entre este tipo de eventos y las guías que mueven la acción activista.* Uno de ellos es precisamente el compartir el gusto por la «diversidad». La idea del Lavapiés «multicultural» es uno de los factores que se insertan en la decisión de mudarse al barrio.

A mí todo lo que sea... digamos música de esos países, eso me encanta. Es que conectar con lo mejor que tiene la gente que viene aquí, que es sus costumbres su música, su arte... [...] Otra cosa es que a lo mejor no es la multiculturalidad que nos gustaría, pero realmente es multicultural. Yo por ejemplo, en casa, sé que en invierno, a las... creo que a las cinco, las mamás africanas van a buscar a sus niños al colegio en Mesón de Paredes. Y luego pues pasan. Muchas pasan por delante de mi balcón. Entonces me asomo yo... Es una cosa... porque es precioso. O sea, los vestidos africanos son una cosa, digamos de una elegancia del copón, ¿no? Entonces yo quiero ver cosas bonitas, pues me asomo al balcón y empiezo a ver cosas bonitas, ¿no? (ríe). (entrevista con Alfredo, activista de Migrapiés, del diario de campo del autor - 2017)

Algunos de mis compañeros podrían alegar que sí, que no es que esto no exista, pero que no es lo principal, que precisamente el activismo se enfoca hacia la «mezcla» más que a la delimitación de las fronteras del origen y que esto no pasa tanto por el disfrute de un concierto, sino, más bien, por un proyecto político asentado en una «vecindad» entre los «oprimidos». Frente a esto, bastante razonable por otro lado, tengo que argumentar que también en Lavapiés Diverso hay esa vocación a la «mezcla», que *aquí estoy reseñando un plano de la acción concreto que no abarca ni define por completo al activismo.* Y en este plano la presencia del origen como elemento significativo de la «multiculturalidad» es también fuerte entre los activistas. Y con ello cierta tendencia a producir analogías entre la «cultura» y la comida, el arte y las «costumbres». Un ejemplo de esto se da en las fiestas de los diferentes grupos antirracistas en el barrio, donde a la hora de los conciertos se opta muchas veces por músicos «africanos» o por comida de otros «países». Que un plato de Mafe vende más que uno de macarrones es algo que tienen muy claro mis compañeros de Migrapiés, que con otros fines y con otro alcance, actúan (actuamos) de manera parecida a la de Lavapiés Diverso al organizar las fiestas del grupo.

En Migrapiés, ofreciendo un menú con mafe y samosas no sólo nos guía la cuestión económica. También existe la idea de reivindicar y «mezclar» lo «diverso» del barrio, la necesidad de señalarlo para no ocultar a parte de sus pobladores. A menudo he reflexionado sobre si la vocación a «mezclar» podría remitirse

²¹⁹ Ver [pag. 98](#)

como una propuesta de «interculturalidad» más que de «multiculturalidad». Esto casaría con las diferencias que Cantle (2013) refiere entre «interculturalismo» y «multiculturalismo». El primero estaría más orientado a la interacción y el diálogo, reduciría las visiones de «grupismo» y se fijaría en el diálogo intercultural más que en las fronteras. Algo similar plantea Feixa (2008) al acercarse a la interculturalidad a partir de la negociación en torno a “patrones étnicos, políticos y religiosos distintos a los vigentes en la sociedad de acogida” (p. 206). Sin embargo desde mi perspectiva, la idea del «mestizaje» que se plantea desde los festivales de la «multiculturalidad» y desde algunas propuestas del activismo comparte muchos elementos con la imagen de la «multiculturalidad» que estoy dibujando aquí. *Porque la reivindicación de lo diverso se asienta en la coexistencia «grupal» entre los diferentes colectivos del barrio. Y esto se hace con un importante foco en el origen.* Los «bangladesíes», desde la mezquita y VB, se reivindican como «bangladesíes-lavapiésinos» mostrando sus «costumbres» y festividades. Cuando en Migrapiés hablamos de «mestizaje» lo hacemos pensando en gente de diferentes orígenes, con sus diferentes «culturas», no en calvos y peludos. Es en este plano de acción luego desbordado por muchas otras cuestiones, donde se reproduce la idea de lo «multicultural» aunque se plantee desde la idea de la «convivencia» y la defensa de lo «diverso».

9.3.4.- Orientalización, exotización e hipervisibilidad.

En los momentos de «multiculturalidad» que acabo de desarrollar podemos ver ciertas características que podrían decirse comunes a todos ellos. *Ya sea en el arte, la ropa, la «convivencia», o el «mestizaje», algo que une estos momentos es la fijación en el origen y la «cultura», que si bien están constantemente puestos en cuestión, permanecen como referencias a la hora de generar formas de lo colectivo.* En estos límites se produce una alteridad que aunque no engloba cualquier momento de la acción social, *sí confiere una importante visibilidad a lo «bangladesí» como categoría de alteridad «orientalizada»* (Said, 1978). Esta «orientalización» se construye, además, en dos direcciones diferentes: lo «hindú» y la «musulmanidad». En cuanto a la primera, las características físicas hacen mucho por englobar a «hindúes», «bangladesíes» o «pakistaníes» en el mismo saco. Ahmed me comentaba que esta confusión era habitual entre las personas a las que atendía en la frutería en la que trabajaba (“entonces cuando a mí me ven... ¡ay hijo! Eres un indio”). Otros compañeros a veces bromean al decir de dónde son (“somos de la India”). A la vez, lo «bangladesí» forma parte de la «comunidad musulmana del barrio», algo que, por ejemplo, se puede encontrar de manera frecuente en los reportajes sobre esta religión en los medios de comunicación:

Los trabajadores de comercios dirigidos por musulmanes, numerosos en esta zona de la capital, suspenden en ese momento la actividad de sus negocios durante una hora y se sientan alrededor de una mesa con la comida preparada para romper el ayuno que cumplen para respetar el Ramadán [...]. Así lo hacen Nuridin, marroquí de 30 años, y Saidur, su coetáneo de Bangladesh; los dos son los carniceros de una tienda de alimentación, en la calle de Lavapiés, donde todos sus empleados son musulmanes (artículo en El País, “El Ramadán, por las calles de Lavapiés”, 11/08/2010, del diario de campo del autor – 15/09/2017).

Quien se acerque a la puerta verá carteles colgados en lengua bengalí. Nada fuera de lo común en este barrio en el que más del 32% de la población es extranjera, ni en estas calles repletas de locutorios de bangladesíes, restaurantes árabes y todo tipo de negocios de indios y pakistaníes. Pero los viernes, a partir de las dos y cuarto de la tarde, la vida de estos callejones se trasforma. Cientos de musulmanes de diversas

nacionalidades aparecen por las calles aledañas, se descalzan y entran ordenada y respetuosamente al portal, como hormigas en un hormiguero. Muchos de ellos lucen una barba espesa y crecida y visten la chilaba y el gorro tradicional islámico (del blog Los Reporteros Salvajes, "Alá en Lavapiés", 18/04/2012, del diario de campo del autor – 15/09/2017).

Esta «orientalidad» de lo «bangladesí» puede originar ciertas narrativas basadas en lo que Said (1978) describe como una pretensión de autoridad de «occidente» sobre «oriente» que genera retóricas sobre lo «normal» y lo «anormal» dentro de marcos variados y variables que se construyen a partir de categorías como desarrollo/subdesarrollo, progresismo/oscurantismo o modernidad/tradición (Adlbi Sibai, 2016). Dentro de estos discursos se ligarían las características físicas con una idea que tiende a considerar las «culturas» como sistemas que determinan la acción, relativamente independientes entre sí y susceptibles de ser jerarquizadas *La forma en que es narrada la alteridad «multicultural» en torno a categorías como lo «bangladesí» entre activistas, vecinos o miembros de la Administración va a contribuir a una hipervisibilización que dificulta otras posibilidades de pensar lo colectivo* y que está basada en ciertas características: la «pobreza», la comida, la ropa o la «tradición». Y entrelazada a la «otredad» y la visibilidad aparece la exotización, que Morales y Kleidermacher (2015) definen como una forma de discurso que puede dicotomizar la diferencia, fomentar lo superficial y ocultar la semejanza. Dicen estos autores que precisamente la visibilidad extrema de ciertas características y la dificultad para pasar desapercibido puede contribuir a la exotización y homogenización de determinadas grupalidades, algo que, a la luz de lo que estoy describiendo aquí podría decirse de algunas formas de acercarse a lo «bangladesí» en Lavapiés.

Podemos poner esto en relación con otro momento de la «multiculturalidad», el de la asistencia. Veíamos en el capítulo 6 cómo en esta idea se formaban imágenes dicotómicas basadas en la idea de sufrientes y curadores. Si bien estas narrativas no tienen por qué reducirse a la presencia de diferentes orígenes, en mi entorno de investigación las tribulaciones activistas respecto al «asistencialismo» sí tienen mucho que ver con estas cuestiones. Lo «bangladesí-hindú» es asociado a la pobreza y el «subdesarrollo». Claro está que la región no se caracteriza precisamente por su riqueza, pero la cuestión está en la saliencia que esto va a adoptar en las descripciones de esta categoría en los imaginarios activistas. Una reflexión que evidenciaba, Cristina, una compañera activista al reflexionar sobre lo habitual que era que entre los activistas del barrio se ligara a «bangladesíes» o «africanos» al trabajo manual, ya fuera el campo, la artesanía o los servicios, cuando muchos de ellos tenían carreras universitarias y otro tipo de trayectorias laborales en el origen²²⁰. Esta idea se plasma también en los cursos que se ofrecen para migrantes desde la Administración o entidades privadas y que nos llegan alguna vez al correo del grupo (camareros, limpieza...). Incluso en las propias propuestas que desde la militancia se lanzan para combinar migración con economías «alternativas» (catering, cuidado de personas mayores, venta de productos artesanos, pintura...).

²²⁰ Claro está que en el mercado de trabajo «español» estos son los trabajos que suelen conseguir los migrantes. Esto, por otro lado, muestra lo que estoy diciendo a lo largo del texto: la narrativa de la «multiculturalidad» y las imágenes de la colonialidad asentadas en ella son muy difíciles de abandonar porque no se trata de «una idea que se cura leyendo» o recurriendo únicamente al plano simbólico, sino de dinámicas sociales, económicas y políticas con gran masividad en muchos ámbitos en mi entorno de investigación.

En la asignación de determinados orígenes al trabajo «humilde» aparece cierta dicotomización entre el «progreso europeo» y la «tradición», asociada a la pobreza²²¹, que se entremezclan con los debates entre afectados y activistas de los capítulos anteriores. La construcción del migrante que refería en el capítulo 6 tiene mucho que ver con esta cuestión, más cuando en Migra actuaba la «clase» de una manera tan importante. También, como he debatido con muchos de mis «compañeros» a lo largo de estos años, la posibilidad de cierta idea del activismo de “saber mejor que los afectados lo que les convenía”, algo que entrelaza la «orientalización» (y su formación de marcos de pensamientos normalizados) con las fuertes convicciones en el aspecto moral característico del activismo de mi entorno. Todo esto pudo influir en cierto pensamiento «colonial» que dificultaba el desplazamiento de la forma hegemónica en que era pensado Migra y la «participación» en el grupo²²². Esto no ha desaparecido de las prácticas de Migrapiés a pesar de los cambios en el grupo y que la situación ahora no sea considerada como tan «problemática» en cuanto a la «participación» y la división en torno al origen. Un ejemplo tenía lugar en una entrevista en la que Alfredo acababa relacionando Bangladesh con la España franquista:

Bueno, los rituales familiares eran parecidos. Me da la impresión. Claro te estoy hablando de hace cincuenta años, más o menos. Entones había un dominio de la iglesia impresionante. Que además era un dominio violento por otro lado [...] Yo creo que eso siempre ha sido así. Lo importante aquí en España era el qué dirán, el chica no hagas eso que luego te van a llamar que eres una puta. Es decir, una serie de historias que tienen más que ver con el prestigio social dentro de un grupo. Y bueno, como el cura es el que manda, pues tienes que hacer un poco lo que diga, pero no porque sean religiosos, sino porque es una manera de estar en la sociedad y que te valoren. Y yo creo que eso puede pasar allí también, probablemente (entrevista con Alfredo, activista de Migrapiés, del diario de campo del autor – 2017).

En estos discursos encontramos cierto reduccionismo cultural que muestra la persistencia de ciertas imágenes «orientalizantes» en un entorno que, por otro lado, las trata como algo nocivo, algo de lo que desasirse. Son muchos los debates que a lo largo de estos años he mantenido con mis compañeros sobre estas cuestiones y sobre el intento de «re-educación» ante una socialización considerara «racista»:

Bueno pues lo hemos hablado y debatido un montón de veces [la colonialidad]. La fuerza está en que llegue a organizarse la gente sin papeles. Pero creemos en la convivencia intercultural y por principio Ferrocarril Clandestino ya nació con esa filosofía y nosotras seguimos. La gente que está yendo así más asiduamente, creemos en la mezcla total. Y que bueno, que siempre viene bien parase a reflexionar qué está pasando, claro que sí, ¿no? Que el tema se lo merece. La descolonización está ahí, ¿no? Y ahí que... es

²²¹ Es curioso que entre los «bangladesíes» hay cierta tendencia a trazar una cuestión similar: los de ciudad son más «modernos», con estudios y una visión más sofisticada de la vida que los de pueblo. Sin embargo, en Lavapiés, ambos son englobados en la parte «tradicional» del mundo frente al «moderno» y tecnificado «occidente».

²²² Muchos compañeros podrán aducir, con razón, que este tipo de reflexiones no son nada novedosas, que ya estaban presentes en las primeras asambleas del grupo, allá en 2011. En efecto, el plantearse el eurocentrismo propio no es algo que corresponda únicamente a las posibilidades de la etnografía. Es más bien una práctica habitual en Migra y otros grupos antirracistas. Estas prácticas son precisamente las que han ayudado a guiar y armar mi investigación. *Es por ello que lo que estoy exponiendo aquí se podrían considerar más reflexiones de una praxis etnográfico-militante realizadas en el hacer-pensar junto a mis compañeros durante el trabajo de campo que conclusiones a posteriori que falsen o reprochen a estas prácticas poco reflexivas.* Al contrario, lo que quiero presentar aquí es la resistencia de muchos de los activistas antirracistas ejercen contra la inercia que ellos mismos sienten en torno a un complejo sistema de alteridad de amplia difusión engranado en sistemas económicos, instituciones, estructuraciones sociales y aparatos ideológicos (Briones, 2005).

un reto que hay que hacerlo, cada colectivo, cada persona (entrevista a Susana, activista antirracista Migrapiés, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 09/03/2018).

9.3.5.- Del Islam como «patriarcado» a encontrar lo colectivo en el género.

Sin embargo, alrededor del Migrapiés de estos últimos años hay otra cuestión en torno a la «orientalización» y la colonialidad que ha ido haciéndose cada vez más significativa: la relación entre el género y lo «musulmán». Pasado el 15M y el momento del «cambio» institucional, los últimos años suponen un nuevo momento de efervescencia asociativa, de crecimiento de las espumas urbanas, que contrasta con el «desánimo» frecuente entre los activistas antirracistas en lo referente a las cuestiones relacionadas con la migración. En mucho de mi cotidianeidad activista se evidencia *un ostensible incremento de la reflexión en torno al patriarcado, la discriminación de lo no-heteronormativo y la naturalización del sistema sexo-género-sexualidad* (Lamas, 2013; Manada de Iobxs, 2014). También están el aumento de acciones de denuncias de conductas machistas-discriminatoras-patriarcales, ya sea a un nivel personal o más público, la profusión del debate mediático en medios de comunicación tanto de carácter «generalista» como de «contrainformación» y las acciones masivas en esta dirección (las manifestaciones del 8M o las protestas por la sentencia a “la Manada”, por ejemplo).

Este momento de efervescencia del feminismo también supone un incremento en torno a los debates sobre la «mujer musulmana», muchas veces, en mi experiencia, acompañados de cierta tendencia a exotización y orientalización del Islam. Considero que dentro de estas dinámicas, la cualidad del patriarcado parece variar cuando se contraponen «occidente» y «oriente». *Si bien entre los activistas el «patriarcado» funciona como un exterior constitutivo que combatir cuando se refiere a sus propias experiencias, en el caso de la «musulmanidad», muchas veces es visto como un elemento definidor de esta categoría.* Es decir, que en el segundo de los casos hay una tendencia a definir lo «musulmán» como elemento tan inherentemente ligado al patriarcado que es difícil establecer la separación entre una cosa y lo otro. No quiero con esto decir que no haya narrativas que aleguen a una «socialización machista» en torno a lo «español». Aquí me refiero a momentos concretos, aquellos en los que se producen comparaciones entre lo «español» y lo «musulmán». Si bien los debates en torno al feminismo que se dan en mi entorno son extensos y variados, la construcción de este dentro del activismo se produce remarcando la resistencia de las mujeres: frente a los «machirulos», la desigualdad laboral, el *mansplaining*, las conductas discriminatoras, etc. Sin embargo, la cuestión del género y la «musulmanidad» son muchas veces englobadas dentro de una serie de elementos que tienden a definir «externamente» a las mujeres «musulmanas» a partir de características que homogenizan y topifican lo «musulmán» (Chowdhury, 2015). Es, por ejemplo, habitual que compañeros y vecinos, al preguntarme por mi investigación, acaben mencionando el uso del velo, las dinámicas patriarcales o la relación entre «musulmanidad» y «fanatismo». Estas dinámicas las ejemplifica Fátima Aatar antropóloga activista contra la islamofobia en Barcelona:

O sea, a mí se me ha enseñado que el islam es machista y que, por lo tanto, yo tengo que luchar contra el machismo. Pero luego me doy cuenta de que no, que el islam no es tan malo y también puede ser feminista y por lo tanto me defino como feminista islámica para compatibilizarlo. Pero llega un momento que dices pero qué coño hago, qué coño hago. O sea que el islam es una cuestión mía, que la definiré y viviré con

ella a mi manera, y no tengo que dar explicaciones a nadie. A mí lo que interesa es cómo esas narrativas se nos imponen desde muy pequeñas, las acabamos asimilando y reproduciendo toda una serie de prácticas que lo que hacen es reafirmar nuestra posición de inferiorización, la nuestra y la de nuestras familias (Monty, 2018: 1).

Las reflexiones sobre cómo la «mujer musulmana» es victimizada ya aparecían en Migrapiés en el 2014 (y en el encargo sobre mi TFM que me hacía el grupo). Y siguen presentes en 2019, sobre todo en algunas compañeras que dentro del crecimiento de las espumas del feminismo han dirigido parte de su actividad militante hacia políticas de lo colectivo basadas en el género. La denuncia de las diferentes opresiones que sufren las mujeres se desvela como un campo amplio y diverso incluso dentro del ámbito activista (de Salvador Agra, 2018), en el que se producen intentos de incluir en la perspectiva de clase lo antipatriarcal (Pittenger, 2008) frente a quienes piensan que es el patriarcado el que origina el capitalismo (Más allá del tú, 2018). También se cuestiona el papel de lo mujer respecto al ámbito público (Fouce & Durán, 2016), se enfrentan posiciones abolicionistas o regulacionistas en torno a la prostitución (Vicente, 2018) o se cuestiona si romper “el techo de cristal” debe ser un objetivo del feminismo o esto sólo beneficia a algunas mujeres de «clase media-alta» (Alabao, 2018). *Dentro de este campo de debate, me centraré aquí en cómo cuestiones como los «cuidados», los grupos no-mixtos o la perspectiva anticolonial ofrecen diferentes posiciones de sujeto dentro del feminismo que dirigen la acción de algunas mujeres a confluencias con la «musulmanidad».*

Los «cuidados», por ejemplo, brindan un anclaje en las relaciones centradas en la mujer. Porque en ellos confluye la idea de la asimetría (los cuidados han sido “adjudicados” a las mujeres y con ello se establece una desigualdad entre hombres y mujeres) con la necesidad de no hacerlos desaparecer, sino reivindicarlos como parte de una economía relacional feminista.

Creo que los cuidados la mayoría de las veces son hechos por las mujeres. Y no me refiero sólo a cocinar. Pero sí a una cuestión de preocuparse por el otro, que parte más desde la mujer, por cómo está construida, que desde los hombres. Yo creo que eso sí pasa. El hecho de estar atento a cómo se siente la persona... preguntar cómo está [...] al final pierdes muchísimo más tiempo en estar atenta de que todo el mundo se sienta bien, de generar un buen clima. O aunque no haya un buen clima y haya discusión, pero hay una probabilidad de que una mujer intente... no sé, pero esté más pendiente de cómo esté alguien (entrevista con Teresa, activista de Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 11/12/2016).

Estas sensibilidades diferenciales producen a veces la idea de que es mejor cierta separación en torno al género, *orientando la sociabilidad y la militancia hacia otras mujeres*. Esta asimetría no se asienta únicamente en los cuidados. También aparece frecuentemente entre mis compañeras la idea de que las relaciones de poder en los grupos mixtos suele desequilibrarse a favor de los hombres. Una queja común es que estos suelen acaparar los discursos, incluso cuando se habla de problemas que las atañen a ellas.

Ira: cuando fuimos a esa asamblea y el pibe hablaba de todes... hay dios, no te soporto, igual que Federico, el de [un colectivo del barrio]. Todas, todas, y luego se la pasaba monopolizando la palabra, ¡que loco! No me toques las narices con él todas del orto, déjame hablar (Grupo de discusión con Ira, Lucio y Rosa, activistas en Lavapiés, del diario de campo del autor – 13/12/2018)

Las experiencias personales como las que narran Teresa, o Ira contribuyen a asentar la idea del «hombre como opresor». Esto no significa el “odio” al hombre, sino que se está estableciendo un *nivel estructural*. Esto es lo que decía María, activista «madrileña», quejándose durante un debate en torno al feminismo de que muchos hombres se sentían aludidos en lo personal cuando lo que se hacía era un «alegato político». Considero que es desde esta perspectiva, la de una acción pública de carácter «político», desde la que puede asentarse otra de las fundamentaciones que se alegan para encarar el activismo desde los grupos no mixtos, el no juntarse con los «opresores»:

Así, los grupos no mixtos pueden cumplir diversas funciones. Además, “está claro que el oprimido no se reúne con su opresor para tomar conciencia de su opresión y para decidir las líneas de actuación contra el mismo [...]. Son una respuesta al sistema patriarcal, mientras éste exista, estos grupos serán necesarios y bienvenidos (Más allá del tú: el patriarcado desde el anarquismo, 2018: 11).

Sin embargo, la visión estructural que adoptan muchas de las narrativas feministas se encuentra con la tensión inherente a los procesos normativos. En la heterogeneidad de posiciones de sujeto aparece la diversidad y el conflicto.

A veces me ofrecen más seguridad los grupos mixtos que los no mixtos. A pesar de que haya grupos no mixtos muy fuertes y muy guapos, me han creado más inseguridades. Porque además tienes que ser la feminista correcta, ¿no? Antes, cuando empecé a militar, no podías pintarte los labios. Y tenías que ir sin depilar. Claro, hoy la cosa parece que empieza a calmarse un poco, pero aun así siguen habiendo esas cosas que si no eres lo suficientemente feminista no se te va a mirar bien (entrevista con Cristina, activista en Lavapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor - 2018).

En esta última cita aparece la cuestión de la representación. ¿Quién representa y cómo? Esto algo que, por ejemplo, se evidenciaba en las dos últimas manifestaciones del Día de la Mujer (2018 y 2019), cuando colectivos de personas «racializadas» ponían en cuestión la huelga y manifestación de ese día al considerar que los manifiestos, las acciones y la organización se hacían desde un feminismo «blanco» que no recogía la «interseccionalidad» de sus situaciones (ver, por ejemplo, Afroféminas, 2018). Esta idea es algo que está frecuentemente presente en las reflexiones de las activistas antirracistas en mi entorno, que ofrecen cierta tensión entre lo positivo de las cosas que pone encima de la mesa el feminismo (y la necesidad de «unión») y ciertos problemas en torno a la representación de las «luchas». Rosa ejemplificaba esta tensión aludiendo a la referencialidad de su discurso en función de con quien hablara:

Es que es contradictorio. Porque por un lado yo, en mi espacio seguro, puedo decir que el feminismo es burgués y todavía es burgués. Y luego hay otros espacios donde efectivamente tengo que reivindicarme como feminista porque lo que me estás diciendo es una burrada como de aquí a... Entonces en esta contradicción jugamos (entrevista con Rosa, activista en Lavapiés, 37 años, del diario de campo del autor).

Como en las articulaciones en torno a Migrapiés y su relación con el 15M, la «colonialidad» se presenta aquí como un proceso de tensionamiento. Por un lado está el trabajo que muchas activistas de mi entorno hacen para plantear un frente de «unidad» e «inclusividad» en torno a las mujeres. Por otro, ciertas retóricas que no gustan porque actúan señalando la «otredad», el «atraso» o la «anormalidad» de diferentes grupalidades, tales como pueden ser las mujeres «musulmanas» (Suárez Navaz, 2008). Quienes participan

en grupos como Migrapiés tienen una relación cotidiana con la alterización «multicultural», y tienen que enfrentarse de manera habitual a estas tensiones y a la reflexión sobre ellas. Este contacto más cotidiano ofrece posibilidades de plantear elementos liminales con otras feministas. Se está dentro, se quiere estar dentro, y a la vez se siente cierta separación. Así, Muriel me comentaba su entusiasmo por un grupo de mujeres migrantes en el que participaba y algunos problemas que habían tenido, por los niños de estas, con «españolas» con las que compartían el espacio de reunión:

...muy enfadadas porque les moleste que haya niños: "¿y esto va a estar siempre así?" Estás en un espacio feminista, ves que vienen un montón de mujeres que si no, este puto espacio no lo pisan. Y te molesta esto [...], vale que sí, que no quiero que seas condescendiente. Pero no te das cuenta de las realidades que cada uno vive [...] Y a mí, será por mi familia, pero a mí lo de los niños, lo de que una mujer se quede en casa, no me choca, no me parece algo lejano, otra cosa es que me parezca bien. Pero no parece algo de las mujeres de Bangladesh, es algo que yo he mamado de toda la vida. No las veo bichos raros (entrevista con Muriel, activista «latina» de Migrapiés, 34 años, del diario de campo del autor – 15/10/2017).

Muriel señalaba un momento de tensionamiento originado por su propio trabajo para «desalterizar» a mujeres de otros orígenes confrontado con ciertas normatividades de amplia difusión, como es la idea de que lo de que la mujer se quede en casa es cosa del «pasado». Este debate no sólo corresponde al ámbito de la migración o la «musulmanidad». Son conversaciones que muchas veces plantean las activistas ("¿y si yo decido quedarme en casa a cuidar a mis hijos soy menos feminista?"). Sin embargo, en este momento, la presencia de mujeres migrantes plantea en Muriel el cuestionamiento sobre la «colonialidad» de las prácticas de otras feministas. Porque en su trayectoria están muy presentes estos dilemas.

Esta atención a las especificidades de la migración combinada con la presencia de un entramado más denso de procesos asociativos con personas migrantes, como las «bangladesíes», dirigen parte de la acción militante de diferentes activistas antirracistas «españolas» del barrio hacia mujeres migrantes. Y en estos movimientos de ensamblado el feminismo interviene ligado a otros condicionantes. Una sensibilidad mayor hacia los «cuidados» y la percepción de asimetrías de poder entre hombres y mujeres son cuestiones que, dentro de diferentes formas de sentirlo, son compartidas por «españolas» y «bangladesíes» (entre otras). A esto se une la tendencia de las segundas a enfocar la sociabilidad a las mujeres. Así, en el ámbito activista de mi entorno aparecen grupos de mujeres que se reúnen para hacer gimnasia juntas o para rezar, entre otras cosas. En estos grupos aparece un activismo diferente al de la reivindicación pública pero que se asienta en narrativas análogas a muchas de las que guiaban al primer Migrapiés: la disolución de las fronteras del origen a partir de la «vecindad». No quiero decir con esto que desaparezcan en estos grupos algunas de las tensiones en torno a la «multiculturalidad» o el feminismo que he descrito en este capítulo. Pero en esta breve descripción de estas confluencias se produce un nuevo momento de referencialidad de lo colectivo. Uno que plasma otra forma de imaginar y describir el mundo común focalizado en el género como posibilidad de desbordar el origen. Y describir esta posibilidad me parecía importante en un trabajo que se encamina a reflexionar sobre las formas en que se pueden producir estos desbordamientos.

Cuarta Parte – A modo de cierre...

Capítulo 10 – Etnografía militante.

El final de esta etnografía comienza con unas reflexiones sobre cómo mi militancia me ha acompañado durante la investigación. Claro está que aquí podríamos acudir al recurrente cliché de “por último, pero no menos importante”. Mi doble condición de activista y etnógrafo permea el texto completo. Está presente en mis inquietudes teórico-metodológicas y en mi forma de representar lo analizado. También en cómo este trabajo se desarrolla enredado en la participación activa de mis compañeros de Migra en él. El grupo orientó la investigación y algunos de sus integrantes han realizado trabajo de campo conmigo o han reflexionado o debatido sobre muchas de las argumentaciones presentes aquí. La idea de escribir «sencillo», aunque quizá no lograda como hubiera querido, obedece también a sus peticiones.

Otro aspecto de esta participación de Migra en la etnografía me sirve para introducir las cuestiones que desarrollaré en este capítulo. Una de las condiciones que me pusieron mis compañeros ante mi propuesta de investigación fue que el texto pudiera ser «útil» para difundir la actividad del grupo, algo siempre tan presente en el activismo (la necesidad de darse a conocer, de hacer públicas sus narrativas). Ante ello, más que una loa a nuestra trayectoria, mi idea ha sido plantear una serie de problemas y reflexiones enredadas en las propuestas de lo colectivo de Migrapiés, esperando que estas puedan servir para quienes están en situaciones parecidas o se enfrentan a problemas similares. Otro aspecto de esta difusión lo planteaban varios de mis compañeros «bangladesíes». Para ellos era necesario que se conociera más su situación, tanto en España como en Bangladesh.

Tienes que saber... bueno, no tú, el mundo, por lo que Bangladesh sufre tanto. Si tú dices que India, Bangladesh, Pakistán, todo igual, no tío, no todo igual. Bueno, todo... de económico casi igual, vale, vamos. Pero India tiene mucha población con mucho espacio. Pakistán tiene mucho espacio con poca población. Bueno, de espacio así poco, pero tiene espacio cinco o seis veces como Bangladesh. Entonces cuando tú dices que esta península igual todo, no tío, porque Bangladesh sufre más porque hay más población, más competencia, problema de sanidad. Ahí sufre más la gente. Y es una esquina, ¿no? ¿Has visto? Bangladesh es una esquina. Por ejemplo, tienes problema en Nepal, la gente corre en Bangladesh. Tiene problema en Myanmar, viene aquí. Tiene problema en la India, viene aquí. Tío, ¡por favor! Allí sufre de naturaleza, sufre de político, sufre de todo, sufre de religión, sufre costumbre, mucho sufrimiento (Entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés, en la treintena, del diario de campo del autor – 24/01/2018)

Tratando de recoger las indicaciones de mis compañeros, he intentado hacer confluír sus peticiones con mis intereses, aun cuando las primeras podían entrar en conflicto con cómo pensaba mi propia investigación. Por ejemplo, la petición de Ahmed (el mundo tiene que saber lo que se sufre en Bangladesh) choca en dos aspectos con mis planteamientos. El primero tiene que ver con mi idea de evitar dibujar una visión de lo «bangladesí» como una categoría de lo «sufriente». Así, he tratado de combinar muchos de los problemas que los propios «bangladesíes» (y los que les rodean) perciben en su cotidianeidad con otras dimensiones de su acción, unas que se fijan más en otros aspectos (la agencia, los deseos, las resistencias). El segundo aspecto de disconformidad con la petición de Ahmed es que mi pretensión no es “dar voz” a nadie. Llegados a este punto del texto, se puede entender fácilmente el contexto en el que Ahmed plantea su petición: después de muchos años conociéndonos y trabajando juntos, todavía se

mantiene, en algunos momentos, la posibilidad de delimitar al afectado y al activista. Porque yo, como «español» y «académico», estoy en mejor disposición que Ahmed (a sus ojos) para “denunciar las injusticias” que él percibe que sufren los «bangladesíes». Y aquí aparece esa tensión que ya comentaba en el primer capítulo: la que se produce al representar desde una posición de «ventaja» a los «oprimidos».

Dibujar a los «bangladesíes» como «sufrientes», o representarlos desde la asimetría, son dos dimensiones del problema de la representación etnográfica. Las cavilaciones sobre la forma de dibujar los mundos que estudiamos están, en mi caso, muy ligadas a mi dualidad activista-investigador. A la cuestión sobre cómo representar se sumaba en mi caso la pregunta sobre si mi representación etnográfica podía ser de alguna manera «práctica» en mi entorno, sobre todo en un contexto en el que no se prevé una difusión masiva de esta²²³. Y si mi informe no iba a ser demasiado «práctico», *la pregunta era cómo desde la etnografía podían producirse dinámicas que combinaran la investigación con algún tipo de acción que fuera vista como «positiva» para las personas con las que trabajaba durante mi etnografía*. En este capítulo abordaré las conclusiones a las que he llegado respecto a estos temas. Primero describiré algunas confluencias entre mis intereses investigativos y militantes. A partir de ahí abordaré un cuestionamiento sobre dos aspectos de la «aplicación» de la antropología. El primero, si es pertinente esbozar una separación excesivamente dicotómica entre la antropología «académica» y la «aplicada». El segundo sobre la forma en que se pueden desarrollar metodologías colaborativas o de investigación-acción durante el trabajo de campo. Tras estas cuestiones plantearé la posibilidad de desarrollar una etnografía colaborativa y experimental (Marcus, 2012), asentada en el hacer conjunto entre antropólogos y agentes en el campo. Considero esta forma de entender la etnografía como *una estética posible en la investigación* que no elimina otras, sino que se da en diferentes combinaciones en mi práctica etnográfica. Desde aquí podemos establecer una forma de entender el trabajo de campo, teniendo en cuenta que las diferentes combinaciones de las estéticas etnográficas pueden ofrecer diferentes *modos de estar en el campo*. Finalmente, en el último apartado, utilizaré mi experiencia durante este trabajo para esbozar una propuesta de etnografía militante a partir de dos cuestiones: el diálogo de saberes en el que se puede introducir la etnografía y la posibilidad de navegar entre un proyecto moral determinado, como puede ser el activismo, y el rigor etnográfico.

10.1.- Antropologías «aplicadas» y colaborativas.

Parte de mis dilemas en cuanto a la «practicidad» de mi etnografía venían ligados a las posibilidades que de partida otorgaba a esta. Cuando en 2014 exponía a Migrapiés mi idea de una investigación de TFM centrada en las necesidades del grupo, lo hacía *desde una perspectiva que se podría considerar lineal*. Mi idea de hacer una investigación «aplicada» pasaba por 1) decidir el tema en función de los intereses del grupo; 2) investigar; 3) devolver la información a Migra para que se pudiera trabajar a partir de mis conclusiones. Esto fue un poco lo que sucedió. Sin embargo había factores que disminuyeron la posibilidad de que mis resultados tuvieran mucha incidencia en la acción del grupo. En primer lugar, mi propio análisis desaconsejaba que se intentará «incorporar» al grupo a mujeres «africanas» y «bangladesíes», dadas sus

²²³ No me refiero únicamente a los lectores potenciales, sino también a su orientación etnográfica, que no suele ser algo demasiado difundido en mi entorno.

formas de sociabilidad en el barrio y todo lo que les rodeaba (interés por otras cuestiones diferentes a las que se trataban en el grupo, preferencia por juntarse con mujeres, presión grupal hacia el «cierre comunitario», desigualdades de poder entre hombres y mujeres, roles de género...). A esto se añadía la urgencia cotidiana de Migrapiés, llena de otras cuestiones que dirigían nuestra atención y recursos a muchos ámbitos diferentes. Esta urgencia, además, estaba condicionada por la disminución de integrantes que por aquel entonces empezaba a afrontar Migrapiés. Ante esto, cuando comenzaba el doctorado planteé a Migra que hiciéramos un subgrupo que se pudiera enfocar en participar de la investigación y la aplicación de los resultados de esta. Varios de mis compañeros se mostraron conformes con la idea y me dijeron que quedaban a la espera. Sin embargo, este grupo de trabajo nunca llegó a formarse. La razón principal fue mi disponibilidad. Los tiempos de la etnografía no son precisamente rápidos. Pasó un año y yo andaba todavía dándole vueltas a mi objeto de estudio y mis categorías de análisis. Me parecía que todavía tenía poco que ofrecer, por lo que iba postergando la primera asamblea de este subgrupo. Otro factor temporal que influía aquí era que la dedicación a la investigación, combinada con la militancia para Migrapiés, no me dejaba mucho espacio para nada más. En cierta manera me preocupaba estar descuidando la parte «aplicada» de la investigación en función de mis intereses «académicos». Luego empecé a verlo de otra manera. Si la investigación y la militancia no me dejaban tiempo para nada más era porque en ellas se estaba produciendo una confluencia de ambas, muchas veces sin que yo me diera cuenta siquiera. Así, empecé a pensar que en objetivos menos ambiciosos pero más cotidianos, mi praxis etnográfico-militante *había variado su modelo lineal a otro más circular donde investigación y acción estaban confluyendo*. Para explicar esto presento a continuación algunos de los momentos en que se produce esta confluencia.

