



COSMOPOLITISMO HOY: LA COFRADÍA MURID Y LA COMUNIDAD MESTIZA

Ester Massó Guijarro

ester@ugr.es.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Resumen:

El artículo trata de la construcción de una cultura cosmopolita a través de dos comunidades (cosmopolitas) de interacción, a saber: la cofradía murid en la diáspora migratoria, de un lado, y la comunidad mestiza formada por personas migrantes y por personas de nacionalidad española en su práctica de co-integración participativa. Para ambos casos tomaremos el ejemplo concreto de las experiencias de estas comunidades en Madrid, en función de mi investigación en curso al respecto. Se considerará aquí las prácticas de estas dos comunidades ciudadanas heterogéneas como *ejercicios de cosmopolitismo* que no pasan por cauces habituales de participación sociopolítica *a la occidental* (ejercicio de voto, por ejemplo, o asociacionismo al uso) y que, sin embargo, devienen formas de cosmopolitismo a través de la participación, la co-integración y la promoción de los derechos humanos.

Palabras clave: cosmopolitismo, participación, Muridiyya, comunidad mestiza, integración.

Abstract:

This article deals with the construction of a cosmopolitan culture through two (cosmopolitan) communities of interaction, namely the Murid orden in the migratory diaspora, on the one hand, and the mixed community formed by migrant people and Spanish people together in their practice of participatory co-integration, on the other hand. In both cases, the concrete example of the experiences of these communities in Madrid (Spain) will be taken, based on my ongoing research and fieldwork. The practices of these two communities are considered as heterogeneous cosmopolitanism citizen exercises that do not go through normal channels for the Western socio-political participation (voting exercise or classical associations, for example) and that, however, become forms of cosmopolitanism across participation, co-integration and promotion of human rights.

Key words: cosmopolitanism, participation, Muridiyya, mixed community, integration.

1 Introducción: de las comunidades cosmopolitas de interacción

“La frontera nos lleva atravesando demasiado tiempo” (Ferrocarril Clandestino¹).

El cosmopolitismo y la movilidad son dos conceptos intrínsecamente relacionados: el primero no puede ejercerse sin la segunda y, para que ambos se practiquen de forma óptima, resulta clave el discurso de los derechos humanos (entre otras retóricas posibles, cierto que la más popular, de apelación a alguna suerte de moral universal). Por otro lado, para que el cosmopolitismo (en su intrínseca movilidad) se ejerza en la práctica, devienen vitales las nociones de participación y co-integración: la participación en proyectos sociales comunes de diversa índole y la co-integración de los varios actores sociales que comparten una arena sociopolítica común.

Partiendo de los presupuestos teóricos anteriores, se tratará aquí de la construcción de una cultura cosmopolita a través de dos comunidades (cosmopolitas) de interacción, a saber: la cofradía *murid*² en la diáspora migratoria, de un lado, y la comunidad mestiza formada por personas migrantes y por personas de nacionalidad española en su práctica de co-integración participativa³ (para ambos casos tomaremos el ejemplo concreto de las experiencias de estas comunidades en Madrid, en función de mi investigación en curso al respecto⁴). Consideramos aquí las prácticas de estas dos comunidades ciudadanas heterogéneas como *ejercicios de cosmopolitismo* que no pasan por cauces habituales de participación sociopolítica *a la occidental* (ejercicio de voto, por ejemplo, o asociacionismo al uso) y que, sin embargo, devienen formas de cosmopolitismo a tras de la participación, la co-integración y la promoción de los derechos humanos.

Escogiendo estos dos ejemplos a modo de pretexto reflexivo, además, se pretende una superación del nacionalismo metodológico en la selección del objeto de estudio, incluso en la objetivación misma de la realidad que se aborda. Así, antes que decantarme por investigar la ciudadanía *senegalesa* migrada en España, prefiero escoger el atributo significativo de la *pertenencia a la cofradía sufi murid*, en tanto que representa en sí misma un factor de integración, identidad y transformación social crucial en el panorama social contemporáneo. Y, finalmente, antes que decantarme por presentar el activismo social madrileño en relación a personas migrantes aquí, prefiero optar por el *binomio relacional* y práctico que supone la actividad de personas (con y sin nacionalidad española) en conjunto, como *comunidad mestiza* (haciéndome eco, además, de sus propias voces⁵), sin una atención especial a su situación de (i) regularidad jurídica, o al menos sin hacer que ésta constituya la referencia principal a priori en la unidad de análisis.

¹ <http://www.transfronterizo.net/>

² He optado por una transcripción concreta frente a las variadas que existen sobre los términos “murid” (o “murides”), “Muridiyya”, “marabout”, etc. El criterio que me ha guiado ha sido, fundamentalmente, la sencillez en la transcripción y la mayor semejanza a la pronunciación hispana (dado que tratamos de términos que suele proceder del wolof oral, existen múltiples transcripciones aceptables y frecuentes en los textos científicos). Asimismo, evito el uso de cursivas en estas y otras palabras extranjeras para no incomodar la lectura, y ya que son abundantes en el presente artículo.

³ O participación integrativa; en el momento oportuno se discutirá filosóficamente sobre estos términos y su uso (cfr. Zamora 2008).

⁴ Expongo resultados y reflexiones parciales de una investigación en curso sobre muridismo (bayfalismo), participación social y ciudadanía (con parte de mis propias conclusiones sobre el trabajo de campo, *in progress*), que realizo al amparo institucional de un contrato JAE DOC en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC.

⁵ La asamblea de la Asociación Sin Papeles de Madrid se autodefine, precisamente, como una comunidad mestiza. Es interesante el dato de que la celebración semanal misma de las asambleas se realice de forma bilingüe, en castellano y en wolof (ya que la mayoría de las personas migrantes presente habla wolof).

Así hallamos finalmente diversos modos de intervención y transformación social, diferentes maneras de relacionarse con la realidad y negociar socialmente ante ella, en una arena sociopolítica que trasciende con mucho los cauces formales de la política representativa y electoralista. Tales prácticas, pues, constituyen un ejercicio de cosmopolitismo constructivo y generador de ética (s) común (es) (derechos humanos, si se quiere). En este sentido, suponen también ejercicios de ciudadanía de *alta intensidad* (siguiendo la denominación de Sousa Santos 2007), lo que permite además cuestionar las asunciones habituales sobre las actividades sociopolíticas de las personas migrantes en la diáspora o de ciertas prácticas de culturas negroafricanas arraigadas en tradiciones, si bien constantemente renegociadas.

2 [Comunidad cosmopolita de interacción 1] La Muridiyya en la diáspora migratoria: factor de integración, identidad y transformación social

“Lo político se manifiesta pues mucho más poderosamente a través de instituciones ostensiblemente políticas, como el parentesco, el matrimonio, otros ritos de pasaje, la técnica, el elitismo y diversas ceremonias de grupo [así] la antropología política no es nada más que la antropología social llevada a un alto grado de abstracción” (Cohen, en Alencar Chaves 2003: 140 [la traducción del portugués es mía]).

En ciertos trabajos se ha argumentado por qué podemos hallar elementos clave de cosmopolitismo en ciertas prácticas asociativas culturalmente arraigadas en comunidades de origen africano⁶. Partiendo de tal asunción, se presentará aquí el ejemplo de la cofradía sufí murid en la diáspora como factor de integración, identidad y transformación social en la sociedad receptora.

La actividad de las cofradías musulmanas sufíes de origen africano⁷ en la diáspora migratoria lleva ya largo tiempo siendo objeto de estudio relevante, a causa de las cruciales y diversas funciones que desempeñan tales hermandades religiosas. Estas órdenes operan como movilizadoras y re-creadoras de capital social y económico, trascendiendo con mucho la esfera meramente religiosa. Si bien no todas ellas nacieron con una “vocación diaspórica”⁸ *per se*, sí puede decirse que han devenido auténticas plataformas de proyección migratoria de muchísimas personas, ya que la actividad propia que se realiza a través de la migración ha adquirido en su seno altas cotas de prestigio y prevalencia socioculturales. Esto hace, además, que se hayan convertido también en factores de cosmopolitismo, como han visto algunos autores (Diouf y Rendall 2000, Kane 2011).