Representaciones en diferentes ámbitos.

Pese a mi escepticismo frente a la «practicidad» del informe etnográfico, bien es verdad que “menos es nada”. A fin de cuentas, como me decía Ahmed un día, “si Migra ayuda a una persona ya ha hecho algo”. Lo mismo podría decirse sobre la idea de suscitar reflexiones a partir de mi informe final (o de otros parciales): que llegue a poca gente ya es algo. Así, mis reparos a la utilidad de la etnografía podrían verse como *una precaución a fetichizar esta como eje principal de las posibilidades «prácticas» de la etnografía*, no como el rechazo total a su utilidad. Dentro de esta idea he tratado de difundir mis textos de carácter «académico» a las personas de mi entorno. Por ejemplo, subiéndolos a Facebook y otras redes sociales. También enviándolos directamente al mail de personas que estaban participando de la investigación, una forma por otro lado de poder obtener devoluciones sobre mi trabajo. Pero la emisión de informes no tiene por qué limitarse a la producción «académica». A lo largo de estos años también he realizado otro tipo de escritos, menos dirigidos al análisis etnográfico y más enfocados a mi propia ideología activista, por ejemplo denunciando las redadas racistas o la estigmatización de los «extranjeros». Estos textos, aun obedeciendo a intereses diferentes a los de mi vida académica, tenían un poso importante en mi propia investigación y la información que me aportaba esta. Me servían, además, para ir poniendo a prueba mis conclusiones, observar posibles lagunas o debilidades en mis razonamientos o darme pistas sobre cuestiones que no tenía asentadas como creía, lo que me ha permitido avanzar en mi investigación.

Otro aspecto referente a mi producción de textos ha tenido lugar en la posibilidad de la escritura conjunta dentro de Migra, por ejemplo participando de la elaboración de los materiales de difusión del grupo. De nuevo aquí se solapaban mi labor activista e investigativa. A la vez que los debates en torno a un texto son situaciones de investigación por sí mismas (“para este comunicado sobre la vivienda estaría bien hacer una ronda de intervenciones para ver qué problemas son importantes para todos”), mis propias conclusiones forman parte de mis aportaciones y son, a la vez, puestas a prueba durante este trabajo. Un ejemplo de ello se muestra en la redacción de un panfleto de difusión durante el 2016. En el grupo se quería encarar este a migrantes que quisieran incorporarse al grupo. Por ello sugerí la posibilidad de añadir a nuestros alegatos habituales (redadas, multas, desprotección laboral), referencias a las dificultades familiares en el origen que iban ligadas a la situación de los migrantes en el barrio y la necesidad de cambiar las restricciones a viajar fuera de España a las personas con permiso de residencia temporal. Me parecía adecuado incluir en el discurso de Migra el campo transnacional que se me mostraba en mi investigación y, de paso, hacer confluír la visión más abstracta y reivindicativa de Migrapiés con el «pragmatismo» que iba haciéndose poco a poco más presente en las normatividades del grupo. Varios compañeros se mostraron conformes con que esto pudiera interesar a otros migrantes y la conversación posterior me dirigió a la diversidad familiar entre mis compañeros, con familias que dependían mucho del migrante y otras mucho más establecidas económicamente que, incluso, ayudaban a quienes estaban en España.

Aportar información.

Mi posición como etnógrafo y el tiempo dedicado a la investigación me han posibilitado profundizar en algunos aspectos relacionados con mi entorno de investigación. Así, las muchas horas dedicadas a entender cuestiones como la legislación migratoria, la situación política en Bangladesh o las campañas activistas en el barrio me permitían aportar información útil al grupo desde una perspectiva diferente a la experiencia de otros compañeros, más regida por la urgencia y la práctica. De esta manera se establecía un intercambio de conocimientos en las asambleas donde era posible contrastar lo cotidiano y los condicionantes estructurales que lo regulan. Esto podía pasar por la aclaración de algún aspecto legal a un compañero (“no necesitas trabajar todo el año, sólo seis meses para conseguir la renovación”), por recomendar documentación (“en esta web tienes muchos informes sobre las redadas racistas”) o por aclarar discrepancias entre lo que dice la ley y lo que luego sucede en la práctica (“en principio no se puede achacar al empleado la solvencia económica del empleador y no tendrían que comprobar que este tiene recursos económicos para contratarte, pero luego es lo que hacen siempre”). Otro aspecto de este aporte de información tendría que ver con la necesidad de hablar con los agentes para obtener material empírico. Así, al recabar información de unos y otros se producían solapamientos socio-espaciales entre Migrapiés y otros núcleos de sociabilidad de mi investigación donde aparecían de vez en cuando informaciones útiles para el grupo (“Me han dicho que podemos pedir un traductor al Casino de la Reina para ir al médico”, “hay una nueva asesoría legal en este sitio que me acaba de comentar una compañera”). Esta información, parte de mi material empírico, era llevada a Migrapiés a la vez que podía permitir nuevas direcciones en el análisis (“¿fuiste a la nueva asesoría? ¿Qué tal?”, “¿por qué no estáis usando el servicio de traducción?”).

Generar lazos asociativos.

Los contactos que mientras investigaba tramaba con otros activistas también ayudaban a mantener la presencia de Migrapiés en el entorno activista en el barrio. Los muchos actos, concentraciones o charlas a los que he acudido durante este tiempo formaban parte tanto de mi cotidianeidad activista como de mi labor analítica. De esta manera activismo e investigación confluían en muchas situaciones. Por ejemplo, han sido varias las veces que acudiendo a algún acto en la mezquita, algunos de sus responsables me han pedido (para mi consternación) que dirigiese unas palabras como parte de Migrapiés a los asistentes. Así el observador (como etnógrafo) se convertía en observado (como activista). Y a la vez que podía obtener información sobre las políticas de «vecindad» en la mezquita, me convertía en parte del proceso articulativo en torno a estas dinámicas, comentando sobre las redadas racistas o animando a los participantes a unirse a Migrapiés. Mi actividad en estos actos servía para constatar la cada vez menor incidencia de Migra entre otros grupos del barrio mientras, a la vez, intentaba «recordar» su presencia actuando como «representante» del grupo. Incluso, mi participación investigadora-militante podía producir nuevos procesos asociativos para Migra. Por ejemplo mis visitas a Barcelona no iban encaminadas únicamente a investigar allí, sino también a establecer posibilidades de colaboración y compartir experiencias y recursos que pudieran ser útiles para Migrapiés y los grupos con los que me reunía.

Participar de la cotidianeidad.

En la producción de comunicados de Migra, la transmisión de la información útil o la «representación» del grupo en otros entornos se observa que mi investigación se desarrolla ligada a la cotidianeidad de Migrapiés. Esta participación puede extrapolarse a otras cuestiones. Por ejemplo, muchas veces la parte de mis entrevistas destinadas a hablar de Migra acababan siendo más un diálogo sobre lo “que había que hacer” con el grupo que una serie de preguntas y respuestas. Tanto a entrevistador como a entrevistado nos ligaba la militancia en el grupo. Pero además, dentro de la idea que mis compañeros pudieran participar de mi investigación (si ellos querían), a veces había más miembros de Migra presentes:

Moustapha: Si vamos todos juntos, podemos hacer una asociación en el barrio más fuerte ¿sabes? Lo que pienso yo... He hablado de esto con Sheik, también con Ahmed también.

Juan: sí, pero eso es muy complicado ¿no crees? Porque cada grupo tiene su manera de funcionar. Migra tiene la suya... y sus objetivos.

Moustapha: sí, es muy complicado, pero, se puede hablar con Susana, con su grupo y lo hacemos juntos. Estamos juntos. Como Migra. Hay gente que va a hablar en wolof, otros en español, vamos a hacer esto también.

Muriel: yo creo que en realidad lo único por lo que nos podemos juntar es por un objetivo. Como una campaña. Cuando se hacen algunas campañas, sí nos juntamos. Pero ahora mismo que estamos en medio de... o sea, Migra se podría juntar en algunas de las campañas que hay. Así es más fácil, porque no te implica que yo tenga que estar de acuerdo con todas las cosas ((entrevista (realizada junto a Muriel) con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés, cerca de los cuarenta, del diario de campo del autor – 03/02/2018).

Esta forma de entrelazar investigación y militancia podía adoptar otra concreción en problemáticas más personales, circunstancias de la persona con la que hablaba que esta había considerado mejor no llevar a Migra o que habían quedado algo escondidas en el "barullo asambleario". Por ejemplo algunas quejas sobre el funcionamiento del grupo o algunos problemas personales de los que podíamos hablar con más calma durante el transcurso de la entrevista que en el momento de la asamblea. Todo esto también es muchas veces extrapolable a las conversaciones con activistas de otros grupos, donde podíamos tratar también estrategias conjuntas o problemas más personales:

Mohamed: por eso tiene un problema muy gordo, porque el otro día las mujeres me han llamado, han llamado quince mujeres, No tiene plaza en ningún sitio para aprender español.

Teresa: Quince mujeres. Pero bueno, avísanos a nosotros. Quizá en la Tortuga se puede organizar. Y escúchame: ¿ellas pueden por la mañana?

Mohamed: Casino no hay plazas. Me llamando cada hombre, Oye Mohamed, ¿dónde apuntamos mujeres? Porque llamo a Sagrario para apuntar a clases. El próximo lunes hay que intentar para si tienen plazas.

Juan: ¿quieres que lo intentemos nosotros? Hablo con varios conocidos... o hablamos en La Tortuga para ver si para quince mujeres se puede sacar grupo (entrevista (realizada junto a Teresa de Migrapiés) con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla, en la cuarentena, del diario de campo del autor – 27/01/2018)

Parte de esta participación en lo cotidiano de Migra y en mi entorno activista pasa por la mediación (Weidman, 2009). La atención a las lógicas que se articulan en un determinado debate puede ayudar a facilitar la reflexión conjunta de las diferentes posiciones de sujeto implicadas. Esto, por ejemplo, ha estado presente en la forma de abordar las tensiones en torno a las lógicas de afectados y activistas dentro de Migrapiés. Con esto no quiero decir que yo haya adoptado un rol de mediador en el grupo, sino más bien que en el trabajo de campo se ha ido entrelazando la posibilidad de debatir sobre los problemas de Migra conjuntamente con mis compañeros. En otras ocasiones, la investigación y actuación sobre estas lógicas también podía servir para explicar el proyecto normativo del grupo «fuera» de este, en las charlas de las que me he podido encargar dentro de las actividades de Migra o, directamente, explicando a otros activistas que trabajaban con Migrapiés por qué en Migra actuábamos como lo hacíamos.

10.1.1.- ¿Antropología aplicada?

Muchas de las cuestiones que he referido aquí son análogas a la actividad que realizan muchos de mis compañeros de Migrapiés, incluido el trabajo de comprender a los demás para adecuar de esta manera sus acciones al trabajo en grupo. Sin embargo, en mi caso, había una variable más a considerar: *la realización de estas acciones dentro de una investigación regulada por determinados intereses analíticos que, a la vez que me servían de guía para obtener un tipo determinado de información, eran transformados por mis acciones en el campo*. El paso de un planteamiento lineal de la «aplicación» (investigar un problema, luego actuar) a uno en espiral (acción e investigación en constante retroalimentación) indica *la necesidad de reflexionar sobre mi descontento «inicial» por no estar atendiendo al aspecto «aplicado» de la investigación. Considero, ahora, que este descontento tenía que ver con una conceptualización de las posibilidades de «aplicación» de la etnografía que desligaba estas de los aspectos más «académicos».*

Quiero decir que *el modelo lineal, (investigo, luego aplico) tenía una importante base en separar en exceso la investigación con fines teóricos de las posibles aplicaciones que aporta la etnografía*. Esta forma de trabajar puede contribuir a ocultar que la intervención del investigador es *inmediata*, se produce en el momento en que entra en contacto con las personas que participan de su investigación. Independientemente de sus intenciones más o menos «asépticas», el etnógrafo no es un fantasma, su participación en el campo produce diferentes formas de transformación en distintas escalas y con diferentes alcances, ya sea hacer replantearse una idea o una relación a alguien, actuar de confidente de quien necesita expresar ciertas frustraciones o empujar a las personas en su entorno a manifestarse por ciertas desigualdades.

Aquí quizá es importante cómo conceptualizamos la intervención. *Mi argumentación implica entender literalmente el significado de esta palabra (tomar parte en un asunto)* en vez de usar otra de las acepciones comunes del término, ligada al trabajo social: la idea de actuar frente a determinadas inequidades dentro de planes de «justicia social». Es en este último sentido en el que muchas veces la intervención se ha marcado como un factor que podía definir a la antropología aplicada como una sub-rama antropológica. Esto es, por ejemplo, lo que para Cadenas (2005) señala la peculiaridad de la antropología aplicada: esta no se orienta hacia la caída de la bolsa o a la colisión de trenes, sino a «problemas sociales» como la pobreza, la educación o las migraciones. Esta idea no es precisamente novedosa. Desde Malinowski y su antropología práctica (2009), que aconsejaba a los administradores coloniales hacer caso de los antropólogos a la hora de gestionar los territorios conquistados, han sido numerosas las ocasiones en que se ha justificado la conveniencia de la existencia de la disciplina por el «bien común» que puede aportar (Rylko - Bauer, Singer, & van Willigen, 2006; Uribe Oyarbide, 2015). Así, la narrativa de la «intervención social» está presente en la idea de que lo que es característico de la «aplicación» no es tanto la metodología a utilizar, sino los resultados que esta puede aportar en comparación con otros estudios más centrados en lo «académico»:

A riesgo de simplificar en exceso, podemos decir que la ciencia presenta dos aspectos principales: el descubrimiento, la búsqueda y el hallazgo de nuevos fenómenos y nuevas relaciones entre fenómenos ya conocidos, que son explicados por la formulación de hipótesis, principios y leyes científicas; y la utilización, es decir, la aplicación de los resultados del descubrimiento y la consiguiente teoría al servicio de la humanidad. El primero se llama ciencia “pura”, “básica”, o “teórica”, y el segundo, ciencia “aplicada”. Para la mentalidad popular la utilización fluye directamente del conocimiento y la teoría, de manera que los dos aspectos de la ciencia parecen integrar un solo proceso en el que participan diferentes tipos de personal (Foster, 1997: 88).

Foster (1997) considera que las diferencias entre una y otra vertiente se centran en la selección del problema (lo aplicado no deriva tanto de la universidad sino de instituciones centradas en los «problemas sociales») y en los objetivos inmediatos: generar teorías e hipótesis sobre la «sociedad», lo «académico», frente a la participación en programas que mitiguen males sociales en la aplicada. Esta idea de «aplicación» puede ser llevada al diseño de planes para las poblaciones «étnicas» y «campesinas» (Sitton, 1978), al

seguimiento de procesos de transformación social (San Román, 1984) o a la resolución de problemas en la «cultura» organizacional de las empresas multinacionales (Herrera Ruiz, 2015).

Sin embargo, si nos centramos en el objetivo de la investigación para delimitar esta separación nos encontramos con una contradicción ante aquello que muchos antropólogos y antropólogas llevan diciendo a lo largo del recorrido de la disciplina: que esta precisamente tiene su justificación en la obtención de conocimiento y su potencial utilidad para el ser humano. Que la antropología si no es «aplicada» sí podría ser aplicable (Ortiz, 1998) también parece compartirlo Harris (1997), que subraya la dificultad de delimitar ambos ámbitos, dado que no sólo comparten metodología y teorización, sino que no se puede garantizar que una investigación menos «práctica» no obtenga una serie de principios que vayan a poder ayudar a un programa de acción posterior²²⁴. Sin embargo hay otra dificultad a esta separación que, a mi modo de ver, tiene más que ver con cómo se ha desarrollado mi propia relación con mi entorno de investigación. Mi idea de la aplicación (intervención social a partir de las conclusiones) se mostraba tensionada con mis propias vivencias (aquellas que he contado que relacionaban investigación y militancia) porque constantemente estaba interviniendo (tomando parte) en los asuntos de las personas con las que me relacionaba. *Es decir, que la base empírico-experiencial de la etnografía supone un entrelazamiento de la teoría a la práctica (Lassiter, 2005) que puede quedar minusvalorado cuando distinguimos entre trabajos «académicos» y «aplicados»:*

La aplicación es inevitable, incluso en la investigación más erudita “la antropología ya es aplicada porque se ve envuelta en lo grupos humanos a través de la participación observativa. En el trabajo de campo, el antropólogo se enfrenta a cuestiones éticas, debe resolver tareas prácticas y, le guste o no le guste, todo esto afecta a él y al grupo” (Uribe Oyarbide, 2015: 47, citando a Peacock).

Sillitoe (2007) afirma que la idea de aplicar la antropología sería un contrasentido, una paradoja: no es posible aplicar de manera unidireccional una supuesta teoría general antropológica, sino que la teoría se genera de los actos. En una línea similar Giménez Romero (2012) considera necesario superar una visión excesivamente simplista sobre la teoría y la aplicación. Esta no es unilateral, de la teoría a la práctica sino que se produce a partir de *múltiples conexiones bidireccionales entre ambas*. Así pues, con un modelo de «intervención» demasiado lineal no sólo se puede perder la perspectiva de que *nuestras acciones en el campo pueden llegar a importar más que los futuros beneficios de nuestro informe final (Díaz de Rada, 2010), sino que se pueden oscurecer ciertas consecuencias epistemológicas de la etnografía: que la toma de decisiones en el proceso dialógico afecta al tipo de conocimiento producido (Moscoso, 2018)*. Si bien mi propia formación académica me dirigía a tratar de relacionar teoría y práctica en el proceso etnográfico (Gallego Ranedo, 2000), la idea de que una cosa es «investigar» y otra «aplicar» hacía que prestara atención a la relación teoría-práctica sobre todo en lo referente a los intereses de investigación más que a un conjunto más amplio de consecuencias derivadas de mi estancia en el campo. Es decir que mi colaboración

²²⁴ Por ejemplo, en los primeros años de mi participación en Migrapiés yo mismo hacía un uso similar al que comenta Harris, utilizando textos antropológicos tanto para pensar cómo sustentar ideológicamente parte de mi actividad militante como para abordar los textos que escribía denunciando las problemáticas de las personas «sin papeles».

en el campo podía pensarse más allá de objetivos etnográficos y que ese “ir más allá” formaban parte inherente de la propia etnografía. .

10.1.2.- Colaboración y acción.

Podemos pensar entonces que la forma en que se relacionan teoría y práctica tiene implicaciones a la hora de conceptualizar la colaboración con los agentes durante la investigación. La cuestión de la colaboración, al igual que la de la «aplicación», no es algo novedoso dentro de la disciplina antropológica. Así, en los años cincuenta del siglo pasado se producen, en los trabajos de Tax (2009) y Holmberg (1955), las primeras propuestas de investigaciones participativas que, además, tratan de distanciarse de anteriores propuestas más «neutrales», indicando la imposibilidad de separar las investigaciones de los entorno en los que se llevan a cabo (Sánchez Molina, 2012). El incremento del trabajo colaborativo y de los debates sobre el apoyo y la defensa de las “comunidades” estudiadas por parte de los antropólogos estaría datado, para Rylko-Bauer, Singer y Van Willigen (2006) en la crisis de la representación de las últimas décadas del siglo XX. En torno a las discusiones sobre lo “construido” de las representaciones etnográficas se incluyen también las metodologías colaborativas mientras se intenta abandonar una posición de «expertos» que estudian la «otredad» para abordar arreglos donde los implicados puedan ver sus capacidades potenciadas por la participación en la investigación (Lamphere, 2004). Dentro de la colaboración se plantean cuestiones como los derechos y obligaciones de los participantes, la negociación sobre qué investigar, la forma de analizar los resultados o la importancia que estas investigaciones pueden tener al trabajar con diferentes tipos de organizaciones, como ONG’s o grupos «profesionales» (Lamphere, 2004).

Muchas de estas cuestiones estaban presentes en la forma de enfocar mi investigación en los años 2014 y 2015, al comenzar mi doctorado. Hay que recordar que esta ya partía de una vocación colaborativa en cuanto a que había pedido a Migrapiés que fuera este quien definiera la temática de investigación a la vez que abría la posibilidad a que parte de la investigación fuera realizada conjuntamente con los integrantes del grupo. Sin embargo, aquí también pude percibir con el tiempo ciertas discrepancias entre mi idea de la colaboración y cómo esta se desarrollaba en el campo. Tal como estaba planteada la colaboración con Migra, esta pasaba por un primer paso centrado en la investigación (todos investigamos) para luego dar otro hacia la intervención una vez tuviéramos los resultados. Podemos ver aquí de nuevo una mirada excesivamente dicotómica entre la «aplicación» y la investigación que va a verse modificada por el propio transcurso de la investigación. Mis compañeros me han preguntado frecuentemente por el estado de mi trabajo, han estado presentes en algunas entrevistas y devoluciones, incluso han leído y opinado sobre algunos borradores de este texto o de otros previos. Sin embargo, el tema de la investigación, sobre todo en cuanto a la parte teórico-metodológica, no es una cuestión que considere que les haya interesado demasiado. Un ejemplo claro de esto se muestra en el proyecto de fotografía participativa que realicé en el 2014 con algunos de mis compañeros y del que hablaba en el primer capítulo. A mi modo de ver, realizando con ellos una exposición de denuncia sobre sus condiciones de incorporación a partir de sus propias fotografías y la composición colectiva de estas se me habría una oportunidad, tanto de profundizar en las posibilidades de aplicación de la etnografía como de experimentar con metodologías participativas.

Y si bien la mayor parte de mis compañeros participaron y siguieron el proyecto con interés, la cuestión del análisis y las partes teóricas me las dejaban a mí. A ellos principalmente les interesaba el resultado.

Podemos ver aquí que la relación con mis compañeros enfocaba la colaboración que podía ofrecer mi trabajo hacia otros lugares que los de la propia etnografía. Esto alejaría mis circunstancias de aquellas colaboraciones centradas en la investigación y en los intentos de producir en todos los aspectos del proceso etnográfico entrelazamientos entre quien etnografía y quienes participan del entorno investigado (Lassiter, 2005; Schwartz & Lederman, 2011). Con ello nos encaminamos a una forma de colaboración que combine los intereses de investigación con otras posibilidades presentes en el campo (Menzies, 2004). Esto por otro lado no es una cuestión de todo o nada. Si bien mis compañeros no planteaban demasiado interés a la investigación en sí, con sus indicaciones a mis comentarios o con las posibles lecturas de mis textos también han podido ejercer cierta fiscalización de la investigación (dirigiéndola en función de los objetivos del grupo o regañándome si utilizaba un lenguaje denso o si ellos creían que algo en el texto no hacía justicia a una determinada situación, por ejemplo). Es decir, mi idea de una colaboración etnográfica con no-antropólogos no desapareció del todo, pero *se englobó en un conjunto más complejo que comprendía mi relación con los agentes en el campo y sus propias negociaciones sobre lo que querían hacer y lo que no y lo que les parecía interesante y lo que no.*

Estas cuestiones son ampliables a una forma de investigación que precisamente se asienta en conciliar intereses investigativos con otros centrados en los deseos de «mejora» explicitados por los dueños de problema. Me refiero a la Investigación Acción Participante (IAP), desarrollada en los años setenta en Latinoamérica desde el proyecto pedagógico de Freire y Fals Borda, entre otros (ver, por ejemplo, Fals Borda, 1999; Freire, 1998). La IAP se centraría en la posibilidad de investigar y aplicar conjuntamente, planteando que la teoría no fundamenta la práctica, sino que puede generarse desde la segunda, y que la teorización debe ser puesta al servicio de un cambio social positivo (Brydon-Miller, Greenwood, & Maguire, 2003). Greenwood (2000) reflexiona sobre la metodología clásica de la observación participante que, en su opinión, privilegia la observación por encima de la participación. En la IAP participación y observación se transformarían en colaboración y reciprocidad dentro de una negociación con los “dueños del problema” donde el etnógrafo/a, se convierte en parte de lo observado, redefiniéndose las relaciones clásicas en el campo dentro de un coaprendizaje destinado a la acción. Estamos entonces hablando de una forma de conceptualizar las relaciones entre investigación y acción que busca que las relaciones de reciprocidad con determinados agentes formen parte de aquellas que se dirigen hacia la parte investigativa. Así, la IAP muestra un desarrollo similar al que estoy haciendo yo aquí: en esta metodología confluye la idea de la praxis, de enlazar la teoría a la práctica extendiendo la colaboración a otros ámbitos de acción diferentes a los de la propia etnografía. Sin embargo tendríamos que reflexionar sobre si la IAP, sobre todo si está enfocada a la investigación, puede realmente «horizontalizar» las relaciones en el campo. ¿Estas metodologías van a funcionar si son implantadas desde el bagaje epistemológico de los antropólogos/as? Es decir: ¿hasta qué punto puede pensarse que una metodología de este tipo y la presencia de los dueños del problema durante la investigación permitirá textos con un grado de expresión autónoma que no se encuentra en las etnografías en solitario (Rose, 2016)?

A la luz de mis resultados en el proyecto de fotografía participativa, que en resumidas cuentas se configuraba como un proyecto de IAP, planteo la idea de que si bien esta metodología puede ser adecuada en unas determinadas circunstancias (en un grupo interesado en seguir todo el proceso de investigación) no lo tiene que ser en todas. Sin negar las potencialidades que puede llegar a tener este tipo de investigación en trabajos con unas circunstancias diferentes al mío, es necesario reflexionar si bajo el manto de la IAP no se puede llegar a cometer el error de legitimar la voz del etnógrafo bajo una apariencia colaborativa horizontal no plasmada en la relación en el trabajo de campo. Como subraya Sansi (2016) respecto a la colaboración, que exista un intercambio no implica que este no pueda ser jerárquico. Una última pregunta: ¿hasta qué punto no estamos pecando de etnógrafo-centrismo pretendiendo llevar a todo un grupo de personas hacia el campo de conocimientos del etnógrafo, conocimientos que muchas veces son frutos de años de dedicación? Esta reflexión me hace sostener que *la etnografía no tiene por qué plantearse como núcleo central de la colaboración*. Esta posibilidad se debe barajar dentro de un mayor abanico de posibilidades donde el eje principal es la intención de establecer relaciones horizontales en el campo dentro de acuerdos que partan del encuentro entre todos los participantes y que recojan las potencialidades de estos en cuanto a sus saberes, *tratando de evitar el considerar a los sujetos únicamente como fuentes empíricas* (Anderson & Herr, 2007; Freire, 1998).

10.2.- Modos de estar en el campo.

10.2.1.- Experimentación etnográfica.

Mis reflexiones sobre los problemas de asimetría que puede conllevar una investigación participativa centrada en obtener resultados etnográficos parece compartirlas Dietz (2011). Este autor establece en el giro dialógico de la etnografía un problema basado en el "mirarse a uno mismo". Es decir, una actividad enfocada a la reflexión del investigador sobre las circunstancias que tienen que ver con la investigación, en el que se mantiene la posibilidad de distinguir entre hacer antropología «académica y «aplicada»:

Según este replanteamiento de la etnografía como testimonio de un diálogo, el trabajo de campo se auto-limita a una empresa hermenéutica de auto-reflexión frente a la experiencia del otro (Crapanzano 1977, Marcus & Cushman 1982). El clásico recurso a la observación participante es reinterpretado como "dialéctica entre experiencia e interpretación (Clifford 1983) que en el relato etnográfico se plasma en "una utopía de autoría plural" (1983:140). Aquí se evidencian los límites metodológicos del "giro estético" que pretende realizar la etnografía experimental: sus representantes admiten que por muy dialógico que resulte el relato, la misma relación de campo dista de ser simétrica (Dwyer 1979). Por consiguiente, ante estas asimetrías de la "realidad" externa, su afán de auto-reflexión puede convertirse en mera "auto-obsesión" (Kearney 1996). Para evadir las posibles responsabilidades políticas que puedan surgir del trabajo de campo, los etnógrafos-autores acaban reduciendo su audiencia a la academia, a los etnógrafos-lectores. Mediante esta estrategia, la antropología experimental resuelve la crisis del referente etnográfico convirtiéndose en un quehacer auto-referencial de tipo académico" (p. 8)

Frente a esta tendencia, Dietz establece una corriente opuesta, la de la antropología de la liberación, focalizada en posicionarse frente a las exigencias de compromiso que se van a encontrar en el campo y considerando el trabajo etnográfico como una forma de activismo. En este movimiento se entremezclaría,

para este autor, la idea de la «intervención sociológica» de Touraine con los desarrollos en torno a la pedagogía no bancaria de Freire (1972; 1998). En este cruce surgiría la idea de plantear metodologías que busquen la «autoemancipación» de los «oprimidos». Sin embargo, Dietz establece en esta corriente, en la que se englobaría la IAP, un problema basado en la «exterioridad» del investigador, demarcado como «experto» que transmite a las personas en el campo «conocimiento estratégico». Dietz propone una mixtura de ambas corrientes para *producir una etnografía doblemente reflexiva* que combine teorización y acción a partir de la doble posición que ocupa el etnógrafo, la de activista y la de observador acompañante. Esto supone ejercer reflexividad en dos ámbitos: el que atañe a la investigación y el que se produce en la reflexión compartida con los intervinientes (el etnógrafo uno más) en procesos de transformación. Una propuesta similar la recoge Johansen (1992), que mantiene que ambas corrientes (hermenéutica y «liberadora») comparten algo que permite la confluencia: la idea de que la intervención, la influencia del etnógrafo sobre su campo, es una cuestión inherente a la práctica etnográfica²²⁵.

Si consideramos la praxis como una forma de conciliar pensamiento y acción (Álvarez Barragán & Alvarado Castro, 2016) podemos conceptualizar la etnografía doblemente reflexiva a la que alude Dietz como el entrelazamiento de dos formas de praxis. La primera deriva de uno de los planos identificativos del investigador: el que se produce en torno a la investigación y el análisis del material empírico recopilado. La segunda, de otros posibles planos que afloran en la relación con los agentes (activista, compañero, vecino...). La praxis en el primer caso obedece al propósito intersubjetivo destinado a obtener conocimiento analítico-etnográfico. La segunda a la relación, también reflexiva, con quienes se comparte objetivos. Considero a ambas potencialmente presentes en cualquier investigación, aunque susceptibles de adoptar diferentes formas en función de cómo se desarrolle esta. Estas praxis no son elementos separados, sino intrínsecamente entrelazados. Podríamos recurrir a la figura de una *doble hélice* para su conceptualización. Dos elementos que se desarrollan codependientes, en una espiral que engloba tanto la necesidad de recoger la multidireccionalidad entre el hacer y el teorizar, como el entrelazamiento entre los diferentes ámbitos de acción en los que participa el etnógrafo y la obtención de conocimiento.

Los ejemplos que describía en el primer apartado (representar con diferentes fines y para diferentes públicos, aportar información, generar lazos, participar de las acciones «políticas» de mi entorno) son ilustraciones en las que anclar esta argumentación: en ellos se produce el entrelazamiento entre lo encaminado a la investigación y lo dirigido a la acción de Migra. Otro de estos ejemplos se produce en las negociaciones en torno al rumbo que debía tomar Migrapiés ante el decrecimiento de integrantes y cómo se debía regular la «ayuda mutua»²²⁶. Durante las asambleas en las que el grupo se «repensaba», la cuestión era cómo articular las narrativas del «pragmatismo» con las lógicas sobre el «bien común». Entre los activistas rechinaban ciertos aspectos de estas propuestas: pedirle a alguien una fianza para ayudarlo o desentenderse de un problema causado por una legislación «injusta» porque la persona no llevaba

²²⁵ Esta cuestión también se ha recogido en la situación de la antropología colombiana y en cómo las repercusiones de la implicación de los antropólogos en la política del país deshace la posibilidad de plantear su trabajo como únicamente aplicado o académico (ver, por ejemplo, Jimeno, 2007).

²²⁶ Esta situación la he descrito en el apartado 8.3. Ver [pag. 252](#)

tiempo suficiente en el grupo generaba cierto resquemor. Era mi propio caso. Por aquella época anotaba en mi diario cierta sensación de ir «contra natura» al mostrarme partidario de incluir estas propuestas en los consensos del grupo. Algunos de mis compañeros me lo decían también, algo sorprendidos por mi apertura a estas ideas. En esta aceptación había una parte derivada de mi experiencia en el grupo. Las narrativas activistas habían sido bastante influyentes en el ensamblado del grupo durante los años anteriores y habían mostrado ciertas problemáticas, por lo que quizá era hora de ensayar otras vías de acción. Pero a esta idea se sumaba de manera difícilmente separable mi propia investigación. Esta me aportaba la reflexión sobre las diferentes narrativas que se articulaban en torno a Migra. También que la forma en que las normatividades sobre el grupo se plasmaban en una forma de «participación» dificultaba la posibilidad de diluir las categorizaciones entre activistas y afectados. Es decir, que si en Migrapiés queríamos trabajar la «horizontalidad», esto pasaba por ir más allá de la dimensión asamblearia (que todo el mundo «participara») y encarar la normativa (qué significa «participar»). Y esto significaba ensayar nuevas formas de representación de lo colectivo en el grupo.

Claro está que mis intervenciones no fueron determinantes, pero sí que podemos decir que la etnografía intervino en las negociaciones sobre Migra y en los consensos que se alcanzaron posteriormente. Y, a la vez que estos condicionaban los cambios en Migrapiés, me propiciaban una oportunidad de seguir obteniendo conclusiones analíticas en el nuevo panorama normativo que se producía en el grupo. En esta circunstancia se puede observar que conceptualizar una investigación a partir de la doble praxis desborda la posibilidad de pensar la investigación como una esfera autónoma. Y en ello se asienta la idea de ampliar la perspectiva etnográfica hacia una aspiración colaborativa descentrada de la producción de informes etnográficos (Estalella & Sánchez Criado, 2016) que adopte en el campo una lógica performativa. En ella podemos cambiar el foco desde la idea de «saber» a otro que combine el conocimiento con el énfasis en el «hacer». La etnografía se configura desde esta idea como una herramienta «pública» construida dentro de procesos más amplios (asegurar la supervivencia de Migrapiés) que los que pueden derivar de los intereses investigativos (analizar las políticas de lo colectivo en el grupo) (Marrero Guillamón, 2016).