Concretamente en España, donde la migración senegalesa es la más numerosa entre las subsaharianas y la que presenta una actividad asociativa más intensa, la pertenencia a alguna cofradía sufí es generalizada, y es a través de las actividades desarrolladas en las diferentes dahiras (comunidades, asociaciones, hermandades) como se canalizan las intenciones, inquietudes, vínculos sociales y objetivos de sus miembros, sucediendo

⁶ Ver por ejemplo Massó Guijarro (2010).

⁷ Existen tres cofradías sufíes principales en Senegal: la Qadriyya, la Tijaniyya y la Muridiyya, siendo esta última la única fundada en este país y la más abundante en la diáspora (con una clara dominancia wolof). La Tijaniyya, por su parte, es la más numerosa en Senegal, seguida por la Muridiyya. Ésta fue fundada en el siglo XIX por Ahmadou Bamba, también llamado Serigne Touba (Senegal, 1853-1927), hijo de un marabout de la cofradía Xaadir.

⁸ El muridismo sí nació ligado de modo intrínseco a la migración (del campo a la ciudad, primero, y de ahí hacia la proyección transnacional que posee hoy), tanto por los avatares de sus seguidores como por los de la vida misma (hoy erigida en leyenda cuasi mitológica para los murides) de su fundador Serigne Touba, exiliado él mismo a una migración forzosa durante largos años. Así, la dinámica arraigo-desarraigo parece acompañar de modo “genético” a los talibes (discípulos) murides, de una peculiar manera.

así, además, un fenómeno que ha sido llamado de co-desarrollo e incluso de co-integración entre poblaciones española y senegalesa (Moreno Maestro 2007, Lacomba 2001, Jabardo Velasco 2006).

Las cofradías sufíes en la diáspora constituyen, pues, vías de participación sociopolítica y económica de tal envergadura que hoy se consideran las dahiras como movimientos mundiales en el marco de las reflexiones sobre transnacionalismo migratorio (cfr. Velasco Arroyo 2009), operando el espacio transnacional como lugar para recreación del islam propio del África negra (Iniesta Vernet 2009). Estos modos particulares de vivencia del islam, entre la utopía y el capitalismo (Bava y Bleitrach 1995), poseen un rol ideológico en la preservación identitaria, mas también de forzosa re-creación de esta identidad en la diáspora migratoria y en el paradigma de la globalización, con todas sus implicaciones (como la poderosa influencia de las tecnologías aplicadas a la comunicación, por ejemplo, que modifica radicalmente la cotidianidad de las comunidades transnacionales, *aquí y allá*) (Crespo Ubero 2011).

Aquí tomaré el ejemplo de la Muridiyya en Madrid⁹ para abordarla como comunidad cosmopolita donde religión y espiritualidad, razón económica y capitalista, estrategia migratoria y transnacionalismo confluyen como vectores de interés.

A la base de estas reflexiones se halla la creencia de que hay formas de participación sociopolítica, entendidas en un sentido amplio, que arraigan en experiencias culturales de los países de origen de las personas migrantes y que les hacen alejarse o aproximarse, según contextos, a determinadas prácticas políticas. El derecho a poder votar, a menudo, no es relevante para personas migrantes porque su experiencia y su cultura políticas les condicionan para buscar la transformación y la participación social en su entorno por otras vías, más conocidas por ellas y más efectivas por cierto, al menos para ellas y en su vida cotidiana.

Es el caso de mi experiencia con la comunidad murid en Madrid, que opera aquí como referencia empírica de todo lo anterior. Las personas migrantes pertenecientes a la cofradía murid (senegalesas, wolof, a menudo parte de la sub-comunidad bayfal¹⁰ en el seno de la orden sufi) no parecen conceder una gran importancia a la forma occidental clásica de participar en la vida pública y hacer política porque todas sus asunciones sobre lo que es *participar*, *vida pública* y *hacer política* son, sencillamente, diferentes. En concreto, su modo paradigmático de intervenir socialmente, de organizarse a niveles micro y macro, de negociar y redistribuir el poder o la riqueza o el prestigio, de buscar representación, de participar, etc., es, tanto en la diáspora migratoria como en Senegal, a través de la plataforma que constituye precisamente la cofradía de la Muridiyya y sus diferentes dahiras.

Las dahiras, establecidas siempre en torno a la figura de un marabout (o cheikh, jefe religioso), funcionan dentro y fuera de Senegal como cuadros de solidaridad y cohesión grupal, de encuentro, de discusión y de búsqueda de consejos (Bava y Bleitrach 1995); presentan, de hecho, la doble función de terapia y de creación de vínculos sociales (Lacomba 2001). En ellas (frente a sus análogas en Senegal) se enfatizan las funciones de ayuda mutua, repatriación de cuerpos, cuidados en la enfermedad o accidente, acogida y financiación de

⁹ En realidad, un estudio sobre murides hoy por hoy difícilmente puede realizarse en un solo lugar, sin solución de continuidad. La recurrente movilidad de los moodu moodu y las fatou fatou (nombres populares en Senegal para los migrantes, “los que van a buscar la vida a otro sitio”) hace que sea pertinente el acompañamiento (o seguimiento al menos) de tales tránsitos cosmopolitas-transnacionales. Aquí, los *multisited studies* alcanzan todo su sentido. Sin embargo, en este texto y en aras de su debida concreción, limitaremos nuestro discurso en el sentido explicitado.

¹⁰ Cfr. Perezil (2008). Los bayfal (o “baay faal”, o “baye fall”) constituyen una especie de sub-orden dentro de la hermandad murid, dedicada al trabajo manual, con una serie de prebendas específicas no escritas tales como una mayor relajación en la observancia de ciertos deberes religiosos. Por otro lado, son los que se autoproclaman “más cercanos” a los marabouts, como seguidores del que devino la “mano derecha” de Serigne Touba, Ibrahima Fall. La visión sobre ellos oscila en interpretaciones diversas, incluso contradictorias, por parte de la propia comunidad murid.

la estancia de los marabouts durante sus visitas, colecta de fondos para los califas de la cofradía, etc., para lo cual se cotiza periódicamente según las posibilidades de cada persona (Moreno Maestro 2007). También se dona dinero ante los imprevistos.

Sin embargo, sus funciones no operan solo de modo intragrupal, sino también intergrupales: a través de las diferentes acciones sociales, y especialmente a través de las celebraciones religiosas casi constantes (los llamados magales), los murides en la diáspora se relacionan con otro tipo de personas y comunidades. A menudo es incluso a través del marabout como se contacta con amigos “españoles” o de otros orígenes, por ejemplo, operando aquellos como puentes culturales, embajadores simbólicos entre los pueblos de Senegal y los pueblos de España y de otros lugares que conviven también en el mismo espacio (Lavapiés, en nuestro ejemplo concreto). Un día es la comunidad hindú la que presta su local para que los bayfal murides celebren una fiesta. Otro día es un grupo de murides (mujeres, sobre todo) quienes se prestan a colaborar para una semana cultural en un colegio público. O el ayuntamiento concede la plaza de Lavapiés para una celebración, de modo que todo el vecindario está tácitamente “invitado” a observar o participar. Además, en tales celebraciones el elemento lúdico resulta siempre crucial, con la relevancia simbólica del juego, de la diversión colectiva.

La importancia de encontrar todos estos elementos que aquí reseñamos en, precisamente, las celebraciones religiosas, los magales, no es baladí. En las fiestas, según su concepción antropológica de celebraciones rituales colectivas con un sentido compartido, es donde se ganan los corazones de la gente, donde se intensifica lo emotivo, donde se encarna aquello que intuitivamente más llega a las personas. Identificarse con una fiesta colectiva o, por el contrario, sentir distancia ante la misma, nos habla de qué lealtades y asociaciones pesan más en aquellos corazones, ganados o perdidos, de las personas participantes o involucradas en una celebración. Según Cucó i Giner (1990: 157, 158), las fiestas locales son un medio excelente para descubrir el talante de la vida asociativa, cuyas transformaciones hay que poner en relación con los cambios ocurridos en la estructura socioeconómica, tanto local como estatal. Como dice Alencar Chaves (2003: 32 [la traducción del portugués es mía]): “La fiesta es una traducción compleja de la sociedad”.