Así, las vicisitudes de la forma en que se producía mi colaboración con las personas presentes en mi campo me han llevado a acercarme a una relación epistemológica con mi entorno centrada en lo que se viene conociendo como propuestas de experimentación en el campo (Holmes & Marcus, 2008; Marcus, 2012; Rabinow, 2006; Sánchez Criado & Estalella, 2016). Sansi (2016) relaciona esta experimentación no tanto con la forma en que se podría producir un experimento en un laboratorio sino como con una metáfora musical: experimentar significa que la música se haga a sí misma, “escape” (se descentre) de las intenciones del músico. Sansi, de esta manera, plantea lo experimental como algo fundamental del proceso etnográfico en cuanto a que este “siempre ha sido un proceso de experimentar junto a otros” (p. 72). Rabinow (2006) considera importante *subrayar en el proceso etnográfico su experimentalidad y cómo esta produce formas de recursividad y colaboración*. Lo experimental va a producir el ensayo de diferentes formas relacionales, algo que implica que estas sean evaluadas y reconfiguradas constantemente (recursividad) mientras se

reflexiona sobre cómo producen diferentes formas de colaboración²²⁷. Así, la intervención en el campo puede conceptualizarse como más amplia que la que puede pensarse a partir de la retribución del etnógrafo a los agentes en forma de «defensa» o atención a las problemáticas en el campo. Para Lassiter (2005) lo experimental colaborativo puede perfectamente ir más allá de la producción de textos etnográficos, llevando la metáfora del diálogo hacia procesos intersubjetivos en los que el eje articulador obedezca a múltiples objetivos que no tienen por qué ser compartidos de la misma manera por todos los intervinientes. Normal porque los agentes no son únicamente «informantes», sino personas con sus propios procesos reflexivos que actúan bajo guías propias y que, en el tema de la colaboración con el etnógrafo, van a desarrollar sus estrategias (Marcus, 2008) que se opondrán, se combinarán o modificarán con las intenciones de investigación. Visto de esta manera es lógico que mis planes de investigación colaborativa tomaran derroteros diferentes a los planteados a priori. Aun estando muchos de mis compañeros de acuerdo con la planificación que les mostraba, otras vicisitudes (la falta de tiempo o de interés, el abandono del grupo, las direcciones del trabajo dentro de este...) obligaban a adaptar las pretensiones a lo que era posible hacer: es decir transformar la colaboración en una experimentación colaborativa y recursiva, construida sobre la marcha a partir de los diferentes intereses que entraban en juego.

Dentro de esta «improvisación» grupal también entran en juego *las formas en que se representa el trabajo etnográfico*. Las devoluciones sobre la marcha de mi investigación no se han limitado al informe, sino que contienen planificación conjunta, introducir a gente dentro del grupo, dar charlas para Migra o debatir sobre el grupo, entre otras cuestiones²²⁸. Es decir, se trata de “inventar” prácticas de reflexión que, junto a otras, confluyan en una producción colectiva (Rabinow, 2006). Al respecto, Marcus (2012) ha señalado la parcialidad del formato textual etnográfico clásico, planteando la idea de ofrecer alternativas a este. Es aquí donde para este autor adquiere importancia el prototipo (la anticipación del resultado) como forma de experimentación. *Una devolución constante y sobre la marcha* que puede adoptar diferentes formas, ya sea el taller, la intervención o las reuniones. Formas no sólo de ofrecer cierta auditoria continua de la investigación, para el etnógrafo y para las personas en el campo, sino de construir esta dentro de las propias relaciones de colaboración atendiendo, además, a las especificidades del interlocutor en cada caso. No es lo mismo escribir para la comisión académica del doctorado que hacerlo para compañeros del grupo. Tampoco es lo mismo las devoluciones «internas» que podía hacer al grupo que otras enfocadas a otros núcleos activistas. En ellas no sólo va a variar la especificidad de los intervinientes, sino también mi propia posición y relación con ellos en cuanto a la doble praxis de mi etnografía.

10.2.2.- Estéticas antropológicas y modos de estar en el campo.

Otra cuestión a considerar en torno a la colaboración experimental es la que subraya Marcus (2010) al introducir en ella la posibilidad de superar una *estética malinowskiana* en la investigación. Esta se asentaría en una tradición ampliamente arraigada en la antropología que arroja una narrativa sobre “el etnógrafo

²²⁷ Un ejemplo aquí sería el pasar de una idea «lineal» de la aplicación a otra tendente a entrelazar investigación y acción en la que la colaboración se da descentrada de la investigación, tal como sería mi caso.

²²⁸ Algo que se podría extrapolar a otras circunstancias «externas» a Migraplés y el trabajo con otros activistas del barrio.

solitario cruzando un marcado límite de diferencia cultural para vivir temporalmente entre una comunidad de sujetos” (p. 264). Frente a esta estética, Marcus mantiene que el centramiento en el trabajo colaborativo-experimental puede plantear cuestionamientos de una forma de operar que ha sido interiorizada y desproblematizada en el transcurrir de la disciplina. Una posición similar la mantiene Rabinow (2006), que observa en lo experimental la posibilidad de acentuar la componente participativa de la observación-participante en contraste con un mayor centramiento en la observación, que en su opinión, suele ser el aspecto más presente en el trabajo etnográfico. Más críticos parecen ser otros autores. Por ejemplo, Fals Borda (1994) indica que la observación participante, incluso las propuestas dialógicas e intersubjetivas, suelen tender a conservar las diferencias entre el observador y lo que observa, dejando a las “comunidades estudiadas como víctimas de la explotación científica” (p. 6). Restrepo (2015) expone dos imágenes de la etnografía bastante duras para con la disciplina: la del etnógrafo asaltante y la del etnógrafo extractivista. El primero operaría “cayendo” en un lugar y abordando a las personas para obtener los datos sin prestar demasiada atención a las intenciones de los agentes y si estas quieren (o tienen tiempo) para atender a sus demandas. Posteriormente desaparece y no se vuelve a saber de él ni de cómo ha hecho uso de la información obtenida. El segundo estaría caracterizado por la indiferencia a su entorno de investigación, muchas veces amparada por la objetividad y la neutralidad, y la confección de sus intereses de investigación centrados en su «ambiente académico» y el beneficio para su carrera personal y, por tanto, alejadas y descontextualizadas de las problemáticas de las personas con las que se relaciona. Ambas imágenes se podrían englobar en *una estética recolectora. Es decir, la preocupación por recoger más que por “sembrar”*. Sin embargo Restrepo indica que, salvo excepciones, estas tipologías no obedecen tanto a la práctica etnográfica de determinadas personas, sino más bien a una idea retórica de las posibilidades (negativas) de la etnografía. Esta idea me parece sugerente en cuanto, mientras reflexionaba sobre mi propia relación con el campo, me parecía muchas veces que mi práctica no podía encajarse en una única descripción. Me refiero a que en mi propia experiencia lo que me parece que ha existido es *una confluencia de diferentes estéticas que emergían en función tanto de la posición ocupada en el campo como del momento de afloramiento de mis propios niveles identificativos y la forma en que esto originaba diversas, aunque entrelazadas, relaciones con el trabajo de campo*.

Entiendo que, cuando Marcus (2010) habla de la necesidad de “cambiar de estética”, está haciendo referencia a un conjunto de principios que guía la relación del investigador con su campo. Podríamos considerar la estética como una categoría que se centra en la formación de “juicios de gusto” en la práctica social. Marcus (*Ibid.*) utiliza este concepto para reflexionar sobre la forma en que se concibe, dentro de la disciplina antropológica, el encuentro del etnógrafo/a con su campo de trabajo y cómo influye en ello la narrativa «malinowskiana» del investigador en solitario, el viaje de descubrimiento y el trato con la «otredad» en la formación de estos sentidos de “gusto” dentro de la antropología. Considero importante, sin embargo, remarcar otro factor que, a mi juicio, influye en el uso de este término por parte de Marcus. Me refiero al centramiento de su argumentación en el arte. Marcus reflexiona sobre las posibilidades de la etnografía a partir de las transformaciones estéticas del arte en las últimas décadas, apoyándose en los trabajos de Bourriaud (2001) y Papastergiadis (2010). El primero se aleja de una concepción de la obra de arte como un producto “acabado” para focalizar en su construcción relacional y en cómo, dentro de esta,

se producen modelos de acción que focalizan en la elaboración de sentidos a partir de una sociabilidad específica. Es precisamente a partir de este encuentro donde aflora lo experimental, lo que no está definido de antemano sino que se construye intersubjetivamente y en el mismo momento de "hacerse", algo que permite a Marcus ofrecer paralelismos con la práctica etnográfica. Similar planteamiento mantiene Papastergiadis (*Ibid.*) que, en lo que él denomina estéticas espaciales, combina la praxis, la estética y la política en una relación de continua transformación entre lo material y lo simbólico.

De esta manera, en la imbricación de estética y política, lo primero se extiende hacia su relación con la hermenéutica (Gadamer, 1996) en el sentido de que contribuye a la construcción de paradigmas que permean el saber (Bourriaud, 2010). Eagleton (1989) también ha analizado esta dirección, afirmando que la estética se construye dentro de procesos hegemónicos. Para este autor, la estética mediaría entre los mundos de sentido común y los sentidos particulares. Eagleton mantiene esta relación a partir de la direccionalidad entre la ética y la estética, entre la belleza y la virtud. De esta manera, quedan unidas política y estética, a través de las estructuras de poder que dictan lo «aceptable». Es decir, y utilizando conceptos que vengo desarrollando en este texto, se producen elementos normativos que ayudan a orientar el comportamiento. Así, al hablar de estéticas diferenciales dentro de la práctica etnográfica me refiero precisamente a estas posibilidades normativas que se enredan en mi propia investigación. Con ello no pretendo ofrecer tipologías cerradas, ni siquiera elementos fácilmente separables, sino cuestiones que, dentro de mi propia práctica (no pretendo aquí analizar la antropología como algo genérico y monolítico), participan de la construcción normativa de lo que significa "hacer etnografía". De esta manera, la estética experimental, la malinowskiana o la recolectora no son elementos autónomos y deudores de una determinada tradición disciplinar (y mucho menos, como planteaba en el anterior apartado, que se ciñan fácilmente a la distinción «aplicada»/«académica»), sino más bien elementos que toman diferentes concreciones en mi práctica etnográfica.

Desde ahí, puede entenderse esta *estética malinowskiana* como una forma de abordar el trabajo de campo que lo lleva hacia la «otredad» y lo individual-reflexivo del propio investigador. Como tal, podríamos hablar de que *esta estética se mueve a partir de la curiosidad por conocer a los demás y el uso de unas herramientas teórico-metodológicas que difícilmente van a dejar de establecer ciertos efectos frontera* (quizá sería mejor hablar de efectos liminales) con el resto de personas con las que uno se relaciona. Es decir, en los momentos de afloramiento de la identificación del etnógrafo/a como investigador/a, este se guía por los dispositivos epistemológicos que derivan de su propia orientación y gusto por la disciplina, ya sea para buscar respuestas complejas a una metafísica del ser o para entender las necesidades autodefinidas de un determinado entorno de investigación. Esto, en mi recorrido etnográfico de estos años, afloraba de vez en cuando. Por ejemplo, en cierta vergüenza, sobre todo en los primeros años, cuando explicaba a mis compañeros que les estaba investigando. Aquí aparece esta liminalidad con el campo, potenciada por la "mala fama" de la investigación social entre parte de mis compañeros. Pero también por mi posición de observador «externo» que analiza a los demás a partir de un conjunto de herramientas «expertas». Ya he comentado las dudas y cavilaciones que me han supuesto el trabajo entre personas «extranjeras» y «musulmanas» en cuanto a la posibilidad de cosificación o exotización. Pero esto

no es sólo achacable a los «bangladesíes» o los «africanos». Porque aunque se puede referir una mayor cercanía hacia otros activistas, los presupuestos etnográficos precisamente parten de considerarlos, en un nivel analítico, como «otros». Es decir, que por mucho que compartamos un determinado nivel identificativo, la reflexividad etnográfica empuja a no asumir o prejuiciar a las personas en el campo y distanciarse de estas para entender sus prácticas a partir de sus propias lógicas.

Muy ligada a esta identificación como investigador se encuentra la reflexión sobre una *estética recolectora* como la que sugiere Restrepo. Porque al final parte de mi investigación etnográfica, si bien ha ido encaminada a «ayudar» a Migra, no deja de tener cierto interés personal. Aparecen entonces las acciones encaminadas a sacar adelante una tesis doctoral y los textos dirigidos a revistas especializadas. Claro está que ser investigador no es lo único que he hecho durante estos años, pero esto forma parte de mi trabajo tanto como el pensamiento sobre que mi investigación fuera «práctica». Además, por la forma en que al final han acabado produciéndose mis relaciones de colaboración en el campo, algunos aspectos han terminado siendo un proceso bastante individual. En ese sentido podríamos hablar de que hay una componente en mi etnografía que se aleja, en cierto grado, de las modalidades experimentales-colaborativas que acabo de describir. Si bien las devoluciones sobre la marcha o las críticas de mis compañeros a mi trabajo encaminan mi investigación a una estética más colaborativa-experimental, en cuanto al diseño y desarrollo de los aspectos teórico-metodológicos (incluido este texto), el proceso se ha desarrollado de manera similar a una etnografía “tradicional”. Es decir, no ha tenido que ser justificado y compartido constantemente en el campo, una cuestión que podría ser significativa dentro de una estética colaborativa-experimental (Cañedo Rodríguez, 2016).

Otro aspecto respecto a estas cuestiones tiene que ver con que, aunque mi posición en Migrapiés me permitía conciliar de una manera más suave mis ideas sobre la investigación y su «practicidad», otros núcleos de investigación me encaminaban más a la estética recolectora. Un ejemplo claro fue mi estancia en Bangladesh. El cambio de roles con mis compañeros fue en este caso muy marcado. Pasé de ser el «nativo», el que «conoce» y tiene más recursos para solucionar problemas, al «extranjero», el que necesita consejo para moverse en un entorno desconocido. Esto venía aparejado a ciertas limitaciones a la hora de poderme mostrar «útil» en el campo y me dirigía más a una práctica que se asentaba en la obtención de información y dificultaba el posterior conocimiento de las personas con las que me relacionaba del uso que le pudiera dar al material recogido²²⁹. Esta circunstancia no es sólo achacable a mi estancia en Bangladesh. También se han podido producir en aquellos ámbitos más perimetrales de mi trabajo en Lavapiés, donde una menor cotidianeidad ha producido una relación entre la estética recolectora y la colaborativa diferente a cómo estas se engarzaban en Migrapiés. Incluso puede ser que algunos de los presentes se hayan podido sentir sorprendidos o disgustados (o lo puedan hacer en un futuro) al no haber

²²⁹ Esto no implica, de acuerdo a la argumentación que estoy desarrollando aquí, que no hubiera intervención por mi parte. Por ejemplo, las visitas de dos «españoles» a ciertas familias despertaban mucha curiosidad entre muchos convecinos, con lo cual se producía en ellas ciertos actos de sociabilidad en los que acudían a «curiosear» muchos de los convecinos de la familia. Incluso, como varios compañeros me decían, nuestra visita podía contribuir a significar al migrante y su éxito migratorio entre sus vecinos y, así, prestigiar a la familia. *Algo que considero viene a reforzar mi argumentación: que no es una estética u otra, sino un entrelazamiento entre ellas durante el proceso etnográfico.*

sabido de mi investigación. A pesar de haber puesto cuidado en realizar una investigación abierta, es difícil hacer llegar esta circunstancia y mis motivaciones a todos los presentes en mi entorno de trabajo, sobre todo en circunstancias tales como asambleas públicas en la calle o en grupos de gran fluidez en la que los participantes van cambiando de un mes para otro.

A esto habría que añadir que en mi doble praxis militante-etnográfica aparecen mis propias contradicciones en torno a lo colectivo y la metodología experimental. Pues mi activismo me deriva a una posición parecida a la que contaba en el primer capítulo en torno a Muriel y su panadero. Igual que ella tenía dificultades para reconocer al segundo como parte de su mundo común, mi activismo hace que se levanten fronteras con quienes muestran «posiciones ideológicas» muy marcadas respecto a las mías. Al final, el mundo moral de Muriel es parecido al mío. Ambos tienen un importante anclaje en esta forma de categorizar lo «adecuado» y lo «reprobable» del activismo que he descrito en este texto. *Esto hace aparecer una tensión entre una lógica de investigación centrada en una idea de lo colectivo que busca los desbordamientos de las lógicas de identificación política y un accionar desde lo «colectivo» activista que asienta estas mismas lógicas.* Una visión émic de la que no es sólo muy difícil desprenderme, sino que, sinceramente, no creo querer hacerlo. Aparece entonces una nueva limitación en la estética experimental colaborativa de mi investigación. Pues esta no se dirige por igual a las personas de mi entorno, sino que se enfoca en la «afinidad» dirigiendo mis intenciones colaborativas al trabajo con el activismo, dejando «fuera» del proceso otras posiciones de sujeto que transitan mi entorno de trabajo.

En otros momentos sí podemos hablar de una acción más cercana a *una estética de la colaboración experimental*. Por ejemplo en las charlas o las asambleas con mis compañeros de Migrapiés u otros activistas. También en las visitas a otros grupos donde confluían intereses investigadores con otros más militantes. *Sin embargo, habría que tener cuidado con confundir la forma en que ha confluído mi intervención en el campo con que esta sea la única manera de intervención.* Me refiero a que mi posición de activista guiaba mis acciones a una práctica cercana a la de la «intervención social». Esto, en cierta manera, producía un horizonte analítico que me dificultaba pensar la colaboración más allá del activismo y de la delimitación entre «aplicado» y «académico». Es decir, que aunque el modo que adoptaba mi colaboración iba dirigida a intereses militantes, esta no es la única modalidad de intervención en el campo. En esta forma de pensar se podría producir un movimiento que volviera a separar entre «académico» y «aplicado» y que, por ejemplo, achacara a cada modalidad una estética (la recolección a lo «académico» y la colaboración a lo «aplicado»). Mi planteamiento es otro e implica que estas diferentes estéticas (malinowskiana, recolectora, colaborativa) están presentes de manera común en la etnografía. Asumir esto puede suponer un motivo de reflexión sobre cuestiones como la forma en que se está produciendo nuestra intervención (en caso de investigaciones concebidas como «académicas») o sobre la posibilidad de minusvalorar o esconder la parte recolectora o malinowskiana de una investigación con fines «aplicados».

De esta manera, mi propuesta pasa por describir la relación del etnógrafo con su entorno como *un modo de estar en el campo donde se produce una confluencia determinada de estéticas*. Con ello no sólo podemos superar la dicotomía «aplicada»-«académica» sino también desarrollar una reflexión sobre la

práctica etnográfica. Mi implicación en la militancia y el trazado de una investigación desde esta posición es, claramente, una opción moral. Y en un momento dado, también lo es el reproche a prácticas que pueda considerar extractivas, exotizadoras o indiferentes. Sin embargo, la presencia de estas mismas dinámicas en mis propias prácticas complejiza el problema. Esta complejización puede servir para relativizar otras actuaciones y no caer en cierto reduccionismo (yo soy «bueno», tú eres «malo»). Pero también para dar una mayor profundidad a la crítica y la reflexión en cuanto al observar las posibles confluencias de estas estéticas en otras investigaciones permite seguir la forma en que estas son tenidas en cuenta o no en la práctica de cada investigador.

10.3.- Esbozando una etnografía militante.

Una vez llegados a este punto, podemos pensar la etnografía militante como un modo de estar en el campo que trata de integrar las estéticas malinowskiana y recolectora dentro de una vocación de colaboración con un determinado entorno militante. Esto se produce incluyendo una estética experimental tendente al diálogo de saberes en un marco moral gradualmente compartido entre investigador-militante y militantes. La vocación a ver la etnografía como una forma de interrogarse por determinadas lógicas de acción se combina entonces con la idea de usarla como una herramienta que actúe sobre una serie de problemas (Juris, 2007). Es desde aquí desde dónde se producirá la confluencia entre conocimiento y acción (Rechtman, 2017). Es decir, que la militancia va ofrecer un rol y un posicionamiento abiertamente explicitado que *no sólo no es más «sesgado» o «subjetivo» que otras posibilidades, sino que puede actuar como un ancla reflexiva que pone sobre la mesa los intereses y puntos de vista del investigador.* Esto obliga a conciliar intereses investigativos y morales en vez de contribuir a esconderlos bajo una posible actitud «aséptica» o una posición donde la componente moral que forma parte de quien investiga es menos saliente por su consideración de «menos conflictiva» (Hurtado, 2016)²³⁰. En esta etnografía militante la idea es generar una doble praxis donde a la vez que investigar se creen afinidad y articulaciones en torno proyectos militantes para establecer relaciones de apoyo y solidaridad (Routledge, 2009).

10.3.1.- El diálogo de saberes.

Mi idea sobre esta etnografía militante pasaba por la búsqueda de formas de colaboración tendentes a la «horizontalidad» (Kaltmeier & Corona Berkin, 2012), lógico por otro lado de un participante de Migrapiés. A la vez, y como he expuesto a lo largo de este texto, mi propia manera de entender la «horizontalidad» va a estar permeada por una reflexión que contempla no sólo el proceso relacional en sí, sino también un nivel que contemple cómo se producen los procesos de representación normativa en un determinado entorno. Con ello la reflexión sobre la «horizontalidad» me llevaba a un lugar descentrado del que se plantea en torno a un diseño participativo focalizado en la investigación, pensando además que la etnografía no tendría por qué ser un conocimiento más válido que otros. Al final, la posicionalidad del trabajo etnográfico hace que, a pesar de su atención al método y el rigor, sea un conocimiento parcial y

²³⁰ En esta descripción se pueden encontrar ecos de la imagen del antropólogo como compañero, que realiza Scheper-Hughes (1995) mientras argumenta sobre la necesidad de abandonar perspectivas excesivamente relativistas, alejadas de la «implicación política» en el trabajo etnográfico.

que se da produciendo la contraposición de diferentes lógicas (Díaz de Rada, 2012). Mi trabajo aparece conformado a partir de campos sociales, rastros asociativos, políticas de lo colectivo, niveles de identificación y normatividades. Las lógicas en mi campo tienen que ver con la «comunidad», la «cultura», la «participación» o la «nacionalidad». De entrada podríamos pensar que la lógica de investigación va a estar en un nivel superior a partir de su vocación de falsar y deconstruir las segundas. Considero esto un error por varios motivos. De entrada podríamos modificar la pregunta sobre la validez. Enunciarla como ¿validez respecto a quién? Mi trabajo se produce, entre otras cosas, con unos objetivos analíticos específicos. Como ya he dicho, no soy optimista respecto a que un trabajo de este tipo tenga una difusión ingente que pueda cambiar la forma de pensar de las «masas». Sin embargo, cuando hablamos de «cultura», «comunidad» o «nacionalidad», tenemos que pensar que algunas de las narrativas en las que toman forma estas categorías son cosmovisiones de amplia difusión que se introducen en las políticas de la «identidad» contemporáneas de tal manera que no sólo condicionan las vidas de millones de personas, sino que justifican guerras o procesos capitalistas o colonialistas de desigualdad. Desde esta perspectiva sería un acto de arrogancia intelectual considerar estas como falsas o minusvalorarlas en pos de una descripción de lo que es un campo social, por muy brillante que esta pueda ser. Esto me lleva a una segunda cuestión: el considerar el conocimiento «nativo» como inferior al del antropólogo produce una asimetría de conocimientos que puede reproducir el statu quo predominante (Fals Borda, 1999) y legitimar determinados saberes en detrimento de otros (Anderson & Herr, 2007). Esto genera desigualdades de poder que derivan en la posibilidad de instrumentalizar a las personas durante la investigación, considerándolas fuentes empíricas más que sujetos con conocimientos tan válidos como los del investigador (Freire, 1998).

De este planteamiento surge la posibilidad de dirigir el trabajo de campo hacia un diálogo de saberes (Santos, 2014) en el que se dibuje una ecología surcada por una pluralidad epistemológica que combine conocimientos activistas, migrantes y etnográficos. En esta ecología, a su vez, *se puede asentar la imagen de la etnografía como herramienta. Esta puede ser útil para unas cuestiones mientras otras herramientas, otras formas de relación conocimiento-acción, pueden ser más útiles para otras.* En cierta medida esto supone hacer confluír el compromiso empírico de la etnografía con la idea de que lo colectivo se produce en la articulación de la diversidad (aunque, obviamente, esta diversidad no sea absoluta ni acabe atañendo a todo agente presente en el campo). La etnografía no es sin su campo, en abstracto, sino que su sentido se encuentra en su propio proceso. No es por tanto un conocimiento validado de antemano o algo que pueda legitimarse universalmente por encima de otros. Al revés: se inserta en un proceso de jerarquías cambiantes en función de las circunstancias (Santos, *Ibid.*). El uso del conocimiento etnográfico ha podido ser «práctico» en diferentes momentos, pero esto ni lo antepone a otros conocimientos ni lo hace válido en todo momento. Un día bromeaba con algunos activistas diciendo que ante una redada racista podíamos decirle a los policías que estaban deteniendo a «sin papeles» que, en realidad, estaban articulándose con ellos y que en este proceso se producía una «interioridad» que mostraba lo contextual de las fronteras que estaban levantando. Una burla sobre la «practicidad» de mi propio trabajo que se deriva de que ante una redada racista lo que aporta la etnografía queda desplazado, en la urgencia del momento, por otras

herramientas del capital activista (negociar con la policía, mantener un discurso claro y sencillo, saber movilizar a los viandantes...).

Algunos de mis compañeros muestran unos conocimientos de filosofía política mucho más ricos que los míos. Esto, ligado a su propia trayectoria reflexiva ofrece una forma de ver el mundo diferente a la mía a partir de la que han podido llegar a conclusiones similares (o no) a las que yo expongo aquí. También está quien aporta grandes conocimientos sobre el barrio desde una praxis diferente a la etnográfica. O quien ha incorporado en sus propias vivencias la migración y, a partir de ella, ofrece una visión de gran complejidad sobre el proceso migratorio, una complejidad de la cual la etnografía aporta una mirada diferente. En todo ello se produce una combinación de conocimientos (lo que uno sabe lo complementa o lo cuestiona otro) (Moscoso, 2018) que nos lleva a otro tema recurrente en la «aplicación» de la antropología: la cuestión de la multidisciplinaredad y las ventajas que esto aporta a la hora de hacer confluir recursos y conocimientos (Estalella & Sánchez Criado, 2016; Johannsen, 1992). Esto es aplicable a mi investigación si pensamos lo multidisciplinar más como una variedad epistemológica (diferentes personas participando en Migrapiés) que como el cruce de diferentes disciplinas tradicionalmente entendidas como «expertas» (antropólogos, abogadas, trabajadores sociales...). Así, mi trabajo ha estado caracterizado por la confluencia *de diferentes agentes reflexivos con una mochila conceptual diferente a sus espaldas que se articulan en torno a problemas que les interesan*. Esto permite el abordaje de cuestiones para las que el etnógrafo no tiene por qué estar necesariamente preparado (Sillitoe, 2007), dentro de un ensamblado donde se aportan diferentes praxis y cada cual es «experto» en la suya propia.

Claro está que el reconocimiento de esta pluralidad puede quedarse en un canto al sol, una retórica de «humildad» que no vaya más allá. La cuestión es entonces cómo llevar la idea de la «horizontalidad» al ensamblado relacional en el que se está participando y poder mantenerla durante el proceso (Weidman, 2009). Esto puede ser complicado en caso de identificaciones, como la de antropólogo, que mantienen cierto capital simbólico en torno a lo universitario y la especialidad de sus conocimientos²³¹. Es decir, que además de plantear la complejidad de la ecología de saberes que se produce en su entorno, es necesario prestar atención a la forma en que las relaciones de poder se plasman en el campo. No me refiero a «democratizar» la investigación o el conocimiento, o a «ceder» el poder cuando uno es consciente de que está situado en una situación más ventajosa que otros. Apunto a algo, en mi opinión, más difícil de lograr: *la inserción de la etnografía como un saber que no es visto como «ajeno» a los demás participantes, sino que parte de una complicidad (Rappaport, 2008) que introduce los roles del etnógrafo en algún tipo de proceso de «interioridad» con los agentes que permite a estos relacionarse con la etnografía lo más simétricamente posible*. En resumen: conseguir que parte de las identificaciones que adopte quien investiga sean compartidas con otros agentes y que a través de ellas también lo sea la etnografía.

²³¹ No quiero decir con esto que en toda investigación sea esta la circunstancia. Me refiero aquí a la consideración frecuente que puede tener lo «académico» en mi entorno.

Quiero decir con esto que la «horizontalidad» -al menos en la forma en que yo la entiendo- no se cede o se concede, sino que se trabaja. Esto es lo que se produce en la historia de Migrapiés que he narrado en este texto. Las primeras etapas del grupo están marcadas por las asimetrías entre activistas y afectados. Por mucho que los activistas quieran un funcionamiento «horizontal» el proceso grupal presenta importantes «problemas» en este sentido hasta que el tiempo, los compromisos y el trabajo conjunto actúan como detonantes de otras posibles configuraciones de lo colectivo que «agradan» más a algunos de los participantes. Esto mismo puede hacerse análogo para un supuesto escenario en el que la asimetría recayera en el lado de la etnografía. No basta con «forzar» una investigación conjunta o dar a leer textos académicos a los agentes, sino que tienen que pasar más cosas para que cambie la configuración relacional. En este sentido, la etnografía, por su focalización en estudios intersubjetivos, cercanos y de cierta extensión temporal puede ayudar a producir estos cambios. A la vez, y sin que esto implique que no existan otras posibilidades, la etnografía militante es una posibilidad que apunta en esta dirección. Porque se produce desde la combinación identificativa del investigador y el activista.

No quiero con esto vender la etnografía militante como la solución a todos los problemas. En primer lugar, porque sería absurdo contemplar la idea de que todas las investigaciones tienen que hacerse en un entorno militante o que el investigador siempre puede adoptar este rol. En segundo lugar porque un flaco favor le haría a mi propia argumentación si certificase la posibilidad de la «horizontalidad» en este modo de estar en el campo cuando en anteriores capítulos he desarrollado una idea contraria: la dolorosa (para los activistas) inabarcabilidad de una «horizontalidad» plena. Sin embargo, aquí hago mía una máxima de la militancia de mi entorno: que sea imposible no significa que no dejemos de buscarla, por lo menos tendremos resultados mejores que si nos quedamos en casa. A la vez, quizá las ideas que plasmo aquí pueden suscitar la reflexión de quien busca cuestiones parecidas, aunque lo haga en entornos relacionales muy diferentes.

Volviendo a las negociaciones en torno a la «ayuda mutua» durante el año 2016, en ellas puede ilustrarse mi argumentación. Durante estas negociaciones la etnografía, presente en mis intervenciones, era parte del diálogo de saberes en un entorno tendente a la «horizontalidad» donde tanto valía mi investigación que las vivencias y conocimientos de Pedro, Moustapha, Ali o Muriel. La «interioridad» de mi rol como activista de Migrapiés, si bien no va a limitar la «liminalidad» que mi identificación como etnógrafo produce, ha sido muchas veces tal que he tenido que recordar a mis compañeros con cierta regularidad que estoy realizando una investigación, no sea que se les olvide. Pero a la vez, ser un «compañero» permitía que aflorara cierta complicidad en la que mis propuestas eran matizadas, rechazadas o aceptadas dentro del proceso reflexivo del grupo. Incluso con algún que otro reproche (“me sorprende que tú estés a favor de lo de la fianza, Juan”). Esta situación, en la que aunque hubiera querido no habría podido imponerme al grupo apelando al conocimiento «experto», no es sólo favorecida por el largo recorrido conjunto, en el que cuestiones como la amistad, el compañerismo o el respeto al que “curra” por el grupo pueden diluir las jerarquías dentro del grupo. También es debida a que mi posición como activista se da ligada a un entorno que es muy sensible a las desigualdades de poder y por ello tiende a introducir esta cuestión en la regulación de las relaciones que se producen en él, ya sean relacionadas con la militancia o la

investigación, propiciando con ello la posibilidad diálogo de saberes. Claro que en esta descripción que estoy haciendo no podemos olvidar que, al final, yo era «español» y «antiguo», y con ello en mejor disposición que un «sin papeles» recién llegado al grupo para influir en este diálogo. Tampoco podemos dejar de lado que lo de que sea antropólogo no vaya a influir en algún punto a la hora de otorgarme cierta «sabiduría» entre mis compañeros. Entre estas circunstancias asoman las limitaciones al diálogo de saberes si pensamos este de una manera excesivamente ingenua. Pero peor es quedarse en casa. Un enfoque dirigido a la introducción de la etnografía en la ecología de saberes puede producir ciertos acercamientos fructíferos a quienes se interesen por este modo de estar en el campo y, además, dirigir la atención hacia las fallas y problemas que puedan producirse en el proceso.

10.3.2.- La cuestión de la moralidad.

Un último aspecto a tratar aquí sobre la etnografía militante es la cuestión de la moralidad. Hace un par de páginas hacía referencia a la posicionalidad que caracteriza la investigación etnográfica. Esta posicionalidad afecta a quien investiga, sea «militante», «amigo» o un «extraño recién llegado» y hace necesaria la reflexividad en torno a la relación entre el conocimiento adquirido y el rol ocupado en el campo. Y si pensamos en la moralidad que guía nuestras acciones en el campo como una parte de este rol, podemos convenir que más que un problema de «asepsia» o «implicación», la cuestión de la obtención de conocimiento es una cuestión de método. Y en esta atención al método es importante visibilizar la moralidad y entenderla como una cuestión transversal al proceso etnográfico (Restrepo, 2015), algo que nos lleva a la necesidad de reflexionar sobre cómo esta permea nuestros actos durante toda la investigación. La necesidad de combinar moralidad con investigación (D'andrade, 1995) puede realizarse desde la atención a los entrelazamientos producidos en la doble praxis etnográfica. *En ella podemos asentar la afirmación de que durante la etnografía abordamos una doble moralidad (Díaz de Rada, 2010) que dirige a la necesidad de atender dos cuestiones: la responsabilidad a los preceptos disciplinares que conforman la identificación del «etnógrafo» y la que atiende a la relación con las personas en el campo.* Atendiendo a estas dos moralidades podemos establecer un sendero por el que caminar en la tensión que originan las agencias como investigador y cómo agente posicionado en el campo, con las obligaciones y acciones que cada una conlleva. Una tensión que no pertenece únicamente a la posición del etnógrafo militante, sino a cualquier rol ocupado durante el trabajo de campo. De esta manera podemos argumentar que es posible combinar investigación y militancia sin necesidad de que esto implique un estudio más sesgado que otros.

Esta idea puede observarse en la forma en que durante estos años se ha desarrollado mi investigación. En la elección de mi temática de investigación incide mi propia moralidad (y la de Migrapiés) para delinear una etnografía preocupada por cuestiones como la inercia que el origen tiene en mi entorno a la hora de clasificar a las personas, las formas en que esta cuestión se puede desbordar y cómo analizar esto puede servir de algo a Migrapiés. También aparecen cuestiones como la idea de denunciar las problemáticas de las personas «sin papeles» en Lavapiés o las exotizaciones y prejuicios que condicionan la vida de algunos «musulmanes-lavapiesinos». En todo esto aparece mi posicionamiento como activista. Pero a la vez, la atención a la disciplina antropológica se entrelaza a estos intereses condicionando una lógica de

investigación, una metodología en la que asentar mis intereses «académicos» que pasa por cierto distanciamiento de cuestiones como las lógicas en torno a la «participación» en Migrapiés o la forma en que se concibe la «lucha» o la «vecindad» entre mis compañeros. Es en esta atención a una lógica que no es ni mejor ni peor que las de los activistas, sino diferente (atiende a otros objetivos), es donde se produce la articulación entre una moralidad determinada que encamina a producir intervenciones posicionadas en el entorno de investigación con otra que plantea un rigor metodológico enfocado a determinados intereses disciplinares.