Y así, el intercambio es constante; el establecimiento de redes, de vías de intervención, de posibilidades... es constante, y siempre autónomo e independiente con respecto de otros cauces habituales de participación política más “al uso”, más conocidos o familiares al pensamiento occidental. Estas mismas personas que operan, que interactúan, probablemente no se muestran interesadas en las elecciones, ni siquiera las locales, en las que algunas de ellas ya acaso pudieran tener derecho al voto. Muchas de ellas tampoco mostraron mucho interés en el movimiento social 15-M, que se hizo vocero, entre tantas otras reivindicaciones, del “papeles para todos”. Los *modos sufíes*, por así decir, de transformar la sociedad, son diferentes. Hablar con el marabout, o tomar un puñado de arroz que se ha cogido desde su mismo plato, puede significar un blindaje mucho más seguro frente a la policía en situaciones de irregularidad jurídica¹¹. De hecho, hemos hallado una cierta correspondencia o relación “inversa” a este respecto: personas que se identifican especialmente con la comunidad murid, en su aspecto más religioso, se identifican menos a su vez con los movimientos sociales vecinales de Lavapiés, y viceversa. Todo ello nos conduce a la siguiente comunidad interactiva.

¹¹ Nótese que evito deliberadamente la expresión “ilegalidad” o “ilegal”. No es solo que me sume a la proclama política, ya tópica (por fortuna), de “ningún ser humano es ilegal”. A este respecto me hago eco también de las reflexiones de Noelia González Cámara (2011) sobre el Estado capitalista como productor de irregularidad migratoria.

3 [Comunidad cosmopolita de interacción 2] La comunidad mestiza: los tres tensores de la co-integración

“La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado por su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para ese propósito sin importar dónde estén [...] estar privado de esto es estar privado de realidad” (Arendt 1974: 262).

Las culturas (de valores) cosmopolitas se construyen, como anticipamos en la introducción, a través de la participación y la co-integración. Éstas, a su vez, se estructuran a través del mutuo conocimiento, del *hacer cosas juntos*, del trazado de puentes que se opera en virtud (a tenor de lo observado en el campo) de tres tensores: la curiosidad (intercultural), el altruismo social (o solidaridad, o *amor social*) y el amor (más individual, lo que solemos entender por amor romántico). El amor a las culturas, el amor a la gente y el amor a las personas. Curiosidad, que puede llamarse también asombro. El asombro, el altruismo, el amor. Tres formas, en realidad, de amor o de afecto, de *filia*.

En mi trabajo de campo he establecido, en función de lo anterior, lo que puede denominarse (en aras del esclarecimiento heurístico) una tipología tripartita de relaciones e intereses posibles entre personas con y sin nacionalidad española, que, en su convivencia común, generan la *comunidad mestiza*; a saber:

Altruismo o *afecto social*: el mostrado por las personas activistas por los derechos sociales y jurídicos de las personas migrantes. Algunas de las plataformas clave de reclamación son la Asociación Sin Papeles¹², el CIRAS¹³ (Centro de Investigación, Reflexión y Acción Social), el Ferrocarril Clandestino¹⁴ o la Casa de Senegal¹⁵, que desarrollan actividades como las brigadas vecinales, las diversas asesorías (sociales, jurídicas, psicológicas), las clases de español para extranjeros, el apoyo a migrantes encarcelados o en CIES, cooperación al desarrollo, etc.

Amor romántico o *afecto individual*: el mostrado por las personas de nacionalidad española que constituyen parejas mixtas con personas de origen no español, estableciendo a menudo familias interculturales a través de la generación de una prole intrínsecamente mestiza (en lo cultural, lingüístico, etc.).

Asombro (o curiosidad) intercultural, o *afecto cultural*: el mostrado por personas con un afán investigador, movidas por el interés de conocer y comprender otras prácticas culturales y otras motivaciones sociales. Es el caso de la autora de este texto u otros académicos en su situación, pero también el caso de personas interesadas en la cultura senegalesa/murid/wolof, etc., que no desarrollan investigaciones “formales”, por así decir, pero que de facto se involucran en la cultura murid asistiendo, por ejemplo, a sus celebraciones, o simplemente a través de la amistad, la vecindad y el contacto cotidianos.

Esta tipología, finalmente, hace eco de la consideración del tejido relacional de personas involucradas en aquella como una comunidad *mestiza*, donde la pertenencia nacional o la situación sociojurídica pierden su importancia frente a otros elementos identitarios, emocionales y políticos. Y estas formas, vías o cauces de

¹² <http://www.transfronterizo.net/spip.php?article86> (en este enlace directo puede leerse su manifiesto fundador; carece de sitio web independiente).