Durante el trabajo de campo, esta lógica de investigación es modificada, va cambiando en función del análisis y la reflexión sobre el material empírico, un proceso que es mediado por mi disciplinamiento como etnógrafo y que por ello sigue debiéndose a la moralidad de la investigación (reflexionar, triangular, depurar categorías de análisis, ir limando contradicciones en la argumentación, ligar las conclusiones a la evidencia empírica...). Pero a la vez, parte de la recogida de este material empírico obedece a mis intereses militantes. Aparecen las colaboraciones con la AVA y otras posibles «luchas» del grupo que dirigen el campo hacia determinados núcleos de sociabilidad. A la vez, en Migra surgen ciertas necesidades que pueden afrontarse desde los conocimientos obtenidos en la investigación. En este proceso ciertas ideas morales son modificadas por la etnografía. Se comprenden mejor ciertas narrativas o se adopta una perspectiva crítica con otras. Esto también ayuda a dirigir la investigación que, de nuevo devuelta a los parámetros etnográficos, ofrece nuevas conclusiones que van a ser llevadas a las acciones sobre el campo y a la reflexión conjunta con los demás saberes participantes. Estos, a su vez, están guiados por ciertos condicionantes morales propios. Por ejemplo las normatividades en Migrapiés en torno a la «participación» y la «horizontalidad» que ayudan a delimitar la forma en que la etnografía se va a relacionar con el entorno de investigación y que a su vez pueden ser modificadas por las conclusiones de la investigación (“creo que lo de la lista de espera o la fianza para multas gordas tampoco es una idea tan mala”). Es de esta manera que ambas moralidades se dan en espiral, afectan a las conclusiones a la vez que a la intervención.

Mi doble agencia afecta también a la representación de mi trabajo (este texto). Pues al final mi escritura es producida dentro de este vaivén entre moralidades y como tal aparece como un conocimiento que si bien no deja de lado la intención de mostrarse riguroso, tampoco pretende esconder el posicionamiento y los juicios de valor que hay detrás de él (Rodrigues Ramalho, 2013). Mi subjetividad, y la moralidad que va con ella, propicia que el texto se configure con cierta idea de «practicidad», por ejemplo tendiendo a complejizar las narrativas en torno a lo «bangladesí» o esperando que pueda servir para la reflexión de otros compañeros en situaciones parecidas a las que se han dado en Migrapiés. Esto, por otro lado, no tendría que restar valor al análisis de carácter etnográfico. Si he hecho mi trabajo de una manera aceptable, en él podrá reconocerse mi diseño teórico-metodológico y también podrán verse reflejadas las personas de mi entorno (no necesariamente al cien por cien). Incluso otra investigación realizada desde un posicionamiento «contrario» podría contener muchos elementos comunes en el plano analítico si bien sus

objetivos no concordaran con los míos²³². A la vez, la moralidad en relación con mi activismo guía la forma de escribir, tratando de obedecer las peticiones de Migra y de «cuidar» a mis compañeros, por ejemplo seleccionando el material empírico que no les comprometa o pueda dar pistas al «enemigo». Y esto actúa entrelazándose a la atención a la etnografía, diseñando un texto que cumpla los cánones de una tesis doctoral, no falseando mis conclusiones ni dibujando un campo de «buenos» y «malos» excesivamente reduccionista que no recoja la complejidad de la acción social hacia la que tiende la antropología: la idea de mostrar, hasta donde alcancen las limitaciones, la complejidad, las contradicciones y la multiplicidad en las que se mueve la acción social.

Con todo esto se muestra lo que he tratado de argumentar en este capítulo. Lo «aplicado» y lo «académico» se enredan en la etnografía de tal manera que es difícil separar una cuestión de otra. En esta imbricación aparecen diferentes estéticas (malinowskiana, recolectora, colaborativa-experimental) que pueden adoptar diferentes formas en el trabajo de campo. Atendiendo a la forma en que se producen estas confluencias podemos hablar de modos de estar en el campo. Uno de ellos sería la etnografía militante. Esta ofrece la posibilidad de combinar objetivos militantes concretos con una vocación etnográfica que, si bien se aleja de la pretensión de objetividad, sí plantea la posibilidad de ofrecer conocimiento con un cierto grado de rigor y solidez. Esta etnografía militante se asienta en combinar la doble praxis que ofrece la vocación dialógica de la etnografía: la atención a las cuestiones etnográficas de la investigación no significa que tengamos que dejar de lado la idea de implicarnos en determinados problemas observados en el campo. En esta implicación se desvela significativo el diálogo de saberes como una forma de trabajar desde la idea de la «horizontalidad» y la construcción de un campo que se va haciendo a la vez que se producen acciones activistas. Y todo esto pasa por incluir la moralidad, por visibilizarla e introducirla reflexivamente en todo el proceso etnográfico dentro de un proceso en espiral donde acciones de investigación y de militancia se van solapando las unas a las otras, influyéndose entre sí de tal manera que se vuelven inseparables.

²³² Por ejemplo, las investigaciones realizadas por investigadores sociales de la policía y el ejército que pueden compartir conmigo ciertas conclusiones en cuanto a proyectos migratorios, flujos y condiciones de cruce de las fronteras, si bien se destinan a fortalecer las políticas fronterizas y ayudar a FRONTEX a cumplir su objetivo (ver, por ejemplo, Díaz & Abad, 2008; Pérez Quiles, 2018). Mientras, yo aquí he focalizado en los miles de muertos en el Mediterráneo en las últimas décadas y las enormes dificultades que estas políticas ocasionan a las personas migrantes que, en mi opinión, tienen todo el derecho a migrar a donde ellas quieran.

Capítulo 11 – Conclusiones.

11.1.- Recopilando.

Toca ahora volver sobre los objetivos de este texto, indicados en la introducción²³³, y observarlos a la luz de lo descrito hasta aquí. El primero de estos objetivos tenía con ver con el desarrollo de herramientas conceptuales para estudiar los procesos migratorios. La idea era desplegar un marco teórico metodológico que desplazara el énfasis en el origen y la movilidad para focalizarse en el estudio de los procesos de sociabilidad de un determinado entorno y la participación en él de diferentes agentes. Y podemos decir que el uso de categorías como lo colectivo, el campo asociativo, el oligóptico, las identificaciones y autocomprensiones, la hegemonía, los procesos articulativos o lo normativo permiten un estudio de este tipo. En estos conceptos es posible asentar lo referencial de lo colectivo y recoger la multiplicidad de momentos de mundo común en los que se desenvuelven las vidas de aquellos que han formado parte de esta investigación. En esta multiplicidad el origen queda mitigado como eje investigativo mientras vamos pasando por procesos de sociabilidad que no tienen por qué plasmarse en una diferenciación entre «grupos migrantes» y «población nativa».

Una visión esquemática del marco teórico-metodológico que he presentado aquí podría ser la siguiente: el campo socio-espacial (por ejemplo el que se conforma en las vicisitudes de Migrapiés) es una construcción producida observando todo aquello que influye en una localización específica (un oligóptico). Este campo asociativo aúna lo humano, lo no humano, lo material y lo ideológico en un denso entramado interconstitutivo sobre el que es posible observar las formas en las que las diferentes lógicas participantes delimitan procesos de «interioridad». Pero estas fronteras creadas no son fijas. Si bien algunas afloran más que otras, todas suben y bajan, cambian constantemente, son replanteadas o afirmadas. Tampoco las fronteras tienen una analogía territorial. «Incluyen» lo «lejano» mientras «excluyen» al vecino de al lado. Consideran «interior» una idea alejada geográfica-temporalmente sobre la «cultura» mientras dejan «fuera» aquel edificio del barrio que representa la «crueldad» de la Administración. Estas políticas de lo colectivo se producen dentro de procesos articulativos, donde diferentes posiciones de sujeto negocian lo que define la «interioridad», es decir, cuáles son las normatividades que asientan los sentimientos y las formas de lo colectivo. Desde aquí podemos suscribir que lo colectivo no es sinónimo de homogeneidad, sino de conflicto y diversidad. Y que si bien los procesos de «cierre» se producen aglutinándose en torno a algún tipo de identificación, el campo que observamos viene caracterizado por contener múltiples identificaciones.

El transcurrir de Migrapiés aparece mediado por esta multiplicidad. Lo «bangladesí» lleva al grupo una serie de elementos normativos transmitidos en un campo asociativo que pone en contacto diferentes localizaciones socio-espaciales. Pero también aparecen en el grupo lo «africano» o lo activista, cada uno con múltiples referencias que van más allá del «interior» de Migra. Aparece entonces una especie de estrella, focalizada en el grupo, con puntas en múltiples direcciones. Pero estas puntas no se desarrollan

²³³ Ver [pag. 13](#)

de manera independiente. La crisis económica de los años setenta afecta a Bangladesh, a Lavapiés y a las dinámicas migratorias a Londres o el Golfo Pérsico. Los gobiernos firman tratados bilaterales para regular la migración y el comercio. Se producen visiones de amplia difusión sobre «oriente» y «occidente». Empresas de Bangladesh negocian en España mientras otras, «españolas», abren factorías en Bangladesh. Un «bangladesí» se relaciona con sus vecinos «españoles» que viven en el mismo edificio. La propia migración transforma las narrativas sobre el barrio mientras quien se siente «madrileño» y «bangladesí» participa sobre lo que significa ser «vecino». El significado de la «migración» y del «migrante» también es sometido a debate entre activistas, migrantes o funcionarios públicos. En todos estos procesos nuestra estrella empieza a llenarse de enlaces transversales entre las diferentes puntas. Se empieza a dibujar una compleja telaraña de la que un estudio como este sólo puede ofrecer una sombra. Sin embargo, esta sombra me vale para argumentar que estudiar los modos de incorporación no es sólo analizar el desplazamiento de migrantes de un lugar a otro, sino tratar de abarcar este campo común del que participan diferentes particularidades, sean de donde sean. Mi vida, el barrio, Migrapiés, serían diferentes sin la presencia de mis compañeros «bangladesíes» o «africanos». Desde este punto de vista sería extraño pensar que son ellos los que se han «movido». No se han incorporado ellos. Nos hemos incorporado todos.

Estas cuestiones afectan también al segundo de los objetivos de mi investigación, el del tratamiento de la «identidad» y de la relación entre cultura, territorio y «comunidad». Describir la flotabilidad identificativa que caracteriza mi trasiego de estos años viene acompañada de la reflexión sobre como el poder actúa en las lógicas de identificaciones políticas para ofrecer visiones más rígidas, más objetivadas, de algunas identificaciones que de otras. Analizar lo flotante anclado al poder es la forma en que he tratado de navegar entre ofrecer visiones excesivamente débiles de la identidad (y el riesgo de minusvalorar lógicas muy asentadas en mi campo) y otras excesivamente fuertes (que ligen territorio, «cultura» y «comunidad»). Lo «bangladesí» o lo «español» aparecen como formas identificativas con gran capacidad de atracción. Pero estas se muestran acompañadas de otras posibilidades donde la producción cultural localizada y las formas de lo colectivo no aparecen asociadas a las adscripciones administrativas, la «etnicidad» o la «nacionalidad». En un momento actúa el origen. En otro la «antigüedad». Luego la amistad, la «vecindad» o el género. Aparecen diferentes políticas de lo colectivo que son, además, escalables analíticamente. Podemos analizar procesos de amplia difusión, tales como el significado de ser «bangladesí», a la vez que otros aspectos, a priori, de menor incidencia, por ejemplo «ser de Migrapiés».

Aquí aparece otra cualidad del campo socio-espacial: que la geometría de las asociaciones que se analiza desde un oligóptico no es fija. En función del momento aparece un entramado relacional diferente. Me explico: en el momento en que lo «bangladesí» se hace significativo en Migra, podríamos decir que determinados agentes introducen en el grupo mucho de lo que tiene que ver con esta categoría (la familia, el proyecto migratorio, la «musulmanidad», la «cultura»...). Sin embargo, en otro momento, cuando ser «antiguo en Migrapiés» es parte significativa de la acción, aparecen otros rastros asociativos (la relación con la historicidad de Migra, los lugares del activismo en el barrio, las relaciones con otros núcleos e ideologías activistas...). Estos últimos años de investigación he pensado en esta circunstancia a partir de una imagen: cada uno de estos momentos podría corresponderse con un entramado asociativo dibujado

sobre un papel vegetal (semitransparente). Estos papeles pueden superponerse unos encima de otros para ofrecer una visión de conjunto o separarse para examinar una parte de manera más detallada²³⁴. Esta imagen podría corresponderse con mi intención en este texto. La segunda parte (capítulos 4 y 5) corresponde a uno de estos papeles, el que se dirige a analizar lo «bangladesí» como categoría normativa. En la tercera (capítulos del 6 al 9) vemos otros papeles: los que corresponden al activismo, al «interior» de Migra, a la intervención de la Administración o a las ideas sobre la «multiculturalidad». El efecto que me gustaría haber generado al final es precisamente el de la visión de conjunto, el de una imagen de la multiplicidad de lo colectivo que muestra diferentes posibilidades de imaginarlo.

Entre estas cuestiones teórico-metodológicas aflora el tercero de mis objetivos, el que corresponde con ofrecer información sobre lo «bangladesí» en Lavapiés. En este sentido, aquí hemos podido observar la diversidad que engloba esta categoría: empresarios de «éxito», «sin papeles», gente con «prestigio» hombres, mujeres, activistas, religiosos, «abiertos», «cerrados», de «pueblo» o de «ciudad», de Dhaka o de Sylhet, de BNP o de AL... Todas estas posibilidades ayudan a la formación de diferentes posiciones de sujeto en función del momento. A toda esta heterogeneidad «interna» se suma la diversidad que aporta la localización socio-espacial. Las condiciones de lo «bangladesí» no son las mismas en Brahmanbaria, en Dubai, en Londres o en Lavapiés. Basándome en esto he argumentado que la «cultura bangladesí» no es estática, unidimensional o «tradicional». Al contrario, se produce sometida a numerosas influencias y negociaciones, enredada con múltiples dinámicas «no bangladesíes». A través de la diáspora «bangladesí» y de los debates en torno a lo «bangladesí» y el nacionalismo, la «musulmanidad» y el género he mostrado muchos de los *condicionantes estructurales* que actúan en Lavapiés. Estos condicionantes van a englobar normatividades, procesos económicos, acciones institucionales y geopolíticas de distinto alcance. El colonialismo inglés, la crisis de la década de los setenta, el surgimiento de Bangladesh como estado-nación, la Guerra del Yom Kippur, los desarrollos económicos dentro de la economía en Bangladesh a través de agencias como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, las políticas migratorias de la Unión Europea o de los países asiáticos, las instituciones religiosas de diferentes partes del mundo o las políticas regionales en Sudaasia son aspectos que a través de cadenas asociativas espacio-temporales entran dentro del campo que he conformado desde Migrapíes.

Todos estos elementos están presentes dentro de la acción del grupo a partir de diferentes procesos: la formación de sentidos de lugar sobre el barrio; la llegada al grupo de migrantes y las narrativas que le acompañan; los nuevos destinos migratorios (a medida que las restricciones legislativas y las situaciones económicas ofrecían destinos más posibles que otros) o la acción institucional española que delimita exteriores constitutivos que acaban uniendo a activistas y afectados en Migrapíes son algunas de ellas. También las articulaciones de largo alcance en torno a la modernidad, la religión y «occidente» y «oriente»

²³⁴ Esta es una forma de trabajar característica de la arquitectura (u otras disciplinas que utilizan el dibujo técnico). Aunque la informática ha sustituido al papel vegetal, los programas de diseño gráfico suelen imitar el funcionamiento por capas que se utilizaba con este papel. Así una capa contiene la fontanería, otro la electricidad, otro el mobiliario... Poniendo unos encima de otros se obtiene una visión de toda la construcción que suele ser muy confusa, por lo que al final cada oficio trabaja con las capas que le corresponden, si bien presta atención a las de los demás para coordinarse con ellos.

que condicionan incorporación a Lavapiés o la acción institucional en Bangladesh y cómo está propicia imágenes de un país destartalado y violento que influye en el proyecto migratorio de los “bangladesíes”. O la situación económica del país y cómo esta actúa a la hora de entender la familia en Bangladesh y condiciona el proceso de incorporación de las mujeres en Lavapiés. Estos condicionantes estructurales en torno a lo «bangladesí», se entrelazan en Lavapiés con las especificidades de la localización socio-espacial del barrio. Los sentidos del lugar, los modos de incorporación, las normatividades en el barrio sobre lo «bangladesí», los procesos de «cierre comunitario» o la propia acción de Migrapiés no pueden entenderse sólo desde la diáspora «bangladesí», sino en la articulación de esta con elementos como las narrativas sobre el barrio y su historia. También es necesario examinar los procesos de convivencia barrial en Lavapiés, incluidos aquellos que atañen a la religión, los movimientos sociales, la migración desde otros orígenes o el comercio «étnico». Es en la confluencia de todos estos elementos donde lo «bangladesí» en mi entorno (y la historia de Migrapiés) encuentra su sentido.

11.2.- Horizontes.

El último de mis objetivos era el de ofrecer reflexiones sobre la «practicidad» de la etnografía. Dado que acabo de dedicarle un capítulo a esta cuestión no me extenderé más en ello para dedicar las últimas líneas de este texto a las posibilidades que se extienden más allá del cierre de esta investigación. La historia de Migra continua. Y con ella otros posibles derroteros. En el momento que escribo estas líneas, un debate dentro de Migrapiés es si es posible la persistencia del grupo de manera indefinida. Algunos de los «antiguos» que “tiramamos del carro” tras el descenso de la asistencia en 2015 y 2016 llevamos ya unos ocho años en Migra. Las circunstancias vitales van cambiando. Hay otros proyectos y es difícil mantener la constancia y la implicación que requiere mantener el grupo. La cuestión que se comenta es si puede llegar un momento en que la “tasa de abandonos” sea más alta que la “tasa de reemplazo”. Es decir, que cada vez haya menos «antiguos» y que esto haga que Migrapiés se “quede sin gasolina”. Se avecinan en los próximos meses debates sobre cómo ampliar la participación en un sentido diferente al de 2016: la incorporación al grupo de quienes puedan encargarse de las muchas tareas que asume Migrapiés (hay que recordar las limitaciones que en este sentido puede tener un «sin papeles» recién llegado a Madrid). También que puedan contribuir a mantener a Migra dentro del campo del activismo en el barrio. Esto puede dar paso a nuevas etapas, nuevas reconfiguraciones de las posiciones de sujeto dentro del grupo.

Una de las esperanzas para los próximos tiempos es que se produzca un nuevo momento de efervescencia asociativa más favorable a los intereses del grupo. Un crecimiento de las espumas urbanas que impulse hacia otras direcciones la acción de Migrapiés. En vista del clima de «desencanto» que suele caracterizar las narrativas activistas en 2019, esto parece complicado. Pero a fin de cuentas, ¿quién podía prever un tiempo antes el 15M? Esta posibilidad se entrelaza con las posibles reconfiguraciones del ámbito institucional en los próximos años. Ahora Madrid, que capitalizó el momento del «cambio» en Madrid, ya no existe. El nuevo partido de Manuela Carmena es muchas veces definido como más «blando» y menos «afín» por muchos activistas de mi entorno, algo extensible a cierta decepción sobre la acción de Podemos en el ámbito nacional. A esto se suma el crecimiento de los nuevos partidos de la «derecha» y el hecho de

que gobernarán en el Ayuntamiento de Madrid en la próxima legislatura. Durante un debate de candidatos al Ayuntamiento en las municipales de 2019, la representante de Ciudadanos manifestaba que Lavapiés estaba dominado por okupas y que los «vecinos de bien» tenían miedo de dejar sus casas porque podían encontrarse al volver que se las habían usurpado. He de reconocer los gritos de protesta que, frente al televisor, mi pareja y yo emitimos ante una imagen tan ventajista y manida como exagerada. Pero más allá de que esto pueda ilustrar cómo puede llegar a ser el «nivel» político institucional en los próximos años (la política tiene mucho de escena y escenario, decía otra de las candidatas), esto nos remite a una narrativas sobre el barrio tan firmemente asentadas que parecen sobrevivir al paso del tiempo. Lo del Lavapiés «degradado-multicultural-cool» viene ya siendo parte del barrio hace décadas, a pesar de los cambios que este ha sufrido durante este tiempo. En estas narrativas se aprecia cierto estatismo esencialista enredado en los intereses económicos sobre la ciudad de Madrid que podría ser una posibilidad de investigación, sobre todo si la combináramos con una perspectiva que recoja los cambios que se están produciendo. Por ejemplo, entre muchos activistas (los que no se han marchado ya), hay cierta producción de efectos liminales sobre el barrio. No sólo porque este es observado como cada vez más «gentrificado», sino porque empieza a extenderse la idea de que uno no será «de Lavapiés» para toda la vida. La subida de los precios del alquiler y la cada vez mayor presencia de viviendas turísticas en el barrio indican que una vez que uno cumpla su contrato de alquiler, le será difícil renovarlo en unas condiciones económicas asumibles. También muchos migrantes subrayan preocupaciones similares, comentando que muchas familias ya se han tenido que ir y que otras lo harán en los próximos años.

En tensión con este desplazamiento poblacional se abre otra vía de investigación. Lo «bangladesí» va teniendo un cada vez mayor presencia institucional en Madrid. VB o la mezquita son ya representantes «legitimados» de la «comunidad bangladesí» ante el Ayuntamiento. Pero habrá que ver si lo «bangladesí» seguirá manteniendo «protagonismo institucional» con el cambio del equipo de gobierno. Además, en el capítulo 4 recogía el desarrollo de lo «bangladesí» en Londres, caracterizado por una presencia temporal mucho más extensa en la ciudad. Una dinámica a observar los próximos años es si lo «bangladesí» en Madrid seguirá pasos parecidos a medida que vaya adquiriendo más visibilidad en la ciudad. En esto influirá la posibilidad de que siga aumentando el número de «bangladesíes» que llegan a España. Aquí hay otra cuestión a considerar: la de la presencia de un cada vez mayor número de «bangladesíes-madrileños» nacidos o criados aquí (“en la clase de mi hijo sólo hay tres españoles, el resto son latinos, banglas o africanos”, me decía una migrante). El desarrollo vital de estos «madrileños» y la forma en que esto produzca nuevos debates en torno a lo «bangladesí» será otra cuestión a tener en cuenta en el futuro. Y parte de ello tendrá que ver con cómo la presencia de mujeres que se mueven entre la «españolidad» y la «bangladesidad» y el cambio en los procesos de reagrupación, a medida que sean estas las que se reagrupen con sus maridos, originan cambios en los roles y cronotopos de género.

En todos estos futuros horizontes aparece la posibilidad de usar las herramientas teórico-metodológicas que aparecen en este texto para depurarlas, modificarlas o adaptarlas a otras investigaciones. El despliegue analítico mostrado aquí no se presenta como una verdad absoluta, un producto acabado, sino más bien como una serie de intuiciones, unas reflexiones en torno a un desarrollo que plantea tanto la necesidad de

implicarse con los problemas encontrados en el campo como la idea de mostrar mundos comunes diferentes a los «habituales» en mi entorno. Un prototipo que necesita de mayor extensión analítica, de más rodaje para ir siendo refinado. Lo escaso de la producción analítica sobre lo «bangladesí» en España muestra un camino a seguir en los próximos años, en el que es aconsejable la presencia de visiones diferentes a las mías y a las limitaciones que ha podido tener mi posición en el campo. Que yo sea hombre, «blanco» y «español» ha marcado esta investigación tanto como la idea de que mi presencia pudiera ser «práctica» en mi entorno. Habría que preguntarse qué otras perspectivas pueden ofrecer otras localizaciones (por ejemplo las realizadas por «bangladesíes» o por mujeres).

Muchas de mis entrevistas terminaban con una pregunta sobre el Lavapiés ideal de los próximos años. Haciéndome esta pregunta a mí mismo, mi respuesta sería la de un Lavapiés donde no se cumplan los peores augurios que sobrevuelan mi entorno estos últimos tiempos. Mi deseo sería un Lavapiés como el que mis compañeros de Migrapiés ya esbozaban, en el 2011, al hablar de una «vecindad» centrada en la «ayuda mutua», donde no hubiera «sin papeles» ni lo «extranjero» ocultara la «madrileñalidad» de los migrantes. También un futuro en el que la investigación social haya contribuido a estas cuestiones y exista un amplio debate sobre lo «bangladesí» que no sólo esté dirigido a la «academia», sino al trabajo para que lo «bangladesí» no sea una categoría de lo «sufriente» o del «exotismo». Que deje de estar asentada en la «otredad» para ser, junto a lo «africano» (y otras), parte habitual de lo «madrileño». Claro está, que los activistas somos muy utópicos. Lo que pase en realidad, el tiempo lo dirá.

Referencias bibliográficas.

- ABC. (1977, 17/11/1977). Lavapiés, barrio histórico. *ABC*.
- Abu-Lughod, Lila. (1996). Writing against culture. En Richard G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 137-162). Santa Fé: School of American Research Press.
- Achard, Laurie. (2014). *Los movimientos sociales de Madrid través el estudio de Huertos Comunitarios Urbanos y de un proyecto de moneda local*. Lyon: ISARA-Lyon.
<https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-56050/Tesina%20Laurie%20Achard.pdf>, acceso el 17/05/2016.
- Acosta Penco, María T. (2018). La guardia europea de fronteras y costas: ¿Un nuevo FRONTEX? *Revista De Estudios Europeos*, 71, 86-101. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/29250>, acceso el 09/12/2018.
- Adell Argilés, Ramón. (2007). La vivienda sí preocupa: ocupantes y okupas. *Libre Pensamiento*, 54, 24-31. <http://uam.aibr.org/2.pdf>, acceso el 12/07/2015.
- Adell Argilés, Ramón. (2011). La movilización de los indignados del 15-M: aportaciones desde la sociología de la protesta. *Sociedad Y Utopía: Revista De Ciencias Sociales*, 38, 141-170.
- Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Ediciones Akal.
- Afroféminas. (2018, 04/03/2018). Manifiesto 8M Afroféminas. *Afroféminas Blog*, <https://afrofeminas.com/2019/03/04/manifiesto-8m-afrofeminas/>, acceso el 05/03/2018.
- Afsar, Rita. (2009). *Unravelling the vicious cycle of recruitment: Labour migration from Bangladesh to the Gulf States*. Geneva: International Labour Office.
- Aguar López, Andrea. (2017). África Occidental Francesa. <https://prezi.com/rfgpw-ojzemk/africa-occidental-francesa/>, acceso el 23/04/2019.
- Åkesson, Lisa, Carling, J., & Drotbohm, H. (2012). Mobility, moralities and motherhood: Navigating the contingencies of Cape Verdean lives. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(2), 237-260.
- Akmam, Wardatul. (2002). Atrocities against humanity during the liberation war in Bangladesh: A case of genocide. *Journal of Genocide Research*, 4(4), 543-559. doi: <https://doi.org/10.1080/146235022000000463>.
- Alabao, Nuria. (2018, 17/10/2018). Ana Botín y el feminismo del 1%. *Ctxt*, <https://ctxt.es/es/20181017/Firmas/22362/feminismo-ana-botin-cuotas-igualdad-discriminacion-techo-de-cristal.htm>, acceso el 23/04/2019.
- Aladro Vico, Eva, Cavadas Gormaz, M. J., Jivkova Semova, D., Padilla Castillo, G., Popelka Sosa, R., & Requeijo Rey, P. (2018). Artivismo como herramienta de transformación social: dos iniciativas en los barrios de La Latina y Lavapiés (Madrid). *Comunitaria. Revista Internacional De Trabajo Social Y Ciencias Sociales*, 15, 171-196. <http://www.comunitaria.com/numeros/numero-15/eva-aladro-maria-jose-cavadas-dimitrina-jivkova-graciela-padilla-roxana-popelka-paula-requeijo-artivismo-como-herramienta-de-transformacion-social-dos-iniciativas-en-los-barrios-de-la-latina-y-lavapies-madrid.pdf>, acceso el 15/01/2019.
- Alam, Md M., Islam, H., Hasan, M., & Siddique, T. A. (2011). *A study of biomass briquette in Bangladesh*. Dhaka: Mist.
https://www.researchgate.net/profile/Hafizul-Islam/publication/283724332_A_Study_of_Biomass_Briquette_in_Bangladesh/links/5645707f08ae9f9c13e5da1d/A-Study-of-Biomass-Briquette-in-Bangladesh.pdf, acceso el 14/04/2014.

- Alatout, Samer. (2009). Bringing abundance into environmental politics: Constructing a Zionist network of water abundance, immigration, and colonization. *Social Studies of Science*, 39(3), 363-394. doi: <https://doi.org/10.1177%2F0306312708101979>.
- Alba, Richard D. (1985). The twilight of ethnicity among Americans of European ancestry: The case of Italians. *Ethnic and Racial Studies*, 8(1), 134-158. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.1985.9993478>.
- Alba, Richard D. (2014). The twilight of ethnicity: what relevance for today? *Ethnic and Racial Studies*, 37(5), 781-785. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.871051>.
- Alcolea, Miguel Á. (2002). Análisis espacial de la población extranjera en el Distrito Centro. En Asociación Geógrafos Españoles (Ed.), *VII Congreso de la población española* (pp. 1-91). Madrid: Asociación Geógrafos Españoles.
- Alconada, Álvaro. (2017). Sujetos al movimiento: Canales, hitos y umbrales desde los que observar. *Revista De Antropología Experimental*, 17, 9-17. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/3752>, acceso el 14/01/2018.
- Alexander, Jeffrey C. (2001). Theorizing the "modes of incorporation": Assimilation, hyphenation, and multiculturalism as varieties of civil participation. *Sociological Theory*, 19(3), 237-249.
- Alffram, Henrik, Ganguly, M., & Thapa, T. (2011). "Crossfire". *Continued Human Rights Abuses by Bangladesh's Rapid Action Battalion*. Dhaka: Human Rights Watch. <https://www.hrw.org/report/2011/05/10/crossfire/continued-human-rights-abuses-bangladeshs-rapid-action-battalion>, acceso el 25/02/2014.
- Algora Weber, María D. (2003). La Historia Contemporánea en África y sus efectos sobre la mujer en la sociedad subsahariana. *Cuadernos De Historia Contemporánea*, 1, 179-190. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=834939>, acceso el 21/05/2014.
- Alonso, Luis E., Fernández Rodríguez, C. J., & Ibáñez Rojo, R. (2016). Entre la austeridad y el malestar: discursos sobre consumo y crisis económica en España. *Reis: Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, 155, 21-36. <https://www.jstor.org/stable/24897171>, acceso el 23/04/2019.
- Al-Samarrai, Samer. (2007). Changes in employment in Bangladesh, 2000-2005: The impacts on poverty and gender equity. *Bangladesh Poverty Assessment (2007)*. World Bank, South Asia. 1-33. http://siteresources.worldbank.org/INTBANGLADESH/416523-1188902683421/21515714/06_ChangesInEmployment-in-Bangladesh2000-2005.pdf, acceso el 16/04/2014.
- Altozano, Manuel. (2016, 28/06/2016). El juez que encarceló cinco días a los titiriteros no ve ahora delito de terrorismo. *El Confidencial Digital*, https://www.elconfidencial.com/espana/2016-06-28/titiriteros-madrid-carmena-archivo_1224949/, acceso el 23/04/2019.
- Álvarez Barragán, Gorka, & Alvarado Castro, I. (2016). La praxis teatral como proceso político. Una aproximación antropológica. *Ankulegi. Revista De Antropología Social*, 19, 97-110. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5647833.pdf>, acceso el 14/08/2017.
- Álvarez, Ángel C. (2007, 01/10/2007). El grupo inmobiliario Llanera solicita la suspensión de pagos. *Expansión.com*, <http://www.expansion.com/2007/10/01/empresas/inmobiliario/1041649.html>, acceso el 17/04/2017.
- Álvarez, Julia S. (2017, 03/04/2017). El PSOE teme que los conflictos en Ahora Madrid puedan afectar a los presupuestos que pactó con Carmena. *Madridiario*, <https://www.madriario.es/442945/psoe-teme-conflictos-am-presupuestos>, acceso el 05/04/2017.

- Álvarez, María J., & Hidalgo, C. (2014, 08/07/2014). Leganitos, 19: la comisaría más grande de Europa se cae a pedazos. *ABC*, <https://www.abc.es/madrid/20140708/abcp-leganitos-centrola-comisaria-grande-20140707.html>, acceso el 23/04/2019.
- Álvarez, Pilar, & Valdés, I. (2019, 09/02/2019). Las claves del próximo 8 de Marzo. *El País*, https://elpais.com/sociedad/2019/02/07/actualidad/1549533176_206227.html, acceso el 17/03/2019.
- Álvarez-Benavides, Antonio. (2010). Femmes marocaines à Lavapiés (Madrid). *Naqd*, 28(1), 201-212.
- Amin, Ash, & Thrift, N. (2002). *Cities: reimagining the urban*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Anderson, Gary, & Herr, K. (2007). El docente investigador: la investigación-acción como una forma válida de generación de conocimientos. En I. Sverdllick (Ed.), *La investigación educativa. Una herramienta de conocimiento y acción* (pp. 47-69). Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Andrés, Daniel. (2017, 19/10/17). En La Estrecha de Lavapiés... ¡la barra manda! *El Mundo (Metropoli)*, <https://www.elmundo.es/metropoli/otros-planos/2017/10/19/59e608dee5fdea41518b45fd.html>, acceso el 19/10/2017.
- Ara, Raushan. (2015). *Normative and institutional responses to torture in Bangladesh* (Departament of Law, University of Dhaka). Tesis Doctoral. Dhaka University Institutional Repository. <http://hdl.handle.net/123456789/785>, acceso el 15/01/2016.
- Arancón, Fernando. (2015, 12/06/2015). La Francáfrica o el imperio neocolonial francés. *El Orden Mundial*, <https://elordenmundial.com/la-francafrica-imperio-neocolonial-frances/>, acceso el 14/08/2017.
- Arango, Joaquín. (2003). La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra. *Migración Y Desarrollo*, 1, 1-30. <http://www.redalyc.org/html/660/66000102/>, acceso el 21/05/2014.
- Arias, Clara. (2018, 22/06/2018). 'The Guardian' publica en la edición impresa una lista con los nombres de 34.361 migrantes muertos en las últimas dos décadas en su travesía a Europa. *InfoLibre*, <https://www.infolibre.es/noticias/mundo/2018/06/22/the-guardian-publica-edicion-impresa-una-lista-con-los-nombres-361-migrantes-muertos-las-ultimas-dos-decadas-travesia-europa-84301-1022.html>, acceso el 15/09/2018.
- Arizpe, Lourdes. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*. México D.F.: El Colegio de México.
- Asuar Gallego, Beatriz. (2018, 07/04/2018). Pablo Iglesias: "La España del 15-M está en marcha". *Público*, <https://www.publico.es/politica/marcha-pablo-iglesias-espana-15-m-marcha.html>, acceso el 07/04/2018.
- Auyero, Javier, Burbano de Lara, A., & Berti, M. F. (2014). Violence and the State at the Urban Margins. *Journal of Contemporary Ethnography*, 43(1), 94-116. doi: <https://doi.org/10.1177/0891241613494809>.
- Ávila Molero, Javier A. (2015). Repensando la etnicidad y el transnacionalismo desde el análisis de redes personales. *Redes. Revista Hispana Para El Análisis De Redes Sociales*, 26(2), 158-170. <https://www.raco.cat/index.php/Redes/article/view/303167>, acceso el 17/04/2017.
- Ayuntamiento de Madrid. (2017). *Ayuntamiento de Madrid: Plan Estratégico de Derechos Humanos (2017-2019)*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid. https://www.madrid.es/UnidadWeb/Contenidos/Descriptivos/ficheros/PlanDDHH_Madrid.pdf, acceso el 12/15/2017.
- Azim, Firdous. (2011). Women, Islam and nation in Bengal. *Inter-Asia Cultural Studies*, 12(2), 254-258.

- Bajtín, Mijail. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Balbi, Fernando A., & Boivin, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, estado y gobierno. *Cuadernos De Antropología Social*, (27), 07-17.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2008000100001&script=sci_arttext&tlng=en, acceso el 24/05/2014.
- Balibar, Étienne. (2008). Violencia: idealidad y crueldad. *Polis. Revista Latinoamericana*, 19, 1-16.
<http://polis.revues.org/3991>, acceso el 06/04/2013.
- Balk, Deborah. (1997). Defying gender norms in rural Bangladesh: A social demographic analysis. *Population Studies*, 51(2), 153-172. doi: <https://doi.org/10.1080/0032472031000149886>.
- Barbero, Igor C. (2018). *Bangladesh. Crónica de un país olvidado*. Barcelona: UOC.
- Bari, M. E. (2017). *States of Emergency and the Law: The Experience of Bangladesh*. London: Routledge.
- Barnés, Héctor G. (2017, 07/08/17). La paradoja de Lavapiés o cómo ayudé a destruir el barrio donde nació mi abuelo. *El Confidencial*, https://blogs.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/tribuna/2017-08-06/paradoja-lavapiés-barrio-abuelo_1424706/, acceso el 07/08/2017.
- Barnes, John A. (1969). Networks and political process. En J. C. Mitchell (Ed.), *Social networks in urban situations* (pp. 51-76). Manchester: Manchester University Press.
- Barrasús Herrero, Juan C. (2013). Reconocimiento y reificación: La revisión de Axel Honneth de una categoría clave de la Teoría Crítica. *Logos: Anales Del Seminario De Metafísica*, 46, 365-374.
https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/34397747/Reconocimiento_y_reificacion.pdf?response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DReconocimiento_y_reificacion_La_revision.pdf&X-Amz-Algorithm=AWS4-HMAC-SHA256&X-Amz-Credential=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A%2F20190812%2Fus-east-1%2Fs3%2Faws4_request&X-Amz-Date=20190812T134911Z&X-Amz-Expires=3600&X-Amz-SignedHeaders=host&X-Amz-Signature=4557e47b68a68ddb650ddbe32d7c654b447945c25e9bbf1eb8d3936ea3301398, acceso el 24/05/2017.
- Barrett, Martyn. (2013). Introduction – Interculturalism and multiculturalism: concepts and controversies. En M. Barrett (Ed.), *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences* (pp. 15-42). London: Council of Europe.
- Barth, Fredrik. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de cultura económica.
- Bayat, Asef. (2005). Islamism and social movement theory. *Third World Quarterly*, 26(6), 891-908. doi: <https://doi.org/10.1080/01436590500089240>.
- Bécares, Roberto. (2018, 07/08/2018). Comerciantes y vecinos del centro de Madrid critican la "impunidad" de los 'manteros'. *El Mundo*, <https://www.elmundo.es/madrid/2018/08/07/5b68834ee5fdea680d8b45ac.html>, acceso el 23/04/2019.
- Beltrán Antolín, Joaquín. (2010). Comunidades asiáticas en España: movilidad transnacional en un territorio de frontera. *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, 92, 15-37.
- Beltrán Antolín, Joaquín, & Sáiz López, A. (2006a). Comunidades asiáticas en Cataluña. Concentración y dispersión de su asentamiento y de sus actividades empresariales. En J. Beltrán Antolín, D. Betrisey Nadali, A. M. López Sala & A. Sáiz López (Eds.), *Población y actividades económicas de las comunidades asiáticas en España* (pp. 31-48). Barcelona: CIDOB edicions.

- Beltrán Antolín, Joaquín, & Sáiz López, A. (2006b). La población asiática en España: Distribución geográfica y actividad empresarial. En J. Beltrán Antolín, D. Betrisey Nadali, A. M. López Sala & A. Sáiz López (Eds.), *Población y actividades económicas de las comunidades asiáticas en España* (pp. 11-30). Barcelona: CIDOB edicions.
- Besserer, Federico. (2013). Micropolíticas de la diferencia en una comunidad transnacional. En A. Grimson, & K. Bidaseca (Eds.), *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia* (pp. 264-278). Buenos Aires: CLACSO.
- Besserer, Federico. (2014). Comentarios críticos y cinco propuestas para pensar la migración en el momento actual. *Desacatos*, 46, 88-105.
- Betrisey Nadali, Débora. (2007). Migración, comercio mayorista chino y etnicidad. *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, 78, 77-95. <https://www.jstor.org/stable/40586288>, acceso el 14/04/2014.
- Betrisey Nadali, Deborah. (2006). Empresariado asiático en la Comunidad de Madrid. En J. Beltrán Antolín, D. Betrisey Nadali, A. M. López Sala & A. Sáiz López (Eds.), *Población y actividades económicas de las comunidades asiáticas en España* (pp. 49-68). Barcelona: CIDOB edicions.
- Betrisey Nadali, Deborah. (2011). Imaginarios sobre inmigración y conocimiento experto en el contexto español. *Nómadas*, 35, 229-242.
- Blair, Elsa. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición. *Política Y Cultura*, 32, 9-33.
- Boal, Augusto. (2013). *Teatro del oprimido*. Barcelona: Alba Editorial.
- Bolekia, Justo. (2014). El auge y el declive de las culturas del África Occidental (o Atlántica). *Vegueta: Anuario De La Facultad De Geografía E Historia*, 14, 27-84. <http://www.revistavegueta.ulpgc.es/ojs/index.php/revistavegueta/article/view/272/522>, acceso el 07/05/2014.
- Bonet Martí, Jordi. (2012). El territorio como espacio de radicalización democrática. Una aproximación crítica a los procesos de participación ciudadana en las políticas urbanas de Madrid y Barcelona. *Athenea Digital: Revista De Pensamiento E Investigación Social*, 12(1), 15-28. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4149752>, acceso el 07/05/2015.
- Bonfigli, Fiammetta. (2014a). *Immigrazione, sicurezza, quartiere. Uno studio tra Milano e Madrid*. Tesis Doctoral. Università degli studi di Milano. https://air.unimi.it/handle/2434/237894#.W_6lfc5KjZY, acceso el 15/09/2016.
- Bonfigli, Fiammetta. (2014b). Lavapiés: seguridad urbana, activismo político y inmigración en el corazón de Madrid. *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 6(2), 61-77.
- Bott, Elizabeth. (1971). *Family and social network: Roles, norms and external relationships in ordinary urban families*. New York: Free Press.
- Bourdieu, Pierre. (2006). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. (2018). Social space and the genesis of appropriated physical space. *International Journal of Urban and Regional Research*, 42(1), 106-114. doi: 10.1111/1468-2427.12534.
- Bourdieu, Pierre, & Passeron, J. (2001). Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica. En Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (Ed.), *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza, Libro 1* (pp. 15-85). Madrid: Popular.
- Bourgois, Philippe. (2001). The power of violence in war and peace: post-Cold War lessons from El Salvador. *Ethnography*, 2(1), 5-34. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/14661380122230803>, acceso el 27/08/2013.

- Bourriaud, Nicolas. (2001). *Estética relacional. Modos de hacer: arte crítico, esfera pública y acción directa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Boyce-Davies, Carole. (2002). *Black women, writing and identity: Migrations of the subject*. London: Routledge.
- Brah, Avtar. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos. (2012). *Cuando la vulneración de derechos se normaliza. 2º Informe de las Brigadas de Observación de derechos Humanos*. Madrid: BVODH.
- Briones, Claudia. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-36). Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, Claudia. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos De Antropología Social*, (40), 49-70. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2014000200003&script=sci_arttext&tlng=en, acceso el 14/08/2017.
- Brown, Katherine. (2006). Realising Muslim women's rights: The role of Islamic identity among British Muslim women. *Women's Studies International Forum*, 29(4), 417-430. doi: <http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1016/j.wsif.2006.05.002>.
- Brubaker, Rogers. (2004). In the name of the nation: reflections on nationalism and patriotism. *Citizenship Studies*, 8(2), 115-127. [http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/28 In the name of the nation.pdf](http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/28%20In%20the%20name%20of%20the%20nation.pdf), acceso el 07/05/2014.
- Brubaker, Rogers, & Cooper, F. (2005). Más allá de la identidad. En L. Wacquant (Ed.), *Repensar los Estados Unidos. Por una sociología del hiperpoder* (pp. 175-208). Madrid: Anthropos.
- Brydon-Miller, Mary, Greenwood, D., & Maguire, P. (2003). Why action research? *Action Research*, 1(1), 9-28.
- Budi Hycka, David. (2015). *Multinacionales y fabricantes en el sector textil: el caso de Bangladesh tras la catástrofe del edificio Rana Plaza*. Comillas: Universidad Pontificia de Comillas. <https://repositorio.comillas.edu/jspui/handle/11531/4304>, acceso el 16/08/2016.
- Buonfino, Alessandra. (2004). Between unity and plurality: the politicization and securitization of the discourse of immigration in Europe. *New Political Science*, 26(1), 23-49. doi: <https://doi.org/10.1080/0739314042000185111>.
- Cabrerizo Sanz, Casilda, Klett, A., & García Bachiller, P. (2015). De alianzas anómalas a nuevos paisajes políticos. Madrid, Lavapiés y otras geografías de lo común. *URBS. Revista De Estudios Urbanos Y Ciencias Sociales*, 5(2), 163-178. http://www2.ual.es/urbs/index.php/urbs/article/view/cabrerizo_klett_garcia, acceso el 11/08/2016.
- Cadenas, Hugo. (2005). La antropología aplicada en una sociedad compleja. *Revista Mad*, 13, 71-81. doi: <https://revistaestudiosarabes.uchile.cl/index.php/RMAD/article/view/14676>
- Caggiano, Sergio. (2001). ¿Bolivianos? en dos ciudades ¿argentinas? Identidades sociales en procesos migratorios contemporáneos. *Seminario Virtual Sobre Identidades Sociales En América Latina*, Campus Virtual de CLACSO. 11-31. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D3100.dir/caggiano.pdf>, acceso el 14/08/2016.

- Caggiano, Sergio. (2005). Lo nacional" y "lo cultural". Centro de Estudiantes y Residentes Bolivianos: representación, identidad y hegemonía. En E. Domenech (Ed.), *Migraciones contemporáneas y diversidad cultural en la Argentina* (pp. 155-185). Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba.
- Caloca Lafont, Eloy. (2015). Significados, identidades y estudios culturales: Una introducción al pensamiento de Stuart Hall. *Razón Y Palabra*, 19(92), 1-32.
<http://www.redalyc.org/html/1995/199543036055/>, acceso el 11/08/2016.
- Camacho, Ana. (1989, 23/05/1989). Blanco y negro, a la greña en Mauritania. *El País*,
https://elpais.com/diario/1989/05/23/internacional/611877611_850215.html, acceso el 07/05/2014.
- Campaña por el cierre de los CIE's. (2014a, 24/6/2014). ¿Casi 150 vuelos para deportar migrantes y sólo seis incidentes? *Diagonal*, <https://www.diagonalperiodico.net/global/23293-informe-vuelos-deportacion.html>, acceso el 24/06/2014.
- Campaña por el cierre de los CIE's. (2014b). *Paremos los vuelos. Las deportaciones de inmigrantes y el boicot a Air Europa*. Oviedo: Cambalache.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat. (2005). *Lavapiés, área de rehabilitación preferente: Políticas culturales y construcción del lugar*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología Universidad Complutense de Madrid.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat. (2011a). «¿Y esto a quién se lo cuento, al ayuntamiento?»: trabajadores sociales entre la vocación y la burocracia: un análisis antropológico del modelo de intervención de los Servicios Sociales a partir de la etnografía de una red asistencial madrileña. *Cuadernos De Trabajo Social*, 24, 135-153. doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_CUTS.2011.v24.36864.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat. (2011b). Discursos vecinales sobre la inseguridad ciudadana y políticas de rehabilitación urbanística: el caso de los antiguos vecinos y la ARI-Lavapiés (Madrid) desde una perspectiva antropológica. *Scripta Nova: Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales*, 15.
<http://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/3406>, acceso el 07/04/2014.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat. (2012). Multitudes urbanas: de las figuras y lógicas prácticas de la identificación política. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 67(2), 359-384. doi: 10.3989/rntp.2012.13
- Cañedo Rodríguez, Montserrat. (2016). Tiempos de colaboración: performances del conocimiento urbano. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 71(1), 39-48. doi: <https://doi.org/10.3989/rntp.2016.01.001.03>.
- Cantle, Ted. (2013). Interculturalism as a new narrative for the era of globalisation and super-diversity. En M. Barret (Ed.), *Interculturalism and Multiculturalism: similarities and differences*. (pp. 69-92). London: Council of Europe.
- Capdevila, Rose, & Callaghan, J. E. (2008). 'It's not racist. It's common sense'. A critical analysis of political discourse around asylum and immigration in the UK. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 18(1), 1-16. doi: <https://doi.org/10.1002/casp.904>.
- Carlà, Andrea. (2018). Land of welcome, land of fear: explaining approaches to 'new' diversity in Catalonia and South Tyrol. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44(7), 1098-1116. doi: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1352465>.
- Carmona, María d. R. (2017). *El proceso de gentrificación en España: el caso de tres distritos de Madrid*. Madrid: Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio. Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid. <http://oa.upm.es/47410/>, acceso el 14/08/2017.

- Carretero, Nacho. (2013). Lavapiés, el barrio laboratorio. <http://www.yorokobu.es/lavapies>, acceso el 14/04/2014.
- Carrillo Durán, María V., Castillo Díaz, A., Alfonso García, D., & Sanabria Lagar, C. (2014). De la Tragedia en Bangladesh al marketing social y no lucrativo: el caso de H&M conscious Foundation. *Casos De Marketing Público Y no Lucrativo*, 1, 161-168. <http://www.grupomio.org/wp-content/uploads/RC1.19.pdf>, acceso el 23/11/2016.
- Castells, Manuel. (1998a). Espacios públicos en la sociedad informacional. *Ciutat Real, Ciutat Ideal. Significat i Funció a L'espai Urbà Modern*, 7, 1-7. http://www.cccb.org/rcs_gene/espacios_publicos_cast.pdf, acceso el 17/05/2016.
- Castells, Manuel. (1998b). La sociología urbana en la sociedad de redes: de regreso al futuro. *Conferencia En Community and Urban Sociology Section. American Sociological Association*, San Francisco. 22 1-7. <https://www.urbanauapp.org/wp-content/uploads/Urbana-Spring-2002-Volume-VII-Number-1-Manuel-Castells.pdf>, acceso el 05/08/2016.
- Castells, Manuel. (2000). Globalización, Estado y sociedad civil: el nuevo contexto histórico de los derechos humanos. *Isegoría*, 22, 5-17. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2000.i22.518>.
- Castells, Manuel. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Castells, Manuel. (2011). Prefacio: "Autocomunicación de masas y movimientos sociales en la era de Internet". Manuel Castells (UOC y University of California, Los Angeles). *Anuario Del Conflicto Social*, 7(1), 11-19. <http://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/viewFile/6235/7980>, acceso el 15/08/2016.
- Castells, Manuel. (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.
- Castles, Stephen, & Miller, M. J. (2004). *La era de la migración: movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. México D.F.: Universidad Autónoma de Zacatecas México.
- Castro, Manuel. (2010). El papel de la mujer en los microcréditos de los países en vías de desarrollo. El caso de Mohammad Yunus (Bangladesh). *Nómadas*, 27(3), 105-113. <http://search.proquest.com/openview/409d62fff9360715d73a5c23d24043e6/1?pq-origsite=gscholar&cbl=85350>, acceso el 07/05/2014.
- Castro-Gómez, Santiago. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, Santiago, & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar Bogotá.
- Cavalcanti, Leonardo. (2011). Acumulación de capitales y empresariado latinoamericano: el impacto de sus activos en la percepción social del inmigrante en España. En J. Ginieniewicz (Ed.), *La migración latinoamericana en España: una mirada desde el modelo de acumulación de activos* (pp. 63-80). Quito: FLACSO.
- Cebrián, Juan A., & Bihina, S. (1998). Subsaharianos en España. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, 3, 141-165. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/4821>

- Cebrián, Juan A., & Bodega Fernández, M. I. (2002). *El negocio étnico, nueva fórmula de comercio en el casco antiguo de Madrid. El caso de Lavapiés*. repositorio.uasb.edu.ec: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España). <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3369>, acceso el 15/04/2014.
- Célleri, Daniela, & Jüssen, L. (2012). Solidaridad étnica y capital social. El caso de los comerciantes migrantes kichwa-otavalo en Madrid y La Compañía. *Procesos: Revista Ecuatoriana De Historia*, 36, 143-168.
- Cembrero, Ignacio. (2017, 21/11/2017). Avalancha de pateras en 2017: 20.000 inmigrantes marcan un récord desde 2006. *El confidencial*, https://www.elconfidencial.com/espana/2017-11-21/avalancha-pateras-inmigrantes-record_1480864/, acceso el 21/11/2017.
- Chernilo, Daniel. (2006). Social theory's methodological nationalism. Myth and reality. *European Journal of Social Theory*, 9(1), 5-22. doi: 10.1177/1368431006060460.
- Chihu Amparán, Aquiles. (2015). El análisis cultural de los movimientos sociales. *Sociológica México*, 42(15), 209-230. <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/497>, acceso el 17/03/2017.
- Chowdhury, Elora H. (2015). Rethinking Patriarchy, Culture and Masculinity: Transnational Narratives of Gender Violence and Human Rights Advocacy. *Journal of International Women's Studies*, 16(2), 98-114.
- Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia. (2011). *Cuarto Informe sobre España*. CRI(2011)4 Estrasburgo: Unión Europea. <http://www.cje.org/descargas/cje3138.pdf>.
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de Naciones Unidas. (2011). *Informe del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. 78º y 79º período de sesiones* 18. Nueva York: Organización de Naciones Unidas. <http://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=dtYoAzPhJ4NMy4Lu1TOebCg46zw%2FyG4NhybSbkPxdOBfHtRIRZHzoAy6LoAn4CbPdDQ5sqd0NYRlfrGte4dhW7BfM4F28iXFH3DxJqipfD8%3D>, acceso el 07/02/2012.
- Connell, Robert W. (1998). Masculinities and globalization. *Men and Masculinities*, 1(1), 3-23. doi: <https://doi.org/10.1177%2F1097184X98001001001>.
- Cornell, Vincent J. (2007). *Voices of Islam: Voices of life: Family, home, and society*. London: Greenwood Publishing Group.
- Cruces, Francisco. (1997). Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna. *Política Y Sociedad*, 25, 45-58. <http://europa.sim.ucm.es/compludoc/AA?articuloid=690299>, acceso el 07/04/2014.
- Crul, Maurice. (2016). Super-diversity vs. assimilation: how complex diversity in majority–minority cities challenges the assumptions of assimilation. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42(1), 54-68.
- Crusellas Rodríguez, Alba. (2015). *La crisis a pie de barrio. Los casos de Lavapiés y San Isidro (Madrid)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- Cucó Giner, Josepa. (2004). *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel.
- D'andrade, Roy. (1995). Moral models in anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 399-408.
- Das, Pushpita. (2016). *Illegal Migration From Bangladesh: Deportation, Border, Fences and Work Permits*. New Delhi: Institute for Defence Studies and Analyses.

- Das, Veena, & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. *Cuadernos De Antropología Social*, 27, 19-52. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-275X2008000100002&script=sci_arttext&tlng=en, acceso el 11/08/2016.
- Datta, Pranati. (2004). Push-pull factors of undocumented migration from Bangladesh to West Bengal: A perception study. *The Qualitative Report*, 9(2), 335-358. <https://nsuworks.nova.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1932&context=tqr/>, acceso el 15/04/2015.
- Davidson, Mark, & Lees, L. (2005). New-build 'gentrification' and London's riverside renaissance. *Environment and Planning A*, 37(7), 1165-1190. doi: <https://doi.org/10.1068%2Fa3739>.
- De Certeau, Michel. (2008). Andar en la ciudad. *Bifurcaciones*, 7, 1-17. http://www.bifurcaciones.cl/007/colerese/bifurcaciones_007_reserva.pdf, acceso el 17/03/2014.
- de Salvador Agra, Saleta. (2018). Guerrillas ciberfeministas: la batalla desde los códigos. *Revista Andaluza De Antropología*, 14, 133-153. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6400575>, acceso el 23/04/2019.
- del Barrio, Ana. (2007, 28/11/2007). Las ONG exigen hoy a Interior soluciones a los 33 bangladesíes que viven en un monte ceutí. *El Mundo*, <https://www.elmundo.es/elmundo/2007/11/27/espana/1196183095.html>, acceso el 25/03/2015.
- del Olmo Pintado, Margarita. (2001). El Madrid que mira hacia la Meca. La producción simbólica de alternativas sociales. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 56(1), 203-220. doi: <https://doi.org/10.3989/rntp.2001.v56.i1.228>.
- del Pozo, Ángeles. (1985, 03/11/1985). Los asaltantes de la casa de Lavapiés quieren quedarse. *ABC*.
- Delegación del Gobierno en Madrid. (2012). *Plan integral para la mejora de la seguridad y la convivencia del barrio de Lavapiés en Madrid*. Madrid: Delegación del Gobierno en Madrid. https://www.eldiario.es/politica/Plan-Integral-1_EDIFIL20130130_0001.pdf, acceso el 04/12/2012.
- Desahucios y desahuciados en España. (2017). Desahucios y desahuciados en España (2008-2017). Símbolo de la crisis social española. <http://capreitui.canalblog.com/archives/2017/04/23/35203291.html>, acceso el 23/04/2019.
- Desalambre. (2016, 29/08/2016). El Ayuntamiento de Madrid reforzará el dispositivo policial para acabar con los manteros en el centro. *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/desalambre/Ayuntamiento-Madrid-reforzara-dispositivo-manteros_0_553295295.html, acceso el 29/08/2016.
- Devillard, Marie J., & Baer, A. (2010). Antropología y derechos humanos: multiculturalismo, retos y resignificaciones. *Revista De Antropología Social*, 19, 25-51. <https://epub.ub.uni-muenchen.de/13695/>, acceso el 14/08/2017.
- Diagonal. (2016, 28/10/16). Condenado a indemnizar con 7.400 euros a un policía por grabar una redada racista. *Diagonal*, <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/32083-condenado-indemnizar-con-7400-euros-policia-por-grabar-redada-racista.html>, acceso el 15/11/2016.
- Diani, Mario. (2015). Revisando el concepto de movimiento social. *Encrucijadas. Revista Crítica De Ciencias Sociales*, 9, 1-16. <http://www.encrucijadas.org/index.php/ojs/article/view/161/145>, acceso el 14/11/2017.
- Díaz de Rada, Ángel. (2010). Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de la investigación etnográfica. En M. Del Olmo (Ed.), *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo* (pp. 57-77). Madrid: trota.
- Díaz de Rada, Ángel. (2012). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trota.

- Díaz de Rada, Ángel. (2008). ¿Dónde está la frontera?: prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en sápmi. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 63(1), 187-235. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/rdtp.2008.v63.i1.52>.
- Díaz, Gustavo, & Abad, G. (2008). Migración y seguridad en España: la seguridad humana y el control de fronteras. El caso de Frontex. *UNISCI Discussion Papers*, 17, 135-150. <https://www.redalyc.org/pdf/767/76701708.pdf>, acceso el 14/08/2017.
- Dietz, Gunther. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR: Revista De Antropología Iberoamericana*, 6(1), 4-26.
- Dietz, Gunther, & Mateos, L. S. (2008). El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo. En S. Bastos (Ed.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (pp. 23-54). Guatemala: FLACSO/OXFAM.
- Diez, Thomas, & Squire, V. (2008). Traditions of citizenship and the securitisation of migration in Germany and Britain. *Citizenship Studies*, 12(6), 565-581. doi: <https://doi.org/10.1080/13621020802450643>.
- Dirección General de Inmigración. (2009). *II Plan Madrid de Convivencia Social e Intercultural*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.
- Domènech Argemí, Miquel, & Tirado Serrano, F. J. (2005). Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red. *AIBR: Revista De Antropología Iberoamericana*, 1, 1-26.
- Drzewiecka, Jolanta A., & Steyn, M. (2012). Racial immigrant incorporation: Material-symbolic articulation of identities. *Journal of International and Intercultural Communication*, 5(1), 1-19. doi: <https://doi.org/10.1080/17513057.2011.627093>.
- Durán, Luis F. (2018, 15/04/2018). La juez imputa por injurias a Rommy Arce por los tuits contra la Policía Municipal y archiva la denuncia por delito de odio contra ella y Monedero. *El Mundo*, <https://www.elmundo.es/madrid/2018/04/16/5ad4a1fcc47411b5c8b4599.html>, acceso el 15/04/2018.
- Dynel, Marta. (2017). Academics vs. American scriptwriters vs. Academics: A battle over the etic and emic "sarcasm" and "irony" labels. *Language & Communication*, 55, 69-87. doi: <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2016.07.008>.
- Dzenovska, Dace. (2013). The great departure: rethinking national (ist) common sense. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2), 201-218.
- Eade, John. (2006). Class and Ethnicity in a Globalising City. *Ethnologia Europaea, Volume 34/2*, 34, 57.
- Eade, John. (2013). Crossing boundaries and identification processes. *Integrative Psychological & Behavioral Science*, 47(4), 509-515.
- Eagleton, Terry. (1989). The ideology of the aesthetic. En P. Hernadi (Ed.), *The rhetoric of interpretation and the interpretation of rhetoric* (pp. 75-86). Durham: Duke University Press.
- EFE. (2011, 16/06/2011). Cronología de la Acampada de Sol: 28 días que la convirtieron en el corazón del 15-M. *20 Minutos*, <https://www.20minutos.es/noticia/1080373/0/cronologia/movimiento/15-m/>, acceso el 14/02/2016.
- EFE. (2015, 15/05/2015). Pablo Iglesias reivindica a Podemos como el "movimiento heredero" del 15-M. *Agencia EFE*, <https://www.efe.com/efe/espana/politica/pablo-iglesias-reivindica-a-podemos-como-el-movimiento-heredero-del-15-m/10002-2613419>, acceso el 23/04/2019.
- Eisenberg, Jodi A. (2012). The Immigrant as/in Crisis: the Citation and Appropriation of Lavapiés in Narratives of Progress in Contemporary Madrid. *Vanderbilt E-Journal of Luso-Hispanic Studies*, 8, 11-21.

- El País. (2011a, 16/10/2011). El espíritu del 15M prende en todo el mundo. *El País*, https://elpais.com/politica/2011/10/15/actualidad/1318635869_809570.html, acceso el 06/11/2015.
- El País. (2011b, 14/07/2011). Los municipales denuncian que las protestas en Lavapiés amparan delitos. *El País*, https://elpais.com/sociedad/2011/07/14/actualidad/1310594409_850215.html, acceso el 12/11/2012.
- El País. (2018, 26/07/2018). Un huerto en el barrio de Lavapiés. *El País*, https://elpais.com/ccaa/2018/07/26/madrid/1532591083_606306.html, acceso el 26/07/2018.
- El Salto. (2019, 15/03/2019). Una placa para que la muerte de Mame Mbaye no caiga en el olvido. *El Salto*, <https://www.elsaltodiario.com/manteros/placa-muerte-mame-mbaye-olvido>, acceso el 15/03/2019.
- Eldiario.es. (2015, 11/08/2015). Muere un hombre al caer por un balcón cuando huía de los Mossos en Salou. *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/catalunya/Muere-hombre-balcon-policia-Salou_0_418908249.html, acceso el 12/09/2016.
- Ellickson, Jean. (1996). Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh (Book Review). *Journal of Asian Studies*, 55(3), 748.
- Empresa Exterior. (2016, 07/11/2016). Las empresas participantes en la misión a Senegal consiguen más de medio centenar de entrevistas con importadores y distribuidores. *Empresa Exterior*, <https://empresaexterior.com/art/60237/las-empresas-participantes-en-la-mision-a-senegal-consiguen-mas-de-medio-centenar-de-entrevistas-con-importadores-y-distribuidores>, acceso el 23/04/2019.
- Escobar, Arturo, Álvarez, S., & Dagnino, E. (2001). Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos. En A. Escobar, S. Álvarez & E. Dagnino (Eds.), *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 17-48). Bogotá: ICANH, Taurus.
- Espinal, Rosario, & Grasmuck, S. (1997). Gender, households and informal entrepreneurship in the Dominican Republic. *Journal of Comparative Family Studies*, 28(1), 103-128. <https://www.jstor.org/stable/41603482>, acceso el 11/08/2016.
- Estalella, Adolfo, & Corsín, A. (2013). Asambleas populares: el ritmo urbano de una política de la experimentación. *Prototyping.Es*, 1, 1-12.
- Estalella, Adolfo, & Sánchez Criado, T. (2016). Colaboraciones experimentales: una modalidad etnográfica. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 71(1), 9-30. doi: 10.3989/rdtp.2016.01.001.01.
- Europa Press. (2014, 18/01/2014). Los inmigrantes que no pueden ser expulsados de España pasan por los CIE "una y otra vez", según las ONG. *Epsocial.es*, <https://www.europapress.es/epsocial/cooperacion-desarrollo/noticia-inmigrantes-no-pueden-ser-expulsados-espana-pasan-cie-otra-vez-ong-20140118125938.html>, acceso el 12/05/2014.
- Europa Press. (2018, 23/04/2018). Interior y Cruz Roja renuevan el convenio de más de un millón de euros para asistencia social y humanitaria en los CIE. *Europa Press*, <https://www.europapress.es/epsocial/migracion/noticia-interior-cruz-roja-renuevan-convenio-mas-millon-euros-asistencia-social-humanitaria-cie-20180423181905.html>, acceso el 25/04/2018.
- Éxodo. (2008). La red de apoyo Ferrocarril Clandestino y la Asociación "Sin Papeles" de Madrid. <http://www.exodo.org/la-red-de-apoyo-ferrocarril-2/>, acceso el 14/02/2016.
- Fabian, Johannes. (1983). *Time and the other: how anthropology constructs its object*. New York: Columbia University Press.

- Fair, Hernan. (2009). Arendt, Laclau, Rancière: Tres teorías filosóficas de la política para pensar, comprender y modificar el mundo actual. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (48), 97-116. <http://revistas.um.es/daimon/article/view/119591>, acceso el 05/08/2015.
- Faiz Rashid, Sabina, Akram, O., & Standing, H. (2006). Emerging Changes in Reproductive Behaviour among Married Adolescent Girls in an Urban Slum in Dhaka, Bangladesh. *Reproductive Health Matters*, 14(27), 151-159. doi: [http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1016/S0968-8080\(06\)27221-5](http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1016/S0968-8080(06)27221-5).
- Fals Borda, Orlando. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (investigación acción participativa). *Peripecias*, 110, 1-14. <http://xa.yimg.com/kq/groups/19326480/213823660/name/FALSBORDA.pdf>, acceso el 21/08/2016.
- Fals-Borda, Orlando. (1994). El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. *Bogotá.Tercer Mundo*, Bogotá. *UNIR-300.184*(1) 1-38.
- Farahani, Fataneh. (2009). Cultural and racial politics of representation: a study of diasporic masculinities among Iranian men. En K. Harrison, & J. Hearn (Eds.), *GEXcel Work in Progress Report Volume VII* (pp. 77-90). Linköping: Institute of Thematic Gender Studies.
- Farrar, Max. (2008). Analysing London's 'New East End'—How can social science make a difference? *Sociological Research Online*, 13(5), 1-10. doi: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.5153/sro.1809?journalCode=sroa>.
- Fassin, Didier. (1999). El hombre sin derechos. Una figura de la antropología de la globalización. *Maguaré*, 14, 179-190. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/viewFile/11140/11808>, acceso el 25/10/2016.
- Favaro, Laura. (2018). Los Estudios Críticos de Internet: conceptos, debates y retos. *Tecnocultura*, 15(1), 151-167. doi: <http://dx.doi.org/10.5209/TEKN.56687>.
- Favil, Ernest. (2012, 03/04/2012). Madrid: Apaleado y detenido por documentar una redada racista. *Nodo50*, <https://info.nodo50.org/Madrid-Apaleado-y-detenido-por.html>, acceso el 15/07/2015.
- Feixa, Carles. (2008). Nuevos espacios de negociación intercultural. *I Training Seminar De Jóvenes Investigadores En Dinámicas Interculturales*, Barcelona. *Panel V*(1) 205-216.
- Feixa, Carles, Pereira, I., & Juris, J. S. (2009). Global citizenship and the 'New, New' social movements: Iberian connections. *Young*, 17(4), 421-442. doi: <https://doi.org/10.1177%2F110330880901700405>.
- Ferrer, Isabel. (2018, 18/09/2018). La Corte Penal Internacional abre la vía a una investigación de los crímenes contra los rohinyá. *El País*, https://elpais.com/internacional/2018/09/18/actualidad/1537299409_367973.html, acceso el 18/09/2018.
- Flores, David. (2016, 12/11/2016). Contra la impunidad de las agresiones policiales a vendedores ambulantes. *Diagonal*, <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/32249-contrala-impunidad-agresiones-policiales-vendedores-ambulantes.html>, acceso el 12/11/2016.
- Flores, Ivonne. (2005). *Identidad cultural y el sentimiento de pertenencia a un espacio social: una discusión teórica*. Veracruz: Universidad Veracruzana. <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/345/2005136P41.pdf?sequence=1>, acceso el 15/01/2018.
- Foster, George M. (1997). Un Modelo de Antropología Aplicada. En P.Guerrero (Comp.) (Ed.), *Antropología aplicada* (pp. 87-104). Quito: Ediciones UPS.
- Foucault, Michel. (1993). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

- Fouce, Héctor, & Durán, G. G. (2016). Participación ciudadana y autogestión cultural. En E. Bustamante (Ed.), *Informe sobre el estado de la cultura en España 2016. La cultura como motor del cambio* (pp. 139-146). Madrid: Fundación Alternativas.
- França, João. (2013, 05/12/2013). Muertes y opacidad en el CIE de Zona Franca. *El diario.es*, https://www.eldiario.es/catalunya/Muertes-opacidad-CIE-Zona-Franca_0_204030431.html, acceso el 17/11/2013.
- Freeman, Gary. (2006). La incorporación de inmigrantes en las democracias occidentales. *Migraciones Internacionales*, 4(1), 131-156. http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/rimd/coleccion_america_latina/repensando/Repensando_5laincorporacion.pdf, acceso el 17/04/2014.
- Freire, Paulo. (1972). *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires: Tierra Nueva y Siglo XXI Argentina Editores.
- Freire, Paulo. (1998). Educación y participación comunitaria. *Revista Tarea*, 41, 29-33. http://acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/1137/1/FPF_OPF_01_0004.pdf, acceso el 03/03/2015.
- Fundació Lluís Espinal. (2013). Blog de Cj. <http://blog.cristianismeijusticia.net/2013/07/18/las-redadas-racistas>, acceso el 15/07/2016.
- Fuster Morell, Mayo. (2012). The free culture and 15M movements in Spain: Composition, social networks and synergies. *Social Movement Studies*, 11(3-4), 386-392. doi: <https://doi.org/10.1080/14742837.2012.710323>.
- Gadamer, Hans-Georg. (1996). Estética y Hermenéutica. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, 12, 5-12. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/8311>, acceso el 15/04/2018.
- Gadea, Walter F. (2008). Ciudadanía, identidad y hegemonía política en el contexto de la democracia radical. *Astrolabio: Revista Internacional De Filosofía*, (6), 13-29.
- Gallego Ranedo, Carmen. (2000). Antropología aplicada al Trabajo Social. *Acciones E Investigaciones Sociales*, 10, 5-22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=170261>, acceso el 14/08/2017.
- Gálvez, Alyshia. (2012). *Nueva York Guadalupana. Devoción y lucha por la ciudadanía de los inmigrantes mexicanos*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Gans, Herbert J. (1992). Second-generation decline: scenarios for the economic and ethnic futures of the post-1965 American immigrants. *Ethnic and Racial Studies*, 15(2), 173-192. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.1992.9993740>.
- Gans, Herbert J. (1997). Toward a reconciliation of "assimilation" and "pluralism": The interplay of acculturation and ethnic retention. *International Migration Review*, 31(4), 875-892.
- García Añón, José, Llorente Ferreres, A., Bradford, B., García Saez, J. A., & Gascón Cuenca, A. (2013). *Identificación policial por perfil étnico en España. Informe sobre experiencias y actitudes en relación con las actuaciones policiales*. 2013: Tirant Lo Blanch.
- García Gallo, Bruno. (2015, 30/03/2015). Manuela Carmena encabezará la lista de Ahora Madrid. *El País*, https://elpais.com/ccaa/2015/03/30/madrid/1427736070_270373.html, acceso el 29/04/2019.
- García González, Lourdes. (1994, 10/12/1994). Emperatriz de Lavapiés. *El País*.
- García López, Ernesto. (2013). "Unidos por el sentido común". Identidad (es) cultural (es) y participación política en el 15M: preguntas para una reflexión etnográfica. *Revista De Antropología Experimental*, 13, 41-71. http://revista.ujaen.es/huesped/rae/articulos2013/MEI_03%2013.pdf, acceso el 07/05/2014.