¹³ <http://www.asociacionciras.org/>

¹⁴ <http://www.transfronterizo.net/>. Las primeras palabras, bien elocuentes, que el cibernauta se encuentra cuando abre este enlace son las siguientes: “Somos de aquí y de allí. La frontera nos lleva atravesando demasiado tiempo. Por eso nosotros, hombres y mujeres de frontera, hemos empezado a construir un ferrocarril. Para estar juntas y para decir basta”.

¹⁵ <http://www.casadesenegal.org/quienes-somos>

relación, estos *porqués* de la relación y el conocimiento, del *hacer-se* juntas, de las personas que comparten esta comunidad, crean precisamente *vida común*, crean *otros referentes*, crean otra *cultura mestiza*. Crean, en una palabra, un genuino *cosmopolitismo*.

Considero, así, que deviene epistemológicamente relevante definir nuestros objetos de estudio de forma que, en tal misma definición, logren rebasar el nacionalismo metodológico. Por ello consideramos estos grupos de personas desde el enfoque de comunidades relacionales mestizas, o comunidades ciudadanas mestizas, que ejercen una ciudadanía de alta intensidad (Sousa Santos 2007), si bien desde praxis ciudadanas que no se desarrollan, como decíamos, en los cauces habituales de ejercicio político (democracia representativa, voto, elecciones, etc.). Ello nos permite, además, abundar en la multiplicidad real que hallamos en la arena socio-política contemporánea y constatar la existencia de alternativas políticas micro¹⁶ que funcionan, y donde las personas que los cánones occidentales demarcan como “diferentes” (adscripción nacional, ciudadanía, cultura) cooperan juntas de forma espontánea y altruista para conocer-se mejor, para participar en una esfera común y para co-integrar-se en eso común logrado.

En este sentido, nos hacemos eco de la mejora categorial que, según Zamora (2008), constituye la noción de *participar* frente a la de *integrar*: participar parece poner el acento en el hecho de algo que se hace entre todas las partes, un “objeto nuevo” que pertenece a todos, mientras que integrar (incluso co-integrar) implica por propia definición la inclusión de algo más pequeño en algo más grande, ya dado. Así, si sustituimos integración por participación ya no hay nada inintegrable, porque no hay un todo soberano en el que ir integrando las pequeñas partes subordinadas, colonizadas, etc., sino algo que hacer colectivamente, un *todo* en permanente construcción en el que participar. Así, nos trasladamos de la consideración de una sociedad como un “a priori” cultural en el que ir “metiendo con calzador” las diferentes novedades como se pueda (*integrándolas*), a la concepción de una sociedad como realidad permanentemente *móvil*. (Esta comprensión de la movilidad de retomará en el próximo epígrafe conclusivo). Así, de integrar a participar, o del *a priori cultural* a la *realidad móvil*.

La participación deviene aquí un concepto complejo y lleno de matices, que resulta fundamental para un modelo de ciudadanía activa (de alta intensidad) y nos remite, finalmente, de modo especial al llamado paradigma participativo (García Roca, en *ibíd.*), con relaciones horizontales y descentralizadas, que propugna un valor no instrumental de mismas y sus conexiones, así como la exploración participativa de necesidades y posibilidades; que concede una importancia clave a las comunidades de sentido y de cooperación; y, sobre todo, a la superación de la dualidad “experto-asistido”, abriéndose a la complejidad y a la imprevisibilidad de los procesos no dirigidos. En este paradigma, los tipos *mestizos* de participación (o co-integración, si se desea) cobran todo su sentido y su reconocimiento; también, el carácter de la persona investigadora, reclamándose más la figura del “activista circunstancial” frente al del ventrílocuo social¹⁷, tantas veces contemplado. (Dicho de otro modo, el “nada sobre nosotros sin nosotros”, la proclama ya clásica de los activistas por la diversidad funcional que tomamos aquí prestada.) La llamada “comunidad mestiza” aquí descrita es un ejemplo de participación en todos los ámbitos y como sustento a una vida comunitaria. Las intervenciones sociales a través de diversas prácticas (incluida el arte, como vimos en “La manta no es mi sueño”¹⁸), sugieren esa suerte de *sinergia participativa* descrita por García Roca.