- García López, Ernesto. (2018). La construcción social del activismo: reflexiones etnográficas en torno a la producción de subjetividades políticas en una asamblea barrial del 15-M en Madrid. *Pensamiento Al Margen: Revista Digital Sobre Las Ideas Políticas*, 8, 134-160. <https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/58713/1/n8-7-la-construccion-social-del-activismo.pdf>, acceso el 17/11/2018.
- García Pérez, Eva, & Sequera Fernández, J. (2014). Gentrificación en centros urbanos: Aproximación comparada a las dinámicas de Madrid y Buenos Aires. *Quid 16. Revista Del Área De Estudios Urbanos*, (3), 49-66. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/1130>, acceso el 18/05/2015.
- García, Javier. (2015). Países desaparecidos y antiguas colonias: África Occidental Francesa. <https://paísesdesaparecidos.wordpress.com/africa-occidental-francesa/>, acceso el 26/10/2015.
- Gardner, Katy. (1998). Death, burial and bereavement amongst Bengali Muslims in Tower Hamlets, East London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24(3), 507.
- Gardner, Katy. (1999). Narrating location: space, age and gender among Bengali elders in East London. *Oral History*, 27(1), 65-74. https://www.jstor.org/stable/40179595?seq=1#page_scan_tab_contents, acceso el 15/04/2014.
- Gardner, Katy. (2006). The transnational work of kinship and caring: Bengali-British marriages in historical perspective. *Global Networks (Oxford)*, 6(4), 373-388.
- Gardner, Katy, & Ahmed, Z. (2006). *Place, social protection and migration in Bangladesh: a Londoni village in Biswanath*. T18 Sussex: University of Sussex. http://eprints.lse.ac.uk/52785/1/Gardner_Place_social_protection_2006.pdf, acceso el 15/04/2014.
- Gardner, Katy, & Ahmed, Z. (2009). Degrees of separation: informal social protection, relatedness and migration in Biswanath, Bangladesh. *The Journal of Development Studies*, 45(1), 125.
- Gardner, Katy, Ahmed, Z., Rana, M. M., & Bashar, F. (2014). Field of Dreams: Imagining development and un-development at a gas field in Sylhet. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 9, 1-17. doi: 10.4000/samaj.3741.
- Gardner, Katy, & Grillo, R. (2002). Transnational households and ritual: an overview. *Global Networks (Oxford)*, 2(3), 179-190.
- Gascón Pérez, Lucas A. (2014). Democracia radical, entre la crítica y el nihilismo: un abordaje de la propuesta desde el diálogo entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, 59(221), 121-143. doi: [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(14\)70818-9](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(14)70818-9).
- Gatti, Gabriel. (2011). Después de la violencia. Nota introductoria. *Política Y Sociedad*, 48(3), 427-432. <https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/35251206/38158-43903-1-PB.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1546903590&Signature=jUwlt7BFwCyy6o3XDplfzN5EzRo%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DDespu%20de%20la%20violencia.pdf>, acceso el 04/06/2013.
- Gavron, Kate. (2005). Migrants to Citizens. Bangladeshi Women in Tower Hamlets, London. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 21(3), 69-81. <https://journals.openedition.org/remi/2515>, acceso el 14/04/2014.
- Gayo, Alberto. (2014, 25/07/14). ¿Faltan yonquis o sobran hipsters en Lavapiés? *Interviú*, <http://blogs.interviu.es/responsablelaempresaanunciadora/2014/07/25/faltan-yonquis-o-sobran-hipsters-en-lavapies/>, acceso el 16/08/2016.
- Gentili, Anna M. (2012). *El león y el cazador. Historia del África subsahariana*. Buenos Aires: Iacso.

- Gerehou, Moha. (2016, 09/12/2016). La autocomplacencia de la izquierda frente al racismo. *El diario.es*, https://www.eldiario.es/zonacritica/nueva-izquierda-antirracista_6_589051110.html, acceso el 11/12/2016.
- Giarracca, Norma, Bidaseca, K., & Mariotti, D. (2001). Trabajo, migraciones e identidades en tránsito: los zafreros en la actividad cañera tucumana. En N. Giarracca (Ed.), *Una nueva ruralidad en América Latina* (pp. 307-337). Buenos Aires: Clacso Argentina.
- Giménez Romero, Carlos. (2012). Teoría y práctica en la historia de las ideas. Implicaciones para la antropología aplicada. *Gazeta De Antropología*, 28(3), artículo 15.
- Gingrich, Andre. (2004). *Grammars of Identity/Alterity: a structural approach*. Oxford: Berghahn Books.
- Glick Schiller, Nina. (2007). *Beyond the nation-state and its units of analysis: towards a new research agenda for migration studies*. Working Paper 33 Bielefeld: COMCAD. <https://pub.uni-bielefeld.de/download/2318309/2319934>, acceso el 14/04/2014.
- Glick Schiller, Nina, Basch, L., & Szanton Blanc, C. (1992). Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>.
- Glick Schiller, Nina, Basch, L., & Szanton Blanc, C. (1994). *Nations unbound. Transnational projects, Postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. London: Routledge.
- Glick Schiller, Nina, Basch, L., & Szanton Blanc, C. (1995). From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63. doi: 10.2307/3317464.
- Glick Schiller, Nina, & Çağlar, A. (2016). Displacement, emplacement and migrant newcomers: Rethinking urban sociabilities within multiscalar power. *Identities*, 23(1), 17-34.
- Glick Schiller, Nina, & Meinhof, U. H. (2011). Singing a New Song? Transnational Migration, Methodological Nationalism and Cosmopolitan Perspectives. *Music and Arts in Action*, 3(3), 21-39. <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10036/3974>, acceso el 07/05/2014.
- Glick Schiller, Nina. (2012a). A Comparative Relative Perspective on the Relationships Between Migrants and Cities. *Urban Geography*, 33(6), 879-903.
- Glick Schiller, Nina. (2012b). Unravelling the Migration and Development Web: Research and Policy Implications. *International Migration*, 50(3), 92-97. doi: 10.1111/j.1468-2435.2012.00757.x.
- Glick Schiller, Nina, & Salazar, N. (2013). Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2), 183-200. doi: 10.1080/1369183X.2013.723253.
- Gluckman, Max. (1940). Analysis of a social situation in modern Zululand. *Bantu Studies*, 14(1), 1-30. doi: <https://doi.org/10.1080/02561751.1940.9676107>.
- Gómez, Mayte. (2012). El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad. *Dissidences*, 1(2 - Artículo 12), 1-44.
- Gómez, Pablo. (2019, 05/03/2019). La trampa de las «primarias» de Carmena y Errejón para blindar sus listas. *La Razón*, <https://www.larazon.es/local/madrid/la-trampa-de-las-primarias-de-carmena-y-errejon-para-blindar-sus-listas-OD22212950>, acceso el 23/04/2019.
- González Barahona, Juan A. (2009). *El Islam en África Occidental*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <http://www.africafundacion.org/africal+D2009/documentos/El Islam en Africa Occidental Juan Gonzalez.pdf>, acceso el 09/04/2014.

- González Echevarría, Aurora. (2009). *La dicotomía émic/étic: historia de una confusión*. Barcelona: Anthropos.
- González Ferrer, Amparo, & Morales Diez de Ulzurrun, Laura. (2006). Las Asociaciones de Inmigrantes en Madrid: una nota de investigación sobre su grado de integración política. *Revista Española Del Tercer Sector*, 4, 1-37.
- González García, Robert. (2010). Feministas y radicales: mujeres, okupación y movimientos globales. *X Congreso Español De Sociología De La FES*, Pamplona. 1-21. <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/117.pdf>, acceso el 21/08/2015.
- Gordon, Milton M. (1964). *Assimilation in American life: The role of race, religion, and national origins*. New York: Oxford University Press.
- Grados, A. (2011, 13/07/2011). Vecinos de Lavapiés vuelven a increpar a la Policía mientras detenía a un presunto traficante. *20 Minutos*, <https://www.20minutos.es/noticia/1108952/0/15m/lavapies/policia/>, acceso el 15/06/2012.
- Greenwood, Davydd J. (2000). De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas. *Revista De Antropología Social*, (9), 27-49. <https://www.redalyc.org/html/838/83800903/>, acceso el 15/05/2014.
- Grimson, Alejandro. (2008). Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, 8, 45-67. <http://www.redalyc.org/html/396/39600803/>, acceso el 18/02/2015.
- Grosfoguel, Ramón. (1999). Puerto Rican labor migration to the United States: modes of incorporation, coloniality, and identities. *Review (Fernand Braudel Center)*, 22(4), 503-521. <http://www.jstor.org/stable/40241472>, acceso el 14/04/2017.
- Grosfoguel, Ramón. (2006). Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistemamundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. En Akal (Ed.), *Césaire, Aimé, Discurso sobre el Colonialismo* (pp. 154-155). Madrid: Ediciones Akal.
- Grossberg, Lawrence. (1986). On postmodernism and articulation: An interview with Stuart Hall. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 45-60. doi: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/019685998601000204>.
- Grossetti, Michel. (2007). Reflexiones en torno a la noción de red. *Redes*, 12(25), 85-108.
- Guarnizo, Luis E. (1997). The emergence of a transnational social formation and the mirage of return migration among Dominican transmigrants. *Identities Global Studies in Culture and Power*, 4(2), 281-322. doi: <https://doi.org/10.1080/1070289X.1997.9962591>.
- Guarnizo, Luis E. (2003). The Economics of Transnational Living. *International Migration Review*, 37(3), 666-699. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00154.x>.
- Guarnizo, Luis E., Portes, A., & Haller, W. (2003). Assimilation and transnationalism: determinants of transnational political action among contemporary migrants. *American Journal of Sociology*, 108(6), 1211-1248. doi: <https://doi.org/10.1086/375195>.
- Guerra Salas, Luis. (2018). El paisaje lingüístico desde la lingüística perceptiva. *Lingue E Linguaggi*, 25, 125-143. doi: 10.1285/i22390359v25p125.
- Gupta, Akhil, & Ferguson, J. (1997). Más "allá" de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, (7), 233-256. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200011, acceso el 14/04/2014.

- Gutiérrez, Bernardo. (2014). *El 15M como una arquitectura de acción común*. 15MP2P (Papers & Productions) Encuentro transdisciplinar del 15M-Tecnopolítica. <https://tecnopolitica.net/es/content/el-15m-como-una-arquitectura-de-acci%C3%B3n-com%C3%BAn>, acceso el 17/08/2016.
- Hall, Stuart. (1984). Notas sobre la deconstrucción de lo popular. En R. Samuel (Ed.), *Historia popular y teoría socialista* (pp. 93-110). Barcelona: Crítica.
- Hall, Stuart. (1985). Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates. *Critical Studies in Media Communication*, 2(2), 91-114. doi: <https://doi.org/10.1080/15295038509360070>.
- Hammersley, Martyn, & Atkinson, P. (1994). *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hamnett, Chris. (2003). Gentrification and the middle-class remaking of inner London, 1961-2001. *Urban Studies*, 40(12), 2401-2426. doi: <https://doi.org/10.1080%2F0042098032000136138https://doi.org/10.1080%2F0042098032000136138>.
- Hamnett, Chris, & Williams, P. (1980). Social change in London: a study of gentrification. *The London Journal*, 6(1), 51-66.
- Haro Barba, Carmen, & Sampedro Blanco, V. F. (2011). Activismo político en Red: del Movimiento por la Vivienda Digna al 15M. *Teknokultura*, 8(2), 157-175. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5372430>, acceso el 15/05/2015.
- Harris, Marvin. (1976). History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5(1), 329-350. doi: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.05.100176.001553?journalCode=anthro>.
- Harris, Marvin. (1997). ¿Qué es la antropología aplicada? En Patricio Guerrero (Ed.), *Antropología Aplicada* (pp. 171-210). Quito: Ediciones UPS.
- Harrison, Faye V. (1991). *Decolonizing Anthropology. Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*. Virginia: American Anthropological Association.
- Harvey, David. (1993). From space to place and back again: Reflections on the condition of postmodernity. En J. Bird, B. Curtis, T. Putnam & L. & Tickner (Eds.), *Mapping the futures: Local cultures, global change* (pp. 3-29). New York: Routledge.
- Harvey, David. (1994). La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional. *Geographical Review of Japan, Vol 67 (Ser. B) No 2*, 126-135.
- Hasan, Mubashar. (2012). The geopolitics of political Islam in Bangladesh. *Harvard Asia Quarterly*, 14, 60-69. https://research-repository.griffith.edu.au/bitstream/handle/10072/47246/80022_1.pdf?sequence=1, acceso el 05/05/2014.
- Haugh, Michael. (2012). Epilogue: The first-second order distinction in face and politeness research. *Journal of Politeness Research*, 8(1), 111-134. https://research-repository.griffith.edu.au/bitstream/handle/10072/48826/80997_1.pdf?sequence=1, acceso el 14/08/2017.
- Heitzman, James, & Worden, R. L. (1989). *Bangladesh, a country study*. Washington D.C.: Headquarters, Dept. of the Army.

- Hernández Prados, María de los Ángeles. (2017). Revisión de la transición de los jóvenes a la vida adulta. Crisis económica y emancipación tardía, Editorial Obra Social "La Caixa". *Polis. Revista Latinoamericana*, 46, 1-5.
- Herranz, Diego. (2018, 03/06/2018). Algo huele a los mercados que huele a 2007. *Público*, <https://www.publico.es/economia/crisis-economica-huele-mercados-recuerda-2007.html>, acceso el 03/06/2018.
- Herrera Ruiz, Juan C. (2015). La antropología aplicada a los negocios internacionales: encuentros y desencuentros. *Semestre Económico*, 18(37), 177-196. <http://hdl.handle.net/11407/2410>, acceso el 11/08/2016.
- Herrera, Gioconda. (2018). Género y migración internacional en la región andina. Reflexiones sobre un campo en construcción. *Revista Terceiro Milênio*, 8, 130-149.
- Herzog, Benno, Tortojada, S., Agulló, V., Valderrama, J., & Aleixandre, R. (2006). El análisis del discurso basado en la sociología del conocimiento como enfoque para la investigación sobre identidades. / *Jornadas De Trabajo MEDIMIGRA*, Universitat Jaume I. 1-20.
- Hirsch, Tijana, & Sook Lee, J. (2018). Understanding the complexities of transnational family language policy. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 1-13. doi: <https://doi.org/10.1080/01434632.2018.1454454>.
- Hispanidad. (2014, 16/12/2014). Operación Pandora. EL juez Bermúdez va a por los antisistema. *Hispanidad.com*, https://www.hispanidad.com/sin-categoria/operacion-pandora-el-juez-gomez-bermudez-va-a-por-los-antisistema_11032657_102.html, acceso el 29/04/2019.
- Holmberg, Allan. (1955). Participant intervention in the field. *Human Organization*, 14(1), 23-26. doi: <https://doi.org/10.17730/humo.14.1.nk72975516163671>.
- Holmes, Douglas R., & Marcus, G. E. (2008). Collaboration today and the re-imagination of the classic scene of fieldwork encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 81-101.
- Holtzman, Jon, Englund, H., Fratkin, E., Schlee, G., Spencer, P., & Holtzman, J. (2004). The Local in the Local: Models of Time and Space in Samburu District, Northern Kenya. *Current Anthropology*, 45(1), 61-84.
- Honneth, Axel. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Horn, Vincent. (2017). Migrant family visits and the life course: interrelationships between age, capacity and desire. *Global Networks*, 17(4), 518-536. doi: <https://doi.org/10.1111/glob.12154>.
- Howson, Richard. (2009). Why Masculinity is Still an Important Empirical Category: Migrant Men and the Migration Experience. En K. Harrison, & J. Hearn (Eds.), *GEXcel Work in Progress Report Volume VII* (pp. 67-76). Linköping: Institute of Thematic Gender Studies.
- Huq, Samia, & Faiz Rashid, S. (2008). Refashioning Islam: elite women and piety in Bangladesh. *Contemporary Islam*, 2(1), 7-22. doi: 10.1007/s11562-007-0029-4.
- Huq, Samia, & Islam, S. (2011). Religion and muslim women: trajectories of empowerment. *BDI Working Paper*, 2, 1-33. <http://dspace.bracu.ac.bd/jspui/bitstream/10361/1530/1/BDI%20Working%20Paper%20II-%20Religion%20and%20Women.pdf>, acceso el 07/08/2015.
- Huque, Ahmed S., & Akhter, M. Y. (1987). The ubiquity of Islam: religion and society in Bangladesh. *Pacific Affairs*, 60(2), 200-225. doi: 10.2307/2758132.

- Hurtado, Sol. (2016). Investigación y militancia: una propuesta de antropología enraizada. *QueHaceres*, 3, 82-95. <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/quehaceres/article/viewFile/2996/942>, acceso el 17/01/2017.
- Hussain, Naseem A. (2010). Religion and modernity: Gender and identity politics in Bangladesh. *Women's Studies International Forum*, 33(4), 325-333. doi: <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2010.02.006>.
- Iarmolenko, Svitlana, Titzmann, P. F., & Silbereisen, R. K. (2016). Between here and there: Patterns and predictors of transnationalism among three immigrant groups in Germany. *2013 TTRA International Conference Advancing Tourism Research Globally Travel and Tourism Research Association*, University of Massachusetts Amherst. 1-7. <https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1835&context=ttra>, acceso el 17/08/2017.
- Iborra, Yeray S., França, J., & Calvó, S. (2017a, 07/07/2017). Organización contra la precariedad: la cultura que se carga con la manta. *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/catalunya/barcelona/Aziz-organizo-sindicato-vendedores-Barcelona_0_661083925.html, acceso el 11/07/2017.
- Iborra, Yeray S., França, J., & Calvó, S. (2017b, 04/07/2017). Planeando una salida de 'Get-away': "Quiero irme a Europa, tengo que ayudar a mi madre". *Eldiario.es*, https://www.eldiario.es/catalunya/barcelona/Vidasmanteras-Marieme-marche-trabajar-Europa_0_658984675.html, acceso el 11/07/2017.
- Insua Rodríguez, Pedro. (2013, 01/03/2013). De la conciencia «indignada» o del populismo demagógico. *El Catoblepas. Revista Crítica Del Presente*, 133 [http://www.nodulo.org/ec/2013/n133p03.htm?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+ElCatoblepas+\(El+Catoblepas\)](http://www.nodulo.org/ec/2013/n133p03.htm?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+ElCatoblepas+(El+Catoblepas)), acceso el 13/05/2015.
- Islam, Anwar, & Biswas, T. (2014). Health system in Bangladesh: Challenges and opportunities. *American Journal of Health Research*, 2(6), 366-374. doi: 10.11648/j.ajhr.20140206.18.
- Itzigsohn, José, & Giorguli-Saucedo, S. (2005). Incorporation, Transnationalism, and Gender: Immigrant Incorporation and Transnational Participation as Gendered Processes. *International Migration Review*, 39(4), 895-920. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2005.tb00293.x>.
- Jabardo Velasco, Mercedes. (2006). *Senegaleses en España*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Jahan, Ferdous. (2006). *Public administration in Bangladesh*. Background Paper for The State of Governance in Bangladesh Dhaka: BRAC University. <http://123.49.46.157/bitstream/handle/10361/343/CGS%20working%20paper%201.pdf?sequence=1>, acceso el 12/04/2014.
- Jahan, Rounaq. (2003). Restructuring the health system: experiences of advocates for gender equity in Bangladesh. *Reproductive Health Matters*, 11(21), 183-191. doi: [https://doi.org/10.1016/S0968-8080\(03\)02173-6](https://doi.org/10.1016/S0968-8080(03)02173-6).
- James, Joy. (1996). *Resisting state violence: Radicalism, gender, and race in US culture*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Jameson, Fredric. (1979). Reification and utopia in mass culture. *Social Text*, 1, 130-148. <http://www.jstor.org/stable/466409?origin=JSTOR-pdf>, acceso el 11/08/2016.
- Janoschka, Michael, & Mateos, E. (2015). Agrietar el capitalismo mediante actos de ciudadanía y el recurso a políticas de lugar: geografías de la# spanishrevolution. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14(1), 75-89. <https://www.acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1140>, acceso el 11/08/2016.

- Jiménez Royo, Javier. (2017). Repensando los problemas de la etnografía multilocal: intuición, emoción, reflexividad y arte. *Revista De Antropología Experimental*, 17, 35-47.
<https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/3754/3059>, acceso el 14/02/2018.
- Jimeno, Myriam. (2007). Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana De Antropología*, 43, 9-32.
<https://www.redalyc.org/html/1050/105015277001/>, acceso el 15/04/2014.
- Johannsen, Agneta. (1992). Applied anthropology and post-modernist ethnography. *Human Organization*, 51(1), 71-81.
- Joinson, Adam N. (2003). Understanding the psychology of Internet behaviour: Virtual worlds, real lives. *Revista Iberoamericana De Educación a Distancia*, 6(2), 189-193. <http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/ried/article/download/2628/2488>, acceso el 23/04/2019.
- Jons, Heike. (2007). Transnational mobility and the spaces of knowledge production: a comparison of global patterns, motivations and collaborations in different academic fields. *Social Geography*, 2, 97-114. doi: 10.5194/sg-2-97-2007.
- Joseph, Jolin, & Narendran, V. (2013). *Neither Here nor There: An Overview of South-South Migration from both ends of the Bangladesh-India Migration Corridor*. ISS Working Papers-General Series Rotterdam: International Institute of Social Studies of Erasmus University.
<https://www.narcis.nl/publication/RecordID/oai:repub.eur.nl:50138>, acceso el 23/05/2015.
- Juris, Jeffrey S. (2007). Practicing militant ethnography with the movement for global resistance in Barcelona. En S. Shukaitis, & D. Graeber (Eds.), *Constituent imagination: Militant investigations, collective theorization* (pp. 164-176). Oakland: AK Press Oakland, CA.
- Jüssen, Lara. (2014). Ethnic business in whose name? Translocal belongings and Bangladeshi entrepreneurship in a barrio of Madrid. *Revista Nuevas Tendencias En Antropología*, 5, 20-46.
<http://revistadeantropologia.es/Textos/N5/Ethnic%20business%20in%20whose%20name.pdf>, acceso el 23/05/2015.
- Kabeer, Naila. (2001). Conflicts Over Credit: Re-Evaluating the Empowerment Potential of Loans to Women in Rural Bangladesh. *World Development*, 29(1), 63-84.
- Kabeer, Naila. (2005). Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the third millennium development goal 1. *Gender & Development*, 13(1), 13-24.
- Kabunda, Mbuyi. (2007, 26/10/2007). Las migraciones africanas: más horizontales que verticales. *Pueblos - Revista De Información Y Debate*, <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article671>, acceso el 13/04/2014.
- Kaltmeier, Olaf, & Corona Berkin, S. (2012). En diálogo: metodologías horizontales en Ciencias Sociales. En O. Kaltmeier, & S. Corona Berkin (Eds.), *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 11-24). Barcelona: Gedisa.
- Kamruzzaman, Md, Khan, M., & Das, S. K. (2016). Extrajudicial killings: The violation of human rights in Bangladesh. *International Journal of Environmental Planning and Management*, 2(4), 20-28.
<http://www.aiscience.org/journal/ijepm>, acceso el 13/01/2017.
- Karim, Nilufer A. (2001). *Jobs, gender and small enterprises in Bangladesh: factors affecting women entrepreneurs in small and cottage industries in Bangladesh*. ILO Working Papers 993467103402676, Geneve: International Labour Organization.
<https://ideas.repec.org/p/ilo/ilowps/993467103402676.html>, acceso el 14/04/2014.

- Khan, ME, Townsend, J. W., & D'Costa, S. (2002). Behind closed doors: a qualitative study of sexual behaviour of married women in Bangladesh. *Culture, Health & Sexuality*, 4(2), 237-256. doi: <https://doi.org/10.1080/13691050110102253>.
- Khan, Muhammad M. (2013). *The muslim heritage of Bengal: the lives, thoughts and achievements of great muslim scholars, writers and reformers of Bangladesh and West Bengal*. Ofset: Kube Publishing Ltd.
- Khanum, Sultana M., & Khanum, S. (2001). The household patterns of a 'Bangladeshi village' in England. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(3), 489-504.
- Kiho, Ruth V. (2016). *Securitization of Bangladeshi Migrants: A Study of Dimapur in Nagaland*. Sikkim: Department of International Relations Sikkim University.
- Knights, Melanie. (1996). Bangladeshi immigrants in Italy: from geopolitics to micropolitics. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 21, 105-123. doi: 10.2307/622928.
- Krissman, Fred. (2005). Sin coyote ni patron: why the "migrant network" fails to explain international migration. *International Migration Review*, 39(1), 4-44. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2005.tb00254.x>.
- Kropotkin, Piotr A. (2008). *La moral anarquista*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Kwan, Mei-Po. (1999). Gender and individual access to urban opportunities: a study using space-time measures. *The Professional Geographer*, 51(2), 210-227. doi: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/0033-0124.00158/full>;
- Kwan, Mei-Po. (2000). Gender differences in space-time constraints. *Area*, 32(2), 145-156. doi: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1475-4762.2000.tb00125.x/full>;
- Kymlicka, Will. (2018). Liberal Multiculturalism as a Political Theory of State-Minority Relations. *Political Theory*, 46(1), 81-91. doi: <https://doi.org/10.1177%2F0090591717696021>.
- Kymlicka, Will. (2012). *Multiculturalism: success, failure, and the future*. Washington DC: Migration Policy Institute.
- Laclau, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto, & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Lähdesmäki, Tuuli, & Saresma, T. (2014). Reframing Gender Equality in Finnish Online Discussion on Immigration: Populist Articulations of Religious Minorities and Marginalized Sexualities. *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 22(4), 299-313. doi: <https://doi.org/10.1080/08038740.2014.953580>.
- Lamas, Marta. (2013). Introducción. En M. Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 9-20). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamphere, Louise. (2004). The convergence of applied, practicing, and public anthropology in the 21st century. *Human Organization*, 63(4), 431-443.
- Lapetra, Ruben J. (2010, 23/04/2010). Año III... después de Astroc. *El confidencial*, https://web.archive.org/web/20170323053708/http://www.elconfidencial.com/economia/2010-04-23/ano-iii-despues-de-astroc_606147/, acceso el 17/05/2015.
- Lassiter, Luke E. (2005). Collaborative ethnography and public anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83-106.

- Latour, Bruno. (2003). What if we talked politics a little? *Contemporary Political Theory*, 2(2), 143-164. <http://www.ingentaconnect.com/content/pal/14708914/2003/00000002/00000002/art00002>, acceso el 11/11/2014.
- Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, Bruno. (2011). Network theory: networks, societies, spheres: Reflections of an actor-network theorist. *International Journal of Communication*, 5, 796-810. doi: 1932-8036/20110796.
- Levitt, Peggy. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración Y Desarrollo*, (8), 66-88. <http://www.redalyc.org/html/660/66000804/>, acceso el 14/04/2014.
- Levitt, Peggy. (2012). What's wrong with migration scholarship? A critique and a way forward. *Identities*, 19(4), 493-500.
- Levitt, Peggy. (2014). Keeping feet in both worlds: transnational practices and immigrant incorporation in the United States. En C. Joppke, & E. Morawska (Eds.), *Toward assimilation and citizenship: Immigrants in liberal nation-states* (pp. 177-194). Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Springer.
- Levitt, Peggy, & de la Dehesa, R. (2017). Rethinking "transnational migration and the re-definition of the state" or what to do about (semi-) permanent impermanence. *Ethnic and Racial Studies*, 40(9), 1520-1526. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.2017.1308531>.
- Levitt, Peggy, & Glick Schiller, N. (2004a). Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>.
- Levitt, Peggy, & Glick Schiller, N. (2004b). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración Y Desarrollo*, 3, 60-91. <http://www.redalyc.org/pdf/660/66000305.pdf>, acceso el 14/04/2014.
- Levitt, Peggy, & Jaworsky, B. N. (2007). Transnational migration studies: Past developments and future trends. *Annu.Rev.Sociol.*, 33, 129-156.
- Levrau, François, & Loobuyck, P. (2013). Should interculturalism replace multiculturalism. *Ethical Perspectives*, 20(4), 605-630. doi: 10.2143/EP.20.4.3005352.
- Ley, Marta. (2017, 08/08/17). Así se vacía un barrio por culpa de la gentrificación: el caso de Lavapiés. *El Mundo*, <https://www.elmundo.es/grafico/madrid/2017/08/06/596cdf3ee2704e07148b45eb.html>, acceso el 08/08/2017.
- Lindquist, Alan. (1977). Military and development in Bangladesh. *The IDS Bulletin*, 9(1), 10-18. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.1977.mp9001003.x>.
- Lombardo, Emanuela, & León, M. (2014). Políticas de igualdad de género y sociales en España: origen, desarrollo y desmantelamiento en un contexto de crisis económica. *Investigaciones Feministas*, 5, 13-35. doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2014.v5.47986.
- Lomnitz, Larissa. (1990). Redes informales de intercambio en sistemas formales: un modelo teórico. *Comercio Exterior*, 40(3), 212-220.
- López Bargados, Alberto, Mapril, J., & Sánchez García, J. (2014). Presentación Vivir el islam en el sur de Europa: la construcción de la transnacionalidad desde una perspectiva religiosa. *Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos*, 16, 1-7. <https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/928/916>, acceso el 10/05/2015.
- López García, Guillermo. (2013). Del 11M al #15M. Nuevas tecnologías y movilización social en España. *Revista F@ro*, 16, 1-12. <http://roderic.uv.es/handle/10550/53614>, acceso el 17/05/2015.

- López, Javier. (2018, 24/11/2018). Una avalancha de inmigrantes obliga al Ayuntamiento de Jaén a alojarlos por «razones humanitarias». *ABC*, https://sevilla.abc.es/andalucia/jaen/sevi-avalancha-inmigrantes-obliga-ayuntamiento-jaen-alosjarlos-razones-humanitarias-201811210934_noticia.html, acceso el 30/11/2018.
- Lora-Tamayo, Gloria. (2004). Inmigración marroquí en la comunidad de Madrid. En B. L. García, & M. Berriane (Eds.), *Atlas de inmigración Marroquí en España* (pp. 337-346). Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.
- Loredo Narciandi, José C. (2009). ¿Sujetos o "actantes"? El constructivismo de Latour y la psicología constructivista. *AIBR, Revista De Antropología Iberoamericana*, 4(1), 113-136.
- Lores, Fernando, & Jociles, M. I. (2018). ¿De qué hablan los expertos cuando hablan de cultura? *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 73(1), 87-105. doi: <https://doi.org/10.3989/rntp.2018.01.003>.
- Lospitao, Carlos. (2018, 15/12/2017). El conflicto entre Podemos e IU rompe Ahora Madrid. *Estrella Digital*, <https://www.estrelladigital.es/articulo/madrid/conflicto-podemos-iu/20171215185555337515.html>, acceso el 23/04/2019.
- Lozares Colina, Carlos. (1996). La teoría de redes sociales. *Papers: Revista De Sociología*, 48, 103-126. <http://www.raco.cat/index.php/Papers/article/viewFile/25386/58613>, acceso el 11/11/2014.
- Luhmann, Niklas. (1997). Globalization or world society: how to conceive of modern society? *International Review of Sociology*, 7(1), 67-79. doi: <https://doi.org/10.1080/03906701.1997.9971223>
- Lukács, Georg. (2009). In Sartelli E. (Ed.), *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Ediciones R y R (Razón y Revolución).
- Lutz, Helma. (2010). Gender in the migratory process. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1647-1663. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/1369183X.2010.489373>.
- Lyons, Kristina, Parreñas, J., Tamarkin, N., Subramaniam, B., Green, L., & Pérez-Bustos, T. (2017). Engagements with Decolonization and Decolonicity in and at the Interfaces of STS. *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 3(1), 1-47. <http://feministtechnoscience.org/ojs/index.php/catalyst/article/download/231/253>, acceso el 10/11/2014.
- Mahler, Sarah J., & Pessar, P. R. (2001). Gendered geographies of power: Analyzing gender across transnational spaces. *Global Studies in Culture and Power*, 7, 441-459. doi: <https://doi.org/10.1080/1070289X.2001.9962675>.
- Mahmood, Monowar, Bashar, M. A., & Akhter, S. (2009). Traffic management system and travel demand management (tdm) strategies: suggestions for urban cities in Bangladesh. *Asian Journal of Management and Humanity Sciences*, 4(2-3), 161-178. https://www.researchgate.net/profile/Salma_Akhter3/publication/228649547_Traffic_Management_System_and_Travel_Demand_Management_TDM_Strategies_Suggestions_for_Urban_Cities_in_Bangladesh/links/53edd1df0cf2981ada1728a4.pdf, acceso el 14/03/2018.
- Mahmood, Saba. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En L. Suárez Navaz (Ed.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 165-222). Madrid: Cátedra.
- Malinowski, Bronislaw. (2009). Antropología práctica. En R. Sánchez Molina (Ed.), *La etnografía y sus aplicaciones. Lecturas desde la antropología social y cultural* (pp. 57-71). Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

- Manada de lobxs. (2014). *Foucault para encapuchadas*. Buenos Aires: Milena Caserola.
- Mannan, Kazi A., & Farhana, K. M. (2014). Legal status, remittances and socio-economic impacts on rural household in Bangladesh: An empirical study of Bangladeshi migrants in Italy. *International Journal of Management Sciences and Business Research*, 3(8), 52-72. doi: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2504921>.
- Mapril, José. (2014a). A Shahid Minar in Lisbon: Long Distance Nationalism, Politics of Memory and Community among Luso-Bangladeshis. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 9, 1-21. doi: 10.4000/samaj.3733.
- Mapril, José. (2014b). The Dreams of Middle Class: Consumption, Life-course and Migration Between Bangladesh and Portugal. *Modern Asian Studies*, 48(3), 693-719. doi: 10.1017/S0026749X1200025X.
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. <http://www.dourish.com/classes/readings/Marcus-MultiSitedEthnography-ARA.pdf>, acceso el 13/04/2014.
- Marcus, George E. (2008). El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco. *Revista De Antropología Social*, 17, 27-47. <https://www.redalyc.org/pdf/838/83813159002.pdf>, acceso el 11/08/2016.
- Marcus, George E. (2010). Contemporary fieldwork aesthetics in art and anthropology: experiments in collaboration and intervention. *Visual Anthropology*, 23(4), 263-277.
- Marcus, George E. (2012). The legacies of writing culture and the near future of the ethnographic form: A sketch. *Cultural Anthropology*, 27(3), 427-445.
- Margulis, Mario. (2006). Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación. *Estudios Sociológicos*, 24, 31-64. <https://www.jstor.org/stable/40421024>, acceso el 15/03/2015.
- Marrero Guillamón, Isaac. (2016). Objetos textuales y dispositivos colaborativos: de la etnografía como plataforma pública. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 71(1), 31-38. doi: <https://doi.org/10.3989/rntp.2016.01.001.02>.
- Martínez Escamilla, Margarita. (2014). *Los derechos humanos en los Centros de Internamiento para Extranjeros. Especial Consideración al caso de las mujeres*. Madrid: Fiscalía General del Estado. https://www.fiscal.es/fiscal/PA_WebApp_SGNTJ_NFIS/descarga/Ponencia%20Mart%C3%ADnez%20Escamilla,%20Margarita.pdf?idFile=0bda6e6b-ddda-4c4d-9738-b42a33ac8f28, acceso el 11/08/2016.
- Martínez López, Miguel A. (2017). Squatters and migrants in Madrid: Interactions, contexts and cycles. *Urban Studies*, 54(11), 2472-2489. doi: <https://doi.org/10.1177%2F0042098016639011>.
- Martínez Veiga, Ubaldo. (2013). *Historia de la antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: Editorial UNED.
- Marx, Karl. (2000). *El Capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Marzolf, Hedwig, & Ganuza Fernández, E. (2016). ¿Enemigos o colegas? El 15M y la hipótesis Podemos. *Empiria: Revista De Metodología De Ciencias Sociales*, (33), 89-110. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5306314>, acceso el 15/09/2017.
- Más allá del tú: el patriarcado desde el anarquismo. (2018). *Más allá del tú: El patriarcado desde el anarquismo*. Madrid: Fanzine.
- Massey, Doreen. (2005). Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización. *Treballs De La Societat Catalana De Geografia*, (57), 77-84.

- Massey, Doreen. (2012). Londres, diciembre de 2011. En A. Albet, & N. Benach (Eds.), *Doreen Massey: un sentido global del lugar* (pp. 247-264). Barcelona: Icaria.
- Massey, Doreen. (2012 [1984]). Introducción: la geografía importa. En A. Albet, & N. Benach (Eds.), *Doreen Massey: un sentido global del lugar* (pp. 95-111). Barcelona: Icaria.
- Massey, Doreen. (2012 [1991]). Un sentido global del lugar. En A. Albet, & N. Benach (Eds.), *Doreen Massey: un sentido global del lugar* (pp. 112-129). Barcelona: Icaria.
- Massey, Doreen. (2012 [1999]). Imaginar la Globalización: las geometrías del poder del tiempo-espacio. En A. Albet, & N. Benach (Eds.), *Doreen Massey: un sentido global del lugar* (pp. 130-155). Barcelona: Icaria.
- Massey, Doreen. (2012 [2006]). Londres inside-out. En A. Albet, & N. Benach (Eds.), *Doreen Massey: un sentido global del lugar* (pp. 215-228). Barcelona: Icaria.
- Massey, Douglas S., Alarcón, R., Durand, J., & González, H. (1990). *Return to Aztlan: The social process of international migration from Western Mexico*. California: Univ of California Press.
- Massey, Douglas, Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A., & Taylor, J. E. (2008). Teorías de migración internacional: una revisión y aproximación. *Revista De Derecho Constitucional Europeo-ReDCE*, 5(10), 435-478.
- Massó Guijarro, Ester. (2012). Cosmopolitismo hoy: la cofradía murid y la comunidad mestiza. *Intersticios. Revista Sociológica De Pensamiento Crítico*, 6(2), 289-298.
<http://www.intersticios.es/article/view/10098/7343>, acceso el 09/05/2014.
- Massó Guijarro, Ester. (2013a). Hospitalidad y cosmopolitismo migratorios: África y la diáspora senegalesa. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, (34), 111-137. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/2248>, acceso el 09/05/2014.
- Massó Guijarro, Ester. (2013b). Superando el nacionalismo metodológico: Comunidades cosmopolitas de interacción en el barrio de Lavapiés. *Migraciones Internacionales*, 7(2), 71-100.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-89062013000200003&script=sci_arttext, acceso el 09/05/2014.
- Massó Guijarro, Ester. (2014). Baye-Faal in Senegal, Baye-Faal in Lavapiés, Baye-Faal in the Sacromonte Caves: Diasporic Transnationalism of a Sufi Heterodoxy. *The Annual Review of Islam in Africa*, 12/2, 25-30.
- Mata-Codesal, Diana, Peperkamp, E., & Tiesler, N. (2015). Migration, migrants and leisure: meaningful leisure? *Leisure Studies*, 34(1), 1-4. doi: <https://doi.org/10.1080/02614367.2015.992620>.
- Mattio, Eduardo. (2014). Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler. *Pensamento Plural*, 7, 159-172.
<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/pensamentoplural/article/view/3650>, acceso el 19/05/2015.
- Maza, Adolfo, Gutiérrez-Portilla, M., Hierro, M., & Villaverde, J. (2018). Internal Migration in Spain: Dealing with Multilateral Resistance and Nonlinearities. *International Migration*, 57, 75-94. doi: 10.1111/imig.12472.
- McDevitt, Alan. (2015). *Overview of corruption and anti-corruption in Bangladesh*. Berlin: Transparency International.
- Medina Moral, Eva, Herrarte Sánchez, A., & Vicéns Otero, J. (2010). Inmigración y desempleo en España: impacto de la crisis económica. *Información Comercial Española, ICE: Revista De Economía*, 854, 37-

<https://www.researchgate.net/publication/45161214> Inmigración y desempleo en España impacto de la crisis económica, acceso el 23/04/2019.

- Mehtab, Farhana H., & Rahman, S. H. (2014). Identifying the Problems of Bangladesh Police & Rapid Action Battalion: Recommending Way Out. *DIU Journal of Humanities & Social Science*, 2, 13-34. <http://dspace.daffodilvarsity.edu.bd:8080/handle/20.500.11948/1187>, acceso el 25/03/2015.
- Méndez, Juan R. (2012). Solidaridad y ayuda mutua. El grupo de Migración y convivencia de la Asamblea Popular de Lavapiés. *Tecnocultura*, 9(2), 267-286. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4165476.pdf>, acceso el 15/01/2013.
- Méndez, Juan R. (2013). Violencias de los de acá para con los de allá. Experiencias de migrantes en Madrid. *Anthropía*, 11, 51-62.
- Méndez, Juan R. (2014). *Estructuras de mediación, participación social e incorporación de mujeres migrantes de origen "bangladesí" y "senegalés" en Lavapiés (Madrid)*. Trabajo de Fin de Máster. Madrid: UNED.
- Menna, Laura. (2012). *Nuevas formas de significación en red: el uso de las etiquetas en el movimiento 15M*. Trabajo de Fin de Máster Barcelona: Universidad de Barcelona. https://ddd.uab.cat/pub/elies/elies_a2012v34/elies_a2012v34p1.pdf, acceso el 17/05/2015.
- Menzies, Charles R. (2004). Putting words into action: Negotiating collaborative research in Gitxaala. *Canadian Journal of Native Education*, 28(1/2), 15.
- Merry, Sally E. (2009). *Human rights and gender violence: Translating international law into local justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación. (2013). *Bangladesh. Programa de encuentros con embajadores de España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación.
- Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social. (2019). Portal de Inmigración. <http://extranjeros.mitramiss.gob.es/es/InformacionInteres/InformacionProcedimientos/Ciudadanosnocomunitarios/hoja018/index.html>, acceso el 12/02/2019.
- Ministerio del Interior. (2016). *Inmigración irregular. Balance 2016*. Madrid: Ministerio del Interior.
- Mitchell, James C. (1969). *Social networks in urban situations: analyses of personal relationships in Central African towns*. Manchester: University Press.
- Mizanur, Rahman M., & Alamgir, K. M. (2012). Moving to Europe-Bangladeshi Migration to Italy. *ISAS Working Paper no. 142, 6*.
- Mohanty, Chandra. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez Navaz, & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Cátedra.
- Molina, Javier. (2012, 18/04/2012). Alá en Lavapiés. *Los Reporteros Salvajes*, <http://losreporterossalvajes.blogspot.com.es/2012/04/ala-en-lavapies.html>, acceso el 20/04/2014.
- Monetti, María E. (2017). Las migraciones internacionales y el proceso de integración en las sociedades de acogida: una mirada desde las teorías sociológicas contemporáneas. *Fronteras-ISSN 0719-4285*, 3(2), 7-42.
- Montalvo Chaves, Ángeles. (2017). *Decolonising art and media in Madrid and Sydney. The articulation of political identities in the (in) formal resistance* (UAM. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico). <http://hdl.handle.net/10486/677805>

- Montenegro, Marisela, Rodríguez, A., & Pujol, J. (2014). La Psicología Social Comunitaria ante los cambios en la sociedad contemporánea: De la reificación de lo común a la articulación de las diferencias. *Psicoperspectivas*, 13(2), 32-43. doi: <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol13-Issue2-fulltext-352>.
- Monty, Carlos. (2018, 27/05/2018). Fátima Aatar. "El antirracismo será político o no será". *El Salto*, <https://www.elsaltodiario.com/espana-no-es-solo-blanca/entrevista-a-fatima-aatar>, acceso el 27/05/2018.
- Mookherjee, Nayanika. (2011). 'Never again': aesthetics of 'genocidal' cosmopolitanism and the Bangladesh Liberation War Museum. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(s1), S71-S91.
- Morad, Mohammad, & Gombaç, J. (2015). Transmigrants, transnational linkages and ways of belonging: the case of Bangladeshi migrants in Italy. *Inštitut Za Slovensko Izseljenstvo in Migracije ZRC SAZU Published by Slovenian Migration Institute*, 1, 61-92.
- Morales Gaitán, Samuel B., & Rainer, G. (2013). Migración por amenidad y turismo: ¿dinámicas globales en el espacio rural? El caso de Tafí del Valle (Tucumán, Argentina). *Pasos. Revista De Turismo Y Patrimonio Cultural*, 11(4), 571-582. <http://www.redalyc.org/html/881/88128724005/>, acceso el 19/05/2015.
- Morales, Orlando G., & Kleidermacher, G. (2015). Representaciones de migrantes senegaleses en la sociedad porteña de Buenos Aires: apuntes sobre exotismo y exotización. *Etnográfica. Revista do Centro Em Rede De Investigação Em Antropologia*, 19, 29-50. doi: 10.4000/etnografica.3884.
- Morawska, Ewa. (2004). Exploring diversity in immigrant assimilation and transnationalism: Poles and Russian Jews in Philadelphia. *International Migration Review*, 38(4), 1372-1412.
- Morawska, Ewa. (2014). Immigrant transnationalism and assimilation: a variety of combinations and the analytic strategy it suggests. En E. Morawska, & C. Joppke (Eds.), *Toward assimilation and citizenship: Immigrants in liberal nation-states* (pp. 133-176). New York: Springer. doi: doi.org/10.1057/9780230554795_6.
- Morris, Michael W., Leung, K., Ames, D., & Lickel, B. (1999). Views from inside and outside: Integrating emic and etic insights about culture and justice judgment. *Academy of Management Review*, 24(4), 781-796. doi: <https://doi.org/10.5465/amr.1999.2553253>.
- Moscoso, María F. (2018). Arte-grafías migrantes de la ciudad. Experimentos metodológicos y mucho power on the field. *Revista De Antropología Experimental*, (18), 135-149. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/3380/3125>, acceso el 09/12/2018.
- Mouffe, Chantal. (2009). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Moustaoui Srrhir, Adil. (2018). Recontextualización sociolingüística y superdiversidad. El árabe en el paisaje lingüístico del barrio de Lavapiés en Madrid. *Lingue E Linguaggi*, 25, 197-225. doi: 10.1285/i22390359v25p197.
- Munn, Nancy D. (1992). The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of Anthropology*, 21(1), 93-123. <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.21.100192.000521?journalCode=anthro>, acceso el 13/11/2013.
- Nafziger, E. W., & Auvinen, J. (2002). Economic development, inequality, war, and state violence. *World Development*, 30(2), 153-163. doi: [https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(01\)00108-5](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(01)00108-5).

- Naher, Ainoon. (2010). 'Defending Islam and women's honour against NGOs' in Bangladesh. *Women's Studies International Forum*, 33(4), 316-324. doi: <http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1016/j.wsif.2010.02.005>.
- Naranjo Giraldo, Gloria E. (2014). Desterritorialización de fronteras y externalización de políticas migratorias. Flujos migratorios irregulares y control de las fronteras exteriores en la frontera España-Marruecos. *Estudios Políticos*, 45, 13-32. http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/3373/1/NaranjoGloria_2014_FronterasPoliticasMigratoriasExteriores.pdf, acceso el 08/08/2016.
- Naranjo, José. (2017, 01/07/2017). Dakar, cooperación por expulsiones. *El País*, https://elpais.com/internacional/2017/05/30/actualidad/1496165625_022467.html, acceso el 08/07/2017.
- Ndou Mbaye, Maïmouna. (2005). Religión, política y pie diabético en Senegal. *Diabetes Voice*, 50, 14-15. <http://www.ulceras.net/publicaciones/PIEDIABETICODIABETESVOICE.pdf>, acceso el 09/05/2014.
- Nin Blanco, Roser. (2016). *Jóvenes, migraciones y exclusión social. Miradas y dispositivos para la intervención social en el ámbito catalán*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social y Cultural. Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- O'Neill, Megan. (2017). Enforcing order: an ethnography of urban policing by Didier Fassin. *Policing and Society an International Journal of Research and Policy*, 27(4), 462-464. doi: <https://doi.org/10.1080/10439463.2017.1306217>.
- Odgers Ortiz, Olga. (2013). Religión e integración: Creencias y prácticas de los inmigrantes. *Migración Y Desarrollo*, 11(21), 133-157. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992013000200006, acceso el 11/11/2014.
- Oommen, Ginu Z. (2016). South Asia–Gulf migratory corridor: emerging patterns, prospects and challenges. *Migration and Development*, 5(3), 394-412. doi: <https://doi.org/10.1080/21632324.2015.1010705>.
- Ortega, Patricia. (2018, 12/02/2018). Interior ha gastado 135 millones para contener la inmigración en Mauritania y Senegal. *El País*, https://elpais.com/politica/2018/02/12/actualidad/1518417397_794289.html, acceso el 15/03/2018.
- Ortiz, Manuel. (1998). Hacia una antropología aplicada. Una propuesta de discusión. *Antropológicas, Especial*, 133-137.
- Ouled, Youssef. (2016, 22/03/2016). 'Vuelo de la vergüenza' destino Mali y Senegal. *Diagonal*, <https://www.diagonalperiodico.net/global/29781-vuelo-la-vergüenza-destino-mali-y-senegal.html>, acceso el 14/10/2018.
- Ouled, Youssef. (2018, 07/09/2018). La odisea de alquilar pisos "solo para españoles". *Es Racismo*, <http://esracismo.com/2018/09/07/la-odisea-de-alquilar-pisos-solo-para-espanoles/>, acceso el 07/09/2018.
- Papastergiadis, Nikos. (2010). *Spatial aesthetics: Rethinking the contemporary*. Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- Park, Robert E. (1914). Racial assimilation in secondary groups with particular reference to the Negro. *American Journal of Sociology*, 19(5), 606-623.
- Peirano, Mariza. (2008). Antropología sin culpa: una visión desde Brasil. En C. I. Degregori, & P. Sandoval (Eds.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina* (pp. 227-247). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Peña Ramos, José A., Ortega Villodres, C., & Jordán Enamorado, J. (2012). Percepciones sobre la integración sociopolítica de los inmigrantes de origen musulmán en España: análisis de cuatro estudios de caso en Cartagena, Granada, Madrid y Guipúzcoa. *Revista Española De Ciencia Política*, 29, 147-159.
- Peña, César, & González, C. (2011, 03/08/2011). Los 'indignados' vuelven a rodear la Puerta del Sol, que continúa tomada por la Policía. *RTVE.es*, <http://www.rtve.es/noticias/20110803/policia-corta-acceso-puerta-del-sol-segundo-dia-consecutivo/452042.shtml>, acceso el 11/05/2015.
- Peñalta Catalán, Rocío. (2010). Dos espacios multiculturales de Madrid: Lavapiés y la Puerta del Sol. *Ángulo Recto. Revista De Estudios Sobre La Ciudad Como Espacio Plural*, 2(2), 111-117.
- Pérez Quiles, Julián J. (2018). La agencia europea de fronteras y guardacostas, Frontex. *Revista Jurídica De La Región De Murcia*, 52, 143-156. <http://www.fundacionmarianoruizfunes.com/nueva/wp-content/uploads/2016/04/Revistajuridica-52.pdf>, acceso el 07/01/2019.
- Pérez Ruiz, Andrea, & Rodríguez del Bosque, I. A. (2012). La imagen de Responsabilidad Social Corporativa en un contexto de crisis económica: El caso del sector financiero en España. *Universia Business Review*, Primer trimestre 2012, 14-29. <https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/4408/P%E9rez,%20A.?sequence=1>, acceso el 09/05/2015.
- Pérez Sierra, Mari C. (2002). Algunos estereotipos sobre la inmigración. El ejemplo de Madrid. *Anales De Geografía De La Universidad Complutense, Vol. Extraordinario*, 387-398. <http://revistas.ucm.es/index.php/AGUC/article/viewFile/AGUC0202220387A/31160>
- Pineda, Varinia, Plaza Sanz, M., Lendrino Tejerina, I., & Lara Hernández-Pinzón, M. (2011). *Madrid, ciudad para compartir. Cuadernos de la EPIC número 1*. Madrid: EPIC.
- Pinheiro, Marcos. (2018, 25/08/2018). Pandora, Piñata y Ice: tres operaciones contra un "terrorismo anarquista" que nunca existió. *El diario.es*, https://www.eldiario.es/politica/Pandora-Pinata-Ice-operaciones-terrorismo_0_807019760.html, acceso el 15/01/2019.
- Pink, Sarah. (2006). *The future of visual anthropology: Engaging the senses*. Oxon/New York: Routledge.
- Pittenger, Rebecca. (2008). De la calle a la autopista de la información: "Precarias a la deriva" y sus sitios de resistencia. *Letras Femeninas*, 34(1), 55-76. <https://www.jstor.org/stable/23022218>, acceso el 16/05/2015.
- Portes, Alejandro. (1981). Modes of structural incorporation and present theories of labor immigration. En M. Kritz, C. Keely & S. Tomasi (Eds.), *Global trends in migration: theory and research on international population movements* (pp. 279-297). Staten Island, New York: Staten Island New York Center for Migration Studies of New York.
- Portes, Alejandro. (2001). Introduction: the debates and significance of immigrant transnationalism. *Global Networks*, 1(3), 181-194.
- Portes, Alejandro. (2005). Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes. *Migración Y Desarrollo*, 4, 2-19. <http://www.redalyc.org/html/660/66000401/>, acceso el 31/03/2015.
- Portes, Alejandro. (2009). Migración y cambio social: algunas reflexiones conceptuales. *Revista Española De Sociología*, 12, 9-37. <https://recyt.fecyt.es/index.php/res/article/view/65153/39469>, acceso el 15/04/2014.

- Portes, Alejandro, & Böröcz, J. (1989). Contemporary immigration: Theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation. *International Migration Review*, 23, 606-630. doi: 10.2307/2546431.
- Portes, Alejandro, & DeWind, J. (2006). Un diálogo transatlántico: el progreso de la investigación y la teoría en el estudio de la migración internacional. En A. Portes, & J. DeWind (Eds.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (pp. 7-31). México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.
- Portes, Alejandro, Escobar, C., & Radford, A. W. (2007). Immigrant transnational organizations and development: A comparative study. *International Migration Review*, 41(1), 242-281. doi: <https://doi.org/10.1111%2Fj.1747-7379.2007.00063.x>.
- Portes, Alejandro, & Rumbaut, R. G. (1996). *Immigrant America*. Berkeley, California: University of California Press.
- Portes, Alejandro, & Zhou, M. (1993). The new second generation: Segmented assimilation and its variants. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530(1), 74-96.
- Portes, Alejandro, & Zhou, M. (2012). Transnationalism and Development: Mexican and Chinese Immigrant Organizations in the United States. *Population and Development Review*, 38(2), 191-220. <http://www.jstor.org.ezproxy.uned.es/stable/41857376>, acceso el 15/04/2014.
- Pries, Ludger. (2005). Configurations of geographic and societal spaces: a sociological proposal between 'methodological nationalism' and the 'spaces of flows'. *Global Networks*, 5(2), 167-190. doi: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1471-0374.2005.00113.x/full;>
- Público. (2008, 10/10/2008). El Ibex cae más del 9% en la peor jornada de su historia y pierde el nivel de 9.000 puntos. *Público*, <https://web.archive.org/web/20140920053742/http://www.publico.es/dinero/163437/el-ibex-cae-mas-del-9-en-la-peor-jornada-de-su-historia-y-pierde-el-nivel-de-9-000-puntos>, acceso el 14/01/2019.
- Público, & EFE. (2012, 07/03/2012). El SUP denuncia detenciones masivas de inmigrantes sin papeles. *Público*, <http://www.publico.es/espana/425164/el-supdenuncia-detenciones-masivas-de-inmigrantes-sin-papeles>, acceso el 17/03/2013.
- Pueblos Unidos. (2015). *Situación actual de los Centros de Internamiento de extranjeros en España y su adecuación al marco legal vigente*. Madrid: Pueblos Unidos.
- Puente, Arturo. (2015, 11/08/2015). Disturbios en Salou en protesta por la muerte de un hombre senegalés que huía de los Mossos. *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/catalunya/Disturbios-Salou-protesta-senegales-Mossos_0_418908378.html, acceso el 06/09/2016.
- Rabinow, Paul. (2006). Steps toward an anthropological laboratory. *ARC Concept Note*, 1, 3-21.
- Rafiqul Islam, B. U. (2011). *A tale of millions. Bangladesh Liberation War-1971*. Dhaka: Ananya.
- Raghuram, Parvati. (2013). Theorising the spaces of student migration. *Population, Space and Place*, 19(2), 138-154. doi: <https://doi.org/10.1002/psp.1747>.
- Ramírez, A. (2012). Ausencias silenciosas: la inmigración en el 15-M. En C. Taibo (Ed.), *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15M* (pp. 26-30). Madrid: Catarata.
- Rappaport, Joanne. (2008). Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 1-31.

- Rashid, Mamun. (2012). Political economy of 'Hartal'. *The Financial Express*, 20, 1-2. <http://dspace.bracu.ac.bd/bitstream/handle/10361/1804/The%20Financial%20Express%201st%20May%202012.pdf?sequence=1>, acceso el 10/08/2016.
- Razquin, Adriana. (2016). Erosión de la participación ciudadana en la movilización social: Cierres organizativos y repliegues sobre el capital escolar. *Empiria: Revista De Metodología De Ciencias Sociales*, 33, 65-88. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5306312>, acceso el 25/08/2017.
- Rebelión. (2011, 16/07/2011). Los vecinos de Lavapiés dicen ¡Basta! a los controles y redadas racistas que lleva a cabo en el barrio la Policía. *Rebelión*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=132720>, acceso el 15/10/2012.
- Rechtman, Richard. (2017). From an ethnography of the everyday to writing echoes of suffering. *Medicine Anthropology Theory*, 3, 130-142. doi: <https://doi.org/10.17157/mat.4.3.474>.
- Redclift, Victoria. (2011). Subjectivity and citizenship: intersections of space, ethnicity and identity among the Urdu-speaking minority in Bangladesh. *Journal of International Migration and Integration*, 12(1), 25-42. <https://link.springer.com/article/10.1007/s12134-010-0163-3>, acceso el 11/08/2016.
- Rengel, Carmen. (2017, 10/09/2017). ¿Quiénes son los rohingyas y por qué los persiguen? *Huffpost*, <https://www.huffingtonpost.es/2017/09/08/quienes-son-los-rohingyas-y-por-que-los-persiguen-a-23201473/>, acceso el 10/12/2017.
- Restrepo, Eduardo. (2015). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 162-179.
- Riesco Sanz, Alberto. (2008). ¿Repensar la sociología de las economías étnicas? El caso de la empresariedad inmigrante en Lavapiés. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, 24, 91-134. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/1346>, acceso el 15/04/2014.
- Riesco Sanz, Alberto. (2010a). Empresariedad inmigrante: inmigración y comercio en Embajadores/Lavapiés. En A. Pérez-Agote, B. Tejerina & M. Barañano (Eds.), *Barrios Multiculturales. Relaciones interétnicas en los Barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)* (pp. 260-279). Madrid: Trotta.
- Riesco Sanz, Alberto. (2010b). Inmigración y trabajo por cuenta propia: economías inmigrantes en Lavapiés (Madrid). Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/11412/1/T32358.pdf>, acceso el 15/04/2014.
- Riveiro, Aitor. (2014, 24/09/2014). ¿Qué es Ganemos? *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/politica/Ganemos_0_306570337.html, acceso el 15/01/2019.
- Rivoir, Ana L. (1999). Redes Sociales: ¿Instrumento metodológico o categoría sociológica? *Revista De Ciencias Sociales*, 15, 49-58.
- Rizo, Marta. (2013). Comunicación interpersonal digital y nuevas formas de comunidad: reflexiones sobre la comunicación pos-masiva. *Imagonautas: Revista Interdisciplinaria Sobre Imaginarios Sociales*, 3(2), 52-65. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4781884>, acceso el 11/08/2016.
- Roca Martínez, Beltrán. (2008). Anarquismo y antropología: una introducción. En B. Roca Martínez (Ed.), *Anarquismo y antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario* (pp. 4-18). Madrid: La Malatesta Editorial.

- Rodrigues Ramalho, Ramón. (2013). Contribución a la propuesta de una etnografía militante. *X Jornadas De Sociología. Facultad De Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires*. 11-26.
<http://www.aacademica.org/000-038/640>, acceso el 08/08/2016.
- Rodríguez, Jorge A. (2013, 16/11/2013). El terrorismo anarquista copia a Al Qaeda. *El País*,
https://elpais.com/politica/2013/11/16/actualidad/1384634166_919791.html, acceso el 12/01/2019.
- Rodríguez, María. (2018, 21/12/2018). Explotación pesquera en Senegal: "Si ya no puedo usar mi cayuco, lo haré para ir adonde se llevan los peces". *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/desalambre/Migrar-Europa-utilizar-cayuco-pescar_0_847615402.html, acceso el 21/12/2018.
- Romanos, Eduardo. (2011). *El 15M y la democracia de los movimientos sociales*. Dossier Debates en torno al 15M Paris: La Vie des Idées. <https://booksandideas.net/El-15M-y-la-democracia-de-los.html>, acceso el 04/07/2013.
- Rose, Gillian. (2016). *Visual methodologies: An introduction to researching with visual materials*. Glasgow: Sage.
- Routledge, Paul. (2009). Toward a relational ethics of struggle. En R. Amster, A. De León, L. A. Fernández, A. J. Nocella & D. Shannon (Eds.), *Contemporary anarchist studies* (pp. 82-92). New York: Routledge.
- Rozario, Santi. (2006). The new burqa in Bangladesh: Empowerment or violation of women's rights? *Women's Studies International Forum*, 29(4), 368-380. doi:
<http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1016/j.wsif.2006.05.006>.
- Rozario, Santi. (2007). Outside the Moral Economy? Single Female Migrants and the Changing Bangladeshi Family. *The Australian Journal of Anthropology*, 18(2), 154-171.
<http://search.proquest.com.ezproxy.uned.es/docview/212594124?accountid=14609>, acceso el 07/05/2014.
- Rozario, Santi. (2011). Islamic piety against the family: from 'traditional' to 'pure' Islam. *Contemporary Islam*, 5(3), 285-308. doi: <http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1007/s11562-011-0166-7>
<http://search.proquest.com.ezproxy.uned.es/docview/886605116?accountid=14609>.
- Rozario, Santi, & Samuel, G. (2010). Gender, religious change and sustainability in Bangladesh. *Women's Studies International Forum*, 33(4), 354-364. doi:
<http://dx.doi.org.ezproxy.uned.es/10.1016/j.wsif.2010.02.009>.
- Rubio-Pueyo, Vicente. (2016). Laboratorios de la historia. Los centros sociales como productores de cultura política en la España contemporánea (1997-2015). *Journal of Spanish Cultural Studies*, 17(4), 385-403. doi: <https://doi.org/10.1080/14636204.2016.1240438>
- Ruby, Jay. (1996). Antropología visual. En D. Levinson, & M. Ember (Eds.), *Enciclopedia de antropología cultural* (pp. 1345-1351). New York: Henry Holt y Cía.
- Ruiz, Patricia. (2016, 30/08/2016). Los manteros, ante el plan del Ayuntamiento de Madrid: "Si no nos dejan hacer esto, no tenemos nada". *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/desalambre/Manteros-Madrid-trabajo-Policia-quedamos_0_553644924.html, acceso el 15/09/2016.
- Ruiz, Patricia, & Sánchez, G. (2016, 19/10/16). Claves para entender la realidad de los CIE en España. *El diario.es*, https://www.eldiario.es/desalambre/Claves-CIE_0_571143128.html, acceso el 15/12/2016.
- Ruiz, Santiago. (2015a). "Territorio comanche" para la policía: peligrosidad y seguridad en el centro de Madrid a partir de la génesis de dos de sus barrios. *II Jornadas De Procesos Urbanos*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.
https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/37748413/9_Territorio_comanche_Madrid.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1543342975&Signature=isP4g9Vte5Qb8pR

[%2BIVFKKFLQzIU%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DTerritorio_Comanche_para_la_policia_peli.pdf](#), acceso el 11/08/2016.

- Ruiz, Santiago. (2015b). Estigma y distinción territorial, o cómo opera el capital simbólico a nivel de barrio: el ejemplo del centro de Madrid. En E. González García, A. García Muñoz, J. García Sansano & L. Iglesias Villalobos (Eds.), *Mundos emergentes: cambios, conflictos y expectativas* (pp. 694-706). Toledo: ACMS.
- Rumbaut, Ruben G. (1997). Introduction: immigration and incorporation. *Sociological Perspectives*, 40(3), 333-338.
- Ruteere, Mutuma. (2013). *Informe del Relator Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia*, Mutuma Ruteere. *Visita a España*. A/HRC/23/56/Add.2 Nueva York: Organización de Naciones Unidas. https://www.idhc.org/arxius/noticies/1417781716-20130612_Informe_Relator_Racismo_Xenofia_Discriminacionracial.pdf, acceso el 12/02/2014.
- Rylko-Bauer, Barbara, Singer, M., & van Willigen, J. (2006). Reclaiming applied anthropology: Its past, present, and future. *American Anthropologist*, 108(1), 178-190.
- Sabater, Albert, Galeano, J., & Domingo, A. (2013). La transformación de las comunidades mayoritarias y la formación y evolución de los enclaves étnicos residenciales en España. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, 34, 11-44. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/2245>, acceso el 13/05/2014.
- Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge.
- Saikia, Yasmin. (2004). Beyond the archive of silence: Narratives of violence of the 1971 liberation war of Bangladesh. *History Workshop Journal*, 58(1), 275-287. doi: <https://doi.org/10.1093/hwj/58.1.275>.
- Saito, Hiro. (2011). An Actor-Network Theory of Cosmopolitanism. *Sociological Theory*, 29(2), 124-149. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2011.01390.x>.
- Sáiz López, Amelia. (2004). La migración china en España: características generales. *Revista CIDOB D'Afers Internacionals*, 68, 151-163. <https://www.jstor.org/stable/40586129>, acceso el 05/07/2015.
- Salazar Parreñas, Rhacel. (2005). Long distance intimacy: class, gender and intergenerational relations between mothers and children in Filipino transnational families. *Global Networks*, 5(4), 317-336. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2005.00122.x>.
- Salazar Parreñas, Rhacel. (2014). The intimate labour of transnational communication. *Families, Relationships and Societies*, 3(3), 425-442. doi: <https://doi.org/10.1332/204674313X13802800868637>.
- Salazar, Noel B., & Smart, A. (2011). Anthropological takes on (im) mobility. *Identities*, 18(6), i-ix. doi: 10.1080/1070289X.2012.683674.
- Salinas González, Javiera, & Gómez Navas, J. S. (2018). Partidos-movimientos en la red: el caso de Podemos. En J. Salinas González, & J. S. Gómez Navas (Eds.), *La investigación cualitativa en la comunicación y sociedad digital: nuevos retos y oportunidades* (pp. 58-94). Pamplona: Egregius.
- San Román, Teresa. (1984). Antropología aplicada y relaciones étnicas. *Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, 27, 175-183. doi: 10.2307/40183074.
- Sánchez Cedillo, Raúl. (2012). El 15M como insurrección del cuerpo-máquina. *Revista Anthropos: Huellas Del Conocimiento*, 234, 216-224. <http://www.uninomade.org/el-15m-como-insurreccion-del-cuerpo%C2%ADmaquina/>, acceso el 07/08/2016.

- Sánchez Criado, Tomás, & Estalella, A. (2016). Antropocefalo: un kit para las colaboraciones experimentales en la práctica etnográfica. *Cuadernos De Arte Y Antropología*, 5(1), 155-167. doi: 10.4000/cadernosaa.1068.
- Sánchez Molina, Raúl. (2005). *Mandar a traer. Antropología, migraciones y transnacionalismo. Salvadoreños en Washington*. Madrid: Universitas.
- Sánchez Molina, Raúl. (2012). Superando el "carácter nacional": La antropología ante los retos de la globalización. *Revista De Antropología Experimental*, (12), 23-42. http://revista.ujaen.es/huesped/rae/articulos2012/MP02_12.pdf, acceso el 09/05/2014.
- Sánchez Molina, Raúl. (2018). *Cruzar fronteras en tiempos de globalización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Molina, Raúl. (2015). Caring While Missing Children's Infancy: Transnational Mothering among Honduran Women Working in Greater Washington. *Human Organization*, 74(1), 62-73. doi: 10.17730/humo.74.1.p456q732p644p601.
- Sánchez, Raúl, & Sánchez, G. (2017, 19/06/2017). Más de 14.000 personas han muerto en el Mediterráneo desde 2014. *El diario.es*, https://www.eldiario.es/desalambre/personas-muerto-Mediterraneo_0_656185322.html, acceso el 20/06/2017.
- Sanmartín, Olga R. (2011, 14/12/2011). Amnistía denuncia que se producen 'a diario' redadas masivas de inmigrantes. *El Mundo*, <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/12/14/espana/1323863528.html>, acceso el 14/03/2012.
- Sansi, Roger. (2016). Experimentaciones participantes en arte y antropología. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 71(1), 67-73. doi: 10.3989/rdtp.2016.01.001.06.
- Santos Fraile, Sandra. (2016). *La Comunidad sikh de Barcelona, una aproximación etnográfica: prácticas, negociación y transformaciones en el cuerpo y la corporalidad tras el proceso migratorio*. Tesis Doctoral. Universitat de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/103612> acceso el 04/04/2017.
- Santos, Boaventura d. S. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. d. S. Santos, & M. Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur Perspectivas* (pp. 21-66). Madrid: Akal.
- Sauceda, John A., Brooks, R. A., Xavier, J., Maiorana, A., Gomez, L. G., Zamudio-Haas, S., et al. (2018). From Theory to Application: A Description of Transnationalism in Culturally-Appropriate HIV Interventions of Outreach, Access, and Retention Among Latino/a Populations. *Journal of Immigrant and Minority Health*, 21(2), 1-14. doi: <https://doi.org/10.1007/s10903-018-0753-2>.
- Scheper-Hughes, Nancy. (1995). The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409-440.
- Scheper-Hughes, Nancy. (1997). Specificities: Peace-time crimes. *Social Identities*, 3(3), 471-498. doi: <https://doi.org/10.1080/13504639752014>.
- Schrover, Marlou, & Schinkel, W. (2013). Introduction: the language of inclusion and exclusion in the context of immigration and integration. *Ethnic and Racial Studies*, 36(7), 1123-1141. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.783711>.
- Schwartz, Saul, & Lederman, R. (2011). Collaborative Methods: A Comparison of Subfield Styles. *Reviews in Anthropology*, 40(1), 53-77.
- Segado Vázquez, Francisco, & Espinosa Muñoz, V. M. (2015). La ciudad herida. Siete ejemplos de rehabilitación urbana en la segunda mitad del siglo xx. *EURE: Revista Latinoamericana De Estudios*

Urbano Regionales, (123), 103-129. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5139003>, acceso el 08/08/2016.

- Sempere-Souvannavong, Juan-David. (2011). El blindaje y externalización de la frontera sur. *Acta Del I Congreso Internacional Sobre Migraciones En Andalucía*, Granada, Instituto de Migraciones. 629-636.
https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/57397/1/2011_Sempere_Migraciones_Andalucia_Externalizacion_fronteras.pdf, acceso el 21/02/2013.
- Sen, Amartya. (1982). *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation*. Clarendon: Oxford university press.
- Sene Thiandoum, Back. (2013). Aproximación sociolingüística a la alternancia de código en el discurso de los inmigrantes senegaleses que residen en el barrio Lavapiés. En G. Franco Álvarez, & D. García Martul (Eds.), *La espiral comunicativa, educativa y migratoria para África* (pp. 61-78). Madrid: Dykinson.
- Sequera Fernández, Jorge. (2013). *Las políticas de gentrificación en la ciudad neoliberal: nuevas clases medias, producción cultural y gestión del espacio público: el caso de Lavapiés en el centro histórico de Madrid*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.
- Serrano, María I. (2012, 04/08/2012). Un polvorín llamado Lavapiés. *ABC*.
- Servicio Jesuita a Migrantes-España. (2017). *Sufrimiento Inútil. Informe CIE 2017*. Madrid: SJM-E.
<https://sjme.org/wp-content/uploads/2018/06/Informe-CIE-2017-SJM.pdf>, acceso el 11/12/2017.
- Servimedia. (2008, 04/02/2008). La subida de la cesta de la compra en 2007 duplica la inflación oficial. *Cadenaser.com*, https://cadenaser.com/ser/2008/02/04/economia/1202085552_850215.html, acceso el 23/04/2019.
- Sevillano, Luis. (2016, 16/05/2016). Cronología del 15-M. *El País*,
https://elpais.com/elpais/2016/05/16/album/1463392920_779494.html#foto_gal_1, acceso el 14/01/2019.
- Sharma, Devinda. (2002, 01/08/2002). Famine as commerce. *India Together*,
<http://www.indiatogether.org/agriculture/opinions/dsharma/faminecommerce.htm>, acceso el 24/03/2015.
- Shepherd, Laura J. (2007). 'Victims, Perpetrators and Actors' Revisited: Exploring the Potential for a Feminist Reconceptualisation of (International) Security and (Gender) Violence. *The British Journal of Politics & International Relations*, 9(2), 239-256. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-856X.2007.00281.x>.
- Siddiqui, Tasneem. (2003). *Migration as a livelihood strategy of the poor: the Bangladesh case*. Dhaka: Refugee and Migratory Movements Research Unit, Dhaka University.
- Siddiqui, Tasneem. (2005a). International labour migration from Bangladesh: A decent work perspective. *Policy Integration Department Working Paper*, 66.
- Siddiqui, Tasneem. (2005b). *Migrant workers' remittances—flows, utilization, policies and prospects the case of Bangladesh*. Geneva: International Organization for Migration.
- Siddiqui, Tasneem. (2008). Migration and gender in Asia. *United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific*, Bangkok. 19/09/18, 1-18.
- Siddiqui, Tasneem. (2012). Impact of migration on poverty and development. *Migrating Out of Poverty Research Programme Consortium Working Paper*, (2).

- Siddiqui, Tasneem, & Bhuiyan, M. R. A. (2013). *Emergency return of Bangladeshi migrants from Libya*. 9 Dhaka: Centre for no Traditional Security Studies.
<http://migratingoutofpoverty.dfid.gov.uk/files/file.php?name=nts-working-paper9.pdf&site=354>, acceso el 14/04/2014.
- Sillitoe, Paul. (2007). Anthropologists only need apply: challenges of applied anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1), 147-165.
- Sitton, Salomón N. (1978). Perspectivas y proyección de la antropología aplicada en México. *Nueva Antropología*, 3(9), 103-107. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15900909.pdf>, acceso el 15/08/2017.
- Sobczyk, Rita. (2015). «El indígena tiene que estar siempre innovando»: transformaciones de la etnicidad de la diáspora comercial de Otavalo. *Revista Española De Antropología Americana*, 45(2), 457. doi: <http://dx.doi.org/10.5209/REAA.54936>.
- Somolinos, Daniel. (2018, 14/08/2018). Un día con los manteros 'consentidos' de Carmena. *El Mundo*, <https://www.elmundo.es/cronica/2018/08/14/5b700f6be5fdea5c7e8b461d.html>, acceso el 16/08/2018.
- Son, Juyeon. (2015). Immigrant incorporation, technology, and transnationalism among Korean American women. *Journal of International Migration and Integration*, 16(2), 377-395.
- SOS Racismo. (2017). *Informe CIE 2014-2017. Más allá de lo humano*. Madrid: SOS Racismo. https://sosracismo.eu/wp-content/uploads/2018/06/InformeCIE17_SOSMadrid.pdf, acceso el 12/08/2018.
- SOS Racismo. (2018). ¿Quiénes somos? <https://sosracismo.eu/quienes-somos/>, acceso el 12/08/2018.
- Sow Fall, Aminata. (1997). *Cultures and religions in Senegal*. Dossier 17 Articles West Africa Senegal Fundamentalisms Londres: Women Living Under Muslim Laws. <http://www.wluml.org/node/279>, acceso el 18/04/2014.
- Spera, Rocío B. (2014). *Reflexiones en torno al concepto de identidad en Hall, Derrida, Foucault y Laclau. Tesina de Grado*. Rosario: Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales Universidad Nacional del Rosario.
<http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/5297/Tesina%20de%20grado%20-%20Roc%C3%ADo%20Spera.pdf?sequence=3&isAllowed=y>, acceso el 18/03/2015.
- Steigenga, Timothy J., Palma, S. I., Girón, S., & Carol, L. (2008). El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida: Ambigüedades en la identidad transnacional y la religión vivida. *Migraciones Internacionales*, 4(4), 37-71.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-89062008000200002&script=sci_arttext&tlng=pt, acceso el 12/04/2014.
- Stojanov, Robert, Boas, I., Kelman, I., & Duží, B. (2017). Local expert experiences and perceptions of environmentally induced migration from Bangladesh to India. *Asia Pacific Viewpoint*, 58(3), 347-361. doi: <https://doi.org/10.1111/apv.12156>.
- Stokes Brown, Cynthia. (2017). Marvin Harris. Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. *Journal of Big History*, 1(1), 68-69. doi: <https://jhb.journals.villanova.edu/article/viewFile/2247/2037>.
- Suárez Navaz, Liliana. (2004). Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España. *Revista De Estudios De Género. La Ventana*, 20, 293-331.
<http://www.redalyc.org/toc.oa?id=884&numero=8485>, acceso el 09/05/2014.
- Suárez Navaz, Liliana. (2005). *Rebordering the Mediterranean: boundaries and citizenship in southern Europe*. New York: Berghahn Books.

- Suárez Navaz, Liliana. (2007). Identitat, territori i ciutadanes en el camp migratori transnacional. *Revista D'Etnologia De Catalunya*, 30, 45-69.
<http://www.raco.cat/index.php/Revistaetnologia/article/viewFile/72552/82809>, acceso el 14/08/2016.
- Suárez Navaz, Liliana. (2008). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En L. Suárez Navaz, & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 31-74). Madrid: Cátedra.
- Sultana, Farhana. (2009). Fluid lives: subjectivities, gender and water in rural Bangladesh. *Gender, Place and Culture*, 16(4), 427-444. doi: <https://doi.org/10.1080/09663690903003942>.
- Taussig, Michael T. (1980). Reification and the consciousness of the patient. *Social Science & Medicine. Part B: Medical Anthropology*, 14(1), 3-13. doi: [http://dx.doi.org/10.1016/0160-7987\(80\)90035-6](http://dx.doi.org/10.1016/0160-7987(80)90035-6).
- Tax, Sol. (2009). El proyecto Fox. En R. Sánchez Molina (Ed.), *La etnografía y sus aplicaciones. Lecturas desde la Antropología social y cultural* (pp. 197-204). Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Taylor, Charles. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Tejo, M., & Valverde, M. (2008, 03/12/2008). España toca los 3 millones de parados y se convierte en el destructor de empleo mundial. *Expansión.com*, <http://www.expansion.com/2008/12/03/economia-politica/1228298250.html>, acceso el 14/01/2019.
- Telemadrid. (2018, 16/03/18). Lavapiés, un barrio multicultural con un 22,6 % de población extranjera. *Telemadrid (web)*, <http://www.telemadrid.es/noticias/madrid/Lavapies-barrio-multicultural-poblacion-extranjera-0-1994500540--20180316063211.html>, acceso el 14/01/2019.
- Thorp, John P. (1986). Bangladesh, Bangladesh!—A Review Article. *The Journal of Asian Studies*, 45(04), 789-796.
- Tirado, Francisco J. (2005). La virtualización de la sociedad. *Athenea Digital. Revista De Pensamiento E Investigación Social*, 1(7), 1-11. <http://atheneadigital.net/article/download/194/194>, acceso el 09/08/2016.
- Todo por Hacer. (2013, 01/09/2013). Plan de Seguridad en Lavapiés. *Todo por Hacer*, <https://lavapiesingentrificable.noblogs.org/files/2013/08/maqueta-PSL-webdefinitivo.pdf>, acceso el 07/09/2013.
- Toret, Javier. (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. IN3 Working Paper Series. Barcelona: Universidad Oberta de Catalunya / @Datanalysis15m. [https://tecnopolitica.net/sites/default/files/1878-5799-3-PB%20\(2\).pdf](https://tecnopolitica.net/sites/default/files/1878-5799-3-PB%20(2).pdf), acceso el 14/05/2015.
- Torres, Esteban. (2013). El concepto de flujos de Manuel Castells. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, 9, 55-64.
- Torrús, Alejandro. (2017, 07/06/2017). El extraño caso de la organización terrorista anarquista sin terroristas ni organización. *Público*, <https://www.publico.es/sociedad/extrano-caso-organizacion-terrorista-anarquista.html>, acceso el 14/01/2019.
- Tuhiwai Smith, Linda. (2013). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Malaysia: Zed Books Ltd; Universit of Otago Press.
- Tyner, James, & Inwood, J. (2014). Violence as fetish: Geography, Marxism, and dialectics. *Progress in Human Geography*, 38(6), 771-784. doi: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0309132513516177>.
- United Nations. (2017). *International Migration Report 2017*. New York: United Nations.

- Urdampilleta Fernández, Conchi. (2015). La inmigración senegalesa en España: Datos estadísticos. *Eikasia Revista De Filosofía*, 67, 445-467.
- Uribe Oyarbide, José M. (2015). Antropología aplicada: Momentos de un debate recurrente. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 26-57.
- Urquijo, Miren. (2017). Las escenificaciones como herramienta metodológica de la antropología. *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 72(2), 379-395. doi: <https://doi.org/10.3989/rntp.2017.02.004>.
- Valdehita, Carolina. (2016, 03/12/2016). Así es cómo Europa 'subdesarrolla' África. *El Mundo*, <https://www.elmundo.es/economia/2016/12/03/583835a5468aebbd488b457b.html>, acceso el 09/12/2016.
- van Schendel, Willem. (2009). *A History of Bangladesh*. New York: Cambridge University Press.
- Vargas, Susana. (2017). Young Migrants and Narratives of Belonging: Modes of Incorporation beyond Borders. *Frontera Norte*, 29(58), 47-70.
- Vasilev, George. (2018). Methodological nationalism and the politics of history-writing: how imaginary scholarship perpetuates the nation. *Nations and Nationalism*, 1-24. doi: <https://doi.org/10.1111/nana.12432>.
- Vásquez Rocca, Liliana. (2012). Microfísica del poder y biopolítica en Foucault: posibles correspondencias con las antropotecnias y heterotopías en la Hiperpolítica sloterdijkiana. *Eikasia Revista De Filosofía*, 46, 163-178. <https://revistadefilosofia.com/46-09.pdf>, acceso el 13/06/2015.
- Vásquez-Roa, Laura. (2018). Navigating and Negotiating the City: Irregular Migrants Experiences with Borderscapes in Madrid, Spain. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, 32, 81-103. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1900-54072018000300081&script=sci_abstract&tlng=pt, acceso el 09/10/2018.
- Vaughn, Bruce. (2010). *Bangladesh: Political and Strategic Developments and US Interests*. ADA520780 Washington: Library of Congress Wahington DC Congressional Research Service. <https://apps.dtic.mil/docs/citations/ADA520780>, acceso el 16/06/2015.
- Vázquez Fernández, Adrián. (2014). Tres conceptos de alteridad: Una lectura actitudinal. Daímon. *Revista Internacional De Filosofía*, 61, 75-91. doi: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/132141>.
- Vega, Cristina. (2014). Extranjeras en la ciudad. Itinerarios de mujeres okupas e inmigrantes por el barrio de Lavapiés. *Boletín CF S*, 8, 1-14.
- Velasco, Honorio, & Díaz de Rada, Á. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Velasco, Mercedes J. (2005). Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño. *Revista Española De Desarrollo Y Cooperación*, 16, 81-97.
- Veloso, Moncho. (2019, 08/01/2019). Europa ha rescatado ya más de 60 bancos desde que estalló la crisis. ABC.
- Veltmeyer, Henry. (2006). El proyecto post-marxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau. *Theomai*, 14, 1-15. <http://www.redalyc.org/html/124/12401402/>, acceso el 18/03/2015.
- Vera Lugo, Juan P. (2006). La jurisprudencia como campo de reflexión de la diversidad cultural: apropiación jurídica de nociones culturales. *Universitas Humanística*, 62, 205-238. <http://www.redalyc.org/html/791/79106209/>, acceso el 09/08/2016.

- Vicente, Sandra. (2018, 17/10/2018). Regulacionismo o abolicionismo: ¿por qué el debate sobre la prostitución divide el feminismo? *Catalunyaplural*, <http://catalunyaplural.cat/es/regulacionismo-o-abolicionismo-por-que-el-debate-sobre-la-prostitucion-divide-el-feminismo/>, acceso el 25/11/2018.
- Vilar, Nelo. (2003). Marginales y criptoartistas: arte paralelo y arte de acción en el estado español en los años 90. En J. A. Sánchez, & J. A. Gómez Hernández (Eds.), *Práctica artística y políticas culturales* (pp. 113-128). Murcia: Universidad de Murcia.
- Villarino, Ángel. (2018, 13/08/2018). Un día dentro de la comisaría decrepita donde se denuncia más que en todo Aragón. *El confidencial*, <https://www.elconfidencial.com/espana/madrid/2018-08-13/dentro-de-la-comisaria-mas-grande-1603666/>, acceso el 15/01/2018.
- Vintila, Daniela, & Morales, L. (2018). La representación política de las personas de origen inmigrante en España e Italia. *Papers: Revista De Sociología*, 103(4), 521-550. <https://www.raco.cat/index.php/Papers/article/view/342077>, acceso el 14/01/2019.
- Visacovsky, Sergio. (1994). Diálogo, interpretación y autoritarismo en la Etnografía contemporánea. *Relaciones De La Sociedad Argentina De Antropología*, 19, 7-35. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25043>, acceso el 14/08/2016.
- Viteri, María A. (2011). Nostalgia, food and belonging: ecuadorians in New York City. En S. Albiez, N. Castro, L. Jüssen & E. Youkhana (Eds.), *Ethnicity, Citizenship and Belonging* (pp. 221-236). Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Wabgou, Maguemati. (2000). Mujeres marroquíes que acuden a asociaciones de atención a inmigrantes en el municipio de Madrid. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, 7, 291-330. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/viewFile/4459/4275>, acceso el 08/05/2014.
- Wabgou, Maguemati. (2004). Senegaleses en Madrid. Mercado de trabajo y vida asociativa desde la perspectiva de redes sociales. [communication présentée lors du congrès sur l'immigration en Espagne], 25-28. <http://docplayer.es/10238519-Senegaleses-en-madrid-mercado-de-trabajo-y-vida-asociativa-desde-la-perspectiva-de-redes-sociales-introduccion.html>, acceso el 19/04/2014.
- Waldinger, Roger. (2009). Beyond transnationalism: An alternative perspective on immigrants' homeland connections. *Oxford Handbook of International Relations*, 12, 74-83.
- Wallerstein, Immanuel. (1979). *The capitalist world-economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weidman, Hazel. (2009). Yendo de "aquí" para "allí". En R. Sánchez Molina (Ed.), *La Etnografía y sus aplicaciones. Lecturas desde la Antropología Social y Cultural*. (pp. 267-278). Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Werbner, Pnina. (2002). The place which is diaspora: citizenship, religion and gender in the making of chaotic transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1), 119-133. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/13691830120103967>.
- Wimmer, Andreas, & Glick Schiller, N. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review*, 37(3), 576-610. doi: 10.1111/j.1747-7379.2003.tb00151.x.
- Women's link Worldwide. (2012). *Mujeres en los CIE. Realidades entre rejas*. Madrid: Women's link Worldwide.
- Xchange. (2018). Central Mediterranean Survey. <http://xchange.org/reports/cmsurvey.html>, acceso el 09/09/2018.

- Youkhana, Eva. (2012). Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana: entre vínculos colonizados y redenciones creativas. *Procesos: Revista Ecuatoriana De Historia*, 36, 111-142. <http://hdl.handle.net/10644/3368>, acceso el 17/08/2017.
- Yu, Meng. (2017). The International Handbook on Gender, Migration and Transnationalism: Global and Development Perspectives. *Canadian Studies in Population*, 43(3-4), 307-308.
- Yuval-Davis, Nira. (2006). Belonging and the politics of belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3), 197-214. doi: <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>.
- Zafarullah, Habib, & Huque, A. S. (2006). Public management for good governance: reforms, regimes, and reality in Bangladesh. *International Journal of Public Administration*, 24(12), 1379-1403. doi: <https://doi.org/10.1081/PAD-100105944>.
- Zapata, Guillermo. (2014, 15/10/2014). 10 notas sobre nuevo municipalismo y una postdata. *eldiario.es*, https://www.eldiario.es/interferencias/notas-nuevo-municipalismo-postdata_6_313978640.html, acceso el 12/08/2016.
- Zárate Martín, Antonio. (2003). Manifestaciones de la multiculturalidad en el centro de Madrid. En L. López Trigal, C. E. Relea Fernández & J. Somoza Medina (Eds.), *La ciudad. Nuevos procesos, nuevas respuestas* (pp. 433-444). León: AGE y Universidad de León.
- Zárate, Antonio. (2003). Manifestaciones de la multiculturalidad en el centro de Madrid. En L. López Trigal, C. E. Relea Fernández & J. Somoza Medina (Eds.), *La ciudad. Nuevos procesos, nuevas respuestas*. (pp. 433-443). León: Universidad de León.
- Zeitlyn, Benjamin. (2006). *Migration from Bangladesh to Italy and Spain*. Sussex: Refugee and Migratory Movements Research Unit.
- Zeitlyn, Benjamin. (2014). The making of a moral British Bangladeshi. *Journal of Moral Education*, 43(2), 198-212. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/03057240.2014.894476>.
- Zeitlyn, Benjamin, Janeja, M. K., & Mapril, J. (2014). Introduction. Imagining Bangladesh: Contested Narratives. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 9, 1-16. doi: 10.4000/samaj.3739.
- Zhou, Min. (1997). Segmented assimilation: Issues, controversies, and recent research on the new second generation. *International Migration Review*, 31(4), 975-1008. doi: <https://doi.org/10.1177%2F019791839703100408>.
- Žižek, Slavoj. (1993). Más allá del análisis del discurso. En E. Laclau (Ed.), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 169-179). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Anexo – Situaciones del trabajo de campo.

En este anexo realizaré una descripción (no exhaustiva) de las principales situaciones de mi trabajo de campo. Si bien clasificar las acciones de una investigación etnográfica en *observación participante*, *entrevistas* y *documentación* puede ser algo simplificador, dado que estas cuestiones se dan a menudo entrelazadas, usaré aquí esta clasificación como una manera de esquematizar mi trabajo.

1) *Observación participante.*

Migrapiés	
Dado que Migrapiés ha sido el núcleo principal de mi investigación, una descripción extensa de mis actividades en el grupo alargaría en exceso este anexo. Por ello listaré aquí las principales actividades en las que he participado, pero sin irlas desglosando una por una.	
Asambleas del grupo	Migra lleva, desde el principio, asambleándose los miércoles por la tarde-noche, durante todo el año excepto en agosto y en algunas fiestas (Navidades, Semana Santa, últimamente el Ramadán...). Mi asistencia a estas asambleas ha sido regular y, sobre todo desde el año 2014, han formado parte regular de mis anotaciones en el diario de campo
Fiestas	Aquí se engloban tanto las fiestas realizadas en centros okupados o locales afines, realizadas esporádicamente (varias por año), como los comedores y cenadores del grupo, que desde 2013 hasta 2015 tienen una periodicidad semanal. Posteriormente pasarían a realizarse de manera irregular, en función de las energías y ganas en el grupo.
Ocio	A lo largo de estos años han sido también frecuentes las reuniones “fuera del trabajo” para cuestiones como celebrar un cumpleaños, alguna festividad o la obtención de un permiso de residencia. También por el gusto de reunirse y generar lazos entre los participantes (comidas del grupo), o por compartir unas cañas a la salida de la asamblea o cualquier otro día
Acompañamientos	Estos consisten en acudir junto a una persona con dificultades para moverse en el entramado administrativo para echarle una mano con los trámites, apoyar emocionalmente o “hacer fuerza” ante las trabas legales que se le puedan poner. Además de la observación de estas situaciones. Los trayectos y las esperas me han permitido largas conversaciones con mis compañeros
Acciones militantes	Aquellas en las que acudíamos como grupo (manifestaciones, pasacalles, actos de difusión por el barrio, protestas en edificios de la Administración...).

Otras situaciones	
Reunión con activistas de varios grupos del barrio	07/04/2014
Conversaciones con trabajadores sociales del Casino de la Reina	10/04/2014
Reunión con activistas de Interlavapiés en el Centro Comunitario San Lorenzo	14/04/2014
Conversaciones con activistas antirracistas	17/04/2014

Paseos reflexivos por Lavapiés	20 y 28/05/2014
Celebración del día de África en el Casino de la Reina	24/05/2014
Bollywood Madrid	06/06/2014
Asistencia a la "Pasarela Fashion de la Precariedad"	07/06/2014
Bollywood Madrid	08/06/2014
Conversaciones con miembros de una asociación de «senegaleses»	25/06/2014
Conversaciones con lateros del barrio	25/06/2014
Contacto con asociación de mujeres «bangladesíes» del barrio	16/07/2014
Visita al restaurante kebab en el que trabaja un compañero	17/07/2014
Lavapiés Diverso	17/07/2014
Asistencia al II Fórum Islámico en España e Iftar colectivo en el colegio de San Alfonso (Lavapiés)	18/07/2014
Visita a «bangladesíes» participantes en el Casino de la Reina	21/07/2014
Visita a asociación que da clases de castellano para inmigrantes	22/07/2014
Explicación del trabajo realizado a Migrapiés	23/07/2014
Conversaciones con varios activistas antirracistas	01/08/2014
Ritmoanálisis en la Plaza de Lavapiés	05/08/2014
Conversaciones con trabajador en el Casino de la Reina	05/08/2014
Visitas a varias tiendas de conocidos de mis compañeros	08/08/2014
Ritmoanálisis en la Plaza de Lavapiés	10/08/2014
Paseos reflexivos por Lavapiés	15/10/2014
Charla de presentación de mi TFM en Migrapiés	23/11/2014
Reunión con participantes en Valiente Bangla por manifestación por Bangladesh	12/03/2015
Manifestación por la dignidad de Bangladesh en Sol	29/03/2015
Celebración del Año Nuevo Bangla en casa de varios «bangladesíes»	14/04/2015
Conversaciones con activistas sobre el hiyab	19/04/2015
Paseos reflexivos por Lavapiés	30/04/2015
Ahora Madrid en la mezquita "bangladesí"	15/05/2015
Encuentro con activistas de Occupy WallStreet	17/05/2015
Concentración en Plaza Lavapiés por muertes en el Mediterráneo	23/05/2015
Bollywood Madrid junio 15	06/06/2015
Bollywood Madrid (II)	07/06/2015
Bollywood Madrid (III)	08/06/2015
Iftar con los concejales de Ahora Madrid a la Mezquita «bangladesí»	07/07/2015
Manifestación contra el embajador de Bangladesh en España	15/09/2015
Salida del rezo matutino por la fiesta del cordero	24/09/2015
Lavapiés Diverso – Concierto infantil en el Mercado de San Fernando	20/11/2015
Lavapiés Diverso – San Fernando Soul / Muestra arte urbano	22/11/2015
Manifestación contra la islamofobia – Interlavapiés + mezquitas	22/11/2015
Lavapiés Diverso – Gloria Fuertes	27/11/2015
Lavapiés diverso – Otras actividades	28/11/2015
Ritmoanálisis plaza de Lavapiés	22/12/2015
Conversación con gestores culturales sobre Lavapiés Diverso	26/12/2015
Conversaciones con activistas en torno a los refugiados	11/01/2016

Conversaciones con activistas y migrantes sobre los «titiriteros» y las muertes en la playa de Tarajal	07/02/2016
Celebración del día de la Lengua Madre en Lavapiés. Antecedentes	20/02/2016
Celebración del día de la Lengua Madre en Lavapiés.	21/02/2016
Encuentros con activistas antirracistas	21/03/2016
Celebración Año Nuevo Bangla	01/05/2016
Programa de radio sobre migración y Lavapiés	21/05/2016
Londres, estancia en el <i>East End</i> , paseos reflexivos, conversaciones informales con comerciantes de la zona, visita a «instituciones bangladesíes» en la zona	23 al 30 de mayo 2016
Paseos reflexivos por Lavapiés	20/06/2016
Visita a Barcelona – reuniones con varios colectivos antirracistas	1 al 10 de septiembre 2016
Asamblea Vendedores Ambulantes	Asistencia a varias asambleas septiembre a diciembre 2016
Visita del sindicato de manteros de Barcelona	14/12/2016
Manifestación por la despenalización de la manta	19/042017
Charla en el congreso por la despenalización de la venta ambulante	22/12/2016
Grupos de WhatsApp activistas	27/12/2016
Comida en el parque con activistas	20/03/2017
Jornada de puertas abiertas mezquita de Bangladesh	08/04/2017
Manifestación por la despenalización de la manta	19/042017
Celebración del Ramadán plaza Lavapiés mayo 17	30/05/2017
Encuentro de manteros en Madrid	3 al 9 de junio 2017
Conversaciones varios con «bangladesíes»	12/06/2017
Final del ramadán 2017	26/06/2017
Grupos de WhatsApp activistas	29/06/2017
Reacciones al Informe del Ayuntamiento de Madrid sobre los CIE	20/07/2017
Visita al restaurante de un compañero de Migrapiés	21/07/2017
Programa de radio sobre los manteros	23/07/2017
Conversación con activistas antirracistas sobre la «cultura»	04/08/2017
Asamblea de Vendedores Ambulantes otoño 17	Asistencia a varias asambleas de septiembre a noviembre 2017
Primera manifestación (fallida) de Musulmanes contra el Terrorismo	15/09/2017
Segunda Manifestación de Musulmanes contra el Terrorismo	22/09/2017
Encuentros con miembros de Valiente Bangla	10 y 15/10/2017
Inauguración del local de Valiente Bangla	06/11/2017
Visita a la Embajada de Bangladesh en Madrid	21/11/2017
Asistencia a Cena en Asociación Bangladesíes en España	27/11/2017
Conversación con varios «bangladesíes» sobre mi visita a Bangladesh	06 al 15/12/2017
Estancia en Bangladesh: Visita y convivencia con varias familias de compañeros de Migrapiés en Dhaka, Demra, Motlob, Brahmanbaria y Jessore. Conversaciones informales con los familiares. Visita a una factoría de ropa, conversaciones con empresarios del sector textil. Paseos reflexivos por el centro de Dhaka y la zona centro de la ciudad.	21/12/2017 al 09/01/2018

Conversaciones con trabajadores de la Universidad de Dhaka y cargos políticos del BNP. Visitas a edificios de la Administración (hospitales, ONG's,, juzgados) Visita a monumentos del «nacionalismo bangladesí». Paseos reflexivos por Jessore, Rupasdi y Motlob.	
Recorrido nocturno con vendedor ambulante vendiendo flores	02/03/2018
Conversaciones con activistas antirracistas del barrio	05/05/2018
Asistencia Festival de las Flores, organizado por Valiente bangla en el Casino de la Reina	06/06/2018
Jornada de Puertas abiertas en la mezquita de Bangladesh	17/11/2018
Conversaciones con miembros de Valiente Bangla	05/01/2019

2) Entrevistas.

1	Entrevista a Demba, «africano» participante en Migrapiés	30/06/2011
2	Entrevista a Hady, «africano» participante en Migrapiés	12/02/2012
3	Entrevista con Idrissa, «africano» participante en Migrapiés	05/06/2013
4	Entrevista con Nasima, mujer «bangladesí» cercana a Valiente Bangla, al mezquita y el activismo antirracista	03/07/2014
5	Entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés	15/07/2014
6	Entrevista con Paloma, activista antirracista en Lavapiés	19/07/2014
7	Entrevista con Anuva, mujer «bangladesí» cercana a Valiente Bangla y el activismo antirracista del barrio	21/07/2014
8	Entrevista con Rebeca, profesora de castellano para migrantes en una asociación del barrio	22/07/2014
9	Entrevista a Bijou, «africana» participante en grupos antirracistas de Lavapiés	25/07/2014
10	Entrevista con Alejandra, profesora de castellano para migrantes en una asociación del barrio	29/07/2014
11	Entrevista a Chandra, «bangladesí» cercana a Valiente Bangla y a otros activismos en el barrio	31/07/2014
12	Entrevista con Khalil, participante «bangladesí» de Migrapiés	05/08/2014
13	Entrevista con Obaidul y Md, «bangladesíes» participantes en Migrapiés y Valiente Bangla	06/08/2014
14	Entrevista con Nahir, «bangladesí» participante en Migrapiés	06/08/2014
15	Entrevista a Astou, «africana» en Lavapiés	07/08/2014
16	Entrevista a Yacine, «africana» en Lavapiés cercana a compañeros de Migrapiés	08/08/2014
17	Entrevista con loli, mujer «bangladesí» en Lavapiés, vecina de compañera de Migrapiés	09/08/2014
18	Entrevista con Idrissa, «africano» participante en Migrapiés	11/08/2014
19	Entrevista con Mohamed, «bangladesí» en Valiente Bangla	11/08/2014
20	Entrevista con Luis y Ana, trabajadores sociales en el Casino de la Reina	12/08/2014
21	Grupo de discusión con participantes de Migrapiés para proyecto de fotografía participativa	20/08/2014
22	Entrevista con Muriel, activista «latina» de Migrapiés	20/03/2016
23	Entrevista con Kamal y Alal, «bangladesíes» participantes en Migrapiés	05/04/2016

24	Entrevista con Ali, «bangladesí» participante en Migrapiés	15/04/2016
25	Entrevista con Teresa, activista de Migrapiés	11/12/2016
26	Entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés	13/02/017
27	Entrevista con Pedro, activista «español» de Migrapiés	29/06/2017
28	Entrevista con Moustapha y Ousmane, participantes «africano» de Migrapiés y en la AVA	03/07/2017
29	Entrevista con Ira, activista «latina» de Migrapiés	04/0/2017
30	Entrevista con Pedro, activista «español» de Migrapiés	28/09/2017
31	Entrevista con Muriel, activista «latina» de Migrapiés	15/10/2017
32	Entrevista con Nahir, «bangladesí» participante en Migrapiés	16/10/2017
33	Entrevista con Tripty, familiar de compañero de Migrapiés (en Bangladesh)	23/12/2017
34	Entrevista a Ahmed, «bangladesí» participante en Migrapiés	23/01/2018
35	Entrevista con Mohamed y Sumaya, matrimonio «bangladesí» participante en Valiente Bangla, la AVA y la mezquita	28/01/2018
36	Entrevista con Moustapha, participante «africano» de Migrapiés y en la AVA	03/02/2018
37	Entrevista con Sadia, migrante «bangladesí» participante en actividades de Valiente Bangla y la mezquita	16/02/2018
38	Entrevista a Susana, activista antirracista Migrapiés y participante en la AVA	09/03/2018
39	Entrevista con Muriel, activista «latina» de Migrapiés	12/12/2018
40	Grupo de discusión con Ira, Lucio y Rosa, activistas en Lavapiés	13/12/2018

3) *Recogida de documentación.*

Aquí se recogen los principales elementos consultados. Es decir, aquellos más significativos o a los que he recurrido más frecuentemente. Se quedan fuera muchas fuentes más puntuales (por ejemplo las que no han sido consultadas demasiado o a las que he llegado mientras navegaba por internet y me encontraba con información que consideraba que podía ser útil).

3.1.- Datos de agencias gubernamentales «nacionales» e «internacionales».
Instituto Nacional de Estadística.
Padrón municipal.
Ayuntamiento de Madrid
Comunidad de Madrid
Ministerio del Interior
Ministerio de Migraciones, Trabajo y Seguridad Social
Portal de Inmigración España
Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones
Oficina de Información Diplomática Española.
Boletín Oficial del Estado
Boletín Oficial del Ayuntamiento de Madrid
Madrid Destino
Banco Mundial.
Web de la Unión Europea

Web de la ONU
Organización Mundial del Trabajo
Organización Mundial para las Migraciones
ACNUR
Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (Frontex)
International Migration Institute
Migration Policy Institute
Migration Data Portal
Migration Gender Politics
Organisation for Economic Co-operation and Development
The National Web Portal of Bangladesh
The Bangladesh Bureau of Statistics
Local Government Engineering Department Bangladesh
The Centre for Urban Studies, Dhaka.
Center for Bangladesh Studies
The American Institute of Bangladesh Studies
The Bangladesh Centre for Advanced Studies
The Berkeley Bangla Studies Initiative
Bangladesh Development Research Center
European Network of Bangladesh Studies
Government UK
London Migration Research
Bangladesh High Commission in London
Tower Hamlet Council web

3.2.- Webs de información.
Periódicos de difusión masiva en España (El País, Público, El Mundo, ABC, Eldiario.es, El Periódico de Catalunya, La Razón, La Vanguardia, 20minutos)
Periódicos de difusión masiva en Bangladesh (Prothom Alo, The Bangladesh Today, The Daily Star, Newage, Bangladesh Sun, Clickltafaq)
Periódicos en Londres: (London Bangla, The Guardian, Evening Standar, EastLondon Advertiser, Tower Hamlets Star)
Medios de «contrainformación» (Kaos en la Red, Rebelión, La Haine, Diagonal, El Salto, Todo por Hacer, NHU, Disopress, Alasbarricadas)
Otros Medios de comunicación (El confidencial, Ok Diario, El Faro Digital, La Marea, Afroféminas, Píkara Magazine, Madridiario, TOPS News – Bangladesh, Daily Naya)

3.3.-Blogs.
Webislam
Red Musulmanas
Traslamanta
Caminando Fronteras
El blog de Pepa Torres

Desahucios y desahuciados en España
Mezquita de Mujeres
i-D Vice
Madrid Árabe
Bangladesh Politico
Bigd.bracu.ac.bd
Alochonaa (Dialogue) Democracy, Free Speech And Dialogue
Migration Watch UK
Diario de viaje a Bangladesh
Mi viaje de Mochilera por Asia
El Magazine del viajero
Viaje a Bangladesh. Blog
Whitechapel Anarchist Group

3.4.- Webs de Asociaciones y páginas de Facebook.
ASPM
Valiente Bangla
Red Interlavapiés
SOS Racismo Madrid
Campaña CIE's No
Asociaciones Vecinales de Madrid
Federación regional de Asociaciones de Vecinos de Madrid
Asociación de Vecinos La Corrala
Territorio Doméstico
Sindicato de Manteros de Barcelona
Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid
Csora La Quimera
CNT
El Espacio del Inmigrante
CALLE Lavapiés
¿Lavapiés?
Dinamización Vecinal Madrid
PromoEventos Lavapiés
Lavapiés Integra la Diversidad
Lavapiés Barrio de Teatros
Lavapiés Hoy
Ganas de Lavapiés
Tapapiés
Esta es Una Plaza
Lavapiés Diverso
Somos Migrantes
StopDeportación
Traficantes de Sueños

Asamblea de las Migraciones
Red EcoFeminista
Espacio de Género
En Redes por la Igualdad
Migrarte
Madrassa Editorial
Alkalima
Odhikar
Human Watch Rights
Amnistía Internacional
Grameen Bank
IPR
CEAR
Jesuitas Social
Xchange
Migreurop
Migrant Rights Network
Volunteer for Bangladesh
Central Asian Cultural Centre
Observatorio de la Migración
Fundación La Merced Migraciones
Bdnews24

3.5.- Materiales.

Carteles, panfletos, pancartas u otros objetos usados en el entorno de investigación

Fotografías de ropa, murales, pintadas, objetos, arte...