¹⁶ En realidad, también macro, ya que con frecuencia funcionan como redes de redes, es decir, a escala “glocal”.

¹⁷ Ver la expresión por ejemplo en Bretón Solo de Zaldívar (2008).

¹⁸ Obra de teatro representada por migrantes (en diversas situaciones de irregularidad jurídica) en lugar de actores profesionales. En colaboración con el Ferrocarril Clandestino (en cuyo sitio web se puede visionar la grabación de dicha obra).

4 A modo de conclusión: la *movilidad participativa*

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

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

En la sociedad española tenemos el movimiento 15-M¹⁹ muy reciente como *factum reflexivo*, o *caso notorio*²⁰, muy oportuno además en el hilo argumentativo en que nos hallamos²¹. El 15-M reclamó y reclama, en esencia, otra forma de hacer política, de participación política; y lo hace a través de vías alternativas. A menudo distinguimos entre participar política y socialmente, pero ello se debe sobre todo a la evolución en el uso de un término (política, político) cuya raíz resulta mucho más inclusiva: todo lo relativo a la *polis* es, *también*, social. Todo es político, en este sentido. Los divorcios entre lo político y todo lo demás a menudo carecen de sentido real, y si acudimos a otras realidades las hallamos siempre inundadas de “política” ¿No será porque, acaso, no sean tan diferentes? ¿No será que, en realidad, tratamos de realidades *incrustadas* unas en otras? Es en este sentido cuando se hablado, en alguna ocasión²², de “incrustamiento político” haciendo eco de la noción polanyiana.

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

El cosmopolitismo murid es notorio y evidente en sí mismo: la necesaria (y querida) apertura a diferentes culturas, países y espacios; la profusa poliglosia; la tolerancia religiosa ante vías y opciones plurales (incluida la heterodoxia que constituye el sufismo en el seno propio del islam o el bayfalismo en la Muridiyya); las intensas y creativas redes comerciales transnacionales (vg. Sow 2004); el gusto por el viaje en sí, por la traslación, por la movilidad. La formidable mixtura entre *tener raíces* y *tener alas* practicada por el migrante murid, por la ciudadana murid, por el cosmopolita murid. Asimismo, en virtud de los numerosos ejemplos expuestos sobre la actividad de la Muridiyya (sobre todo en la diáspora migratoria), ésta deviene una institución de co-integración, de creación o generación de ciudadanía, en tanto que se alimentan factores como la cohesión social, las celebraciones, la participación colectiva o el intercambio cultural, material y de toda índole.

Por su parte, la que hemos llamado “comunidad mestiza” es decididamente cosmopolita tanto por su composición en sí como por sus intenciones, sus lemas, sus principales objetivos y sus auto-definiciones. Según el paradigma participativo arriba mencionado, tratamos de comunidades sociales de investigación-acción participativa. En esta coyuntura, además, se permite a la propia investigadora antropóloga una delimitación interesante en tanto que *activista circunstancial* –como mencionábamos–: una definición operativa para tal incorpo-

¹⁹ Para consultar un buen número de artículos interesantes al respecto: <http://dedona.wordpress.com/articulos/>.

²⁰ En el sentido de “caso notorio” de Bacon (en Benedict 2006: 166).

²¹ Si bien no es el asunto principal que aquí nos ocupa, creo oportuno recordar que Senegal tuvo un “15-M” anterior al nuestro; de hecho comenzó, meses antes que nuestro “mayo”, con el expresivo nombre de “Y'en a Marre!” (“¡Estamos hartos!”), radicado en un colectivo muy cercano a la escena hip hop de Dakar.

²² Cfr. Massó Guijarro (2008).

ración en la vida cotidiana de la cooperación transcultural y de la conquista, al fin, de prácticas diversas de cosmopolitismo.

Hablábamos al comienzo de cosmopolitismo y movilidad como dos conceptos vinculados de modo intrínseco, y del discurso de los derechos humanos (o cualquier apelación a algún tipo de moral universalmente vinculante, dicho de otro modo) como el necesario regulador ético de su ejercicio en la praxis. Nuestros ejemplos sobre las dos comunidades cosmopolitas de interacción pretendían ilustrarnos sobre modos diferentes de co-integrar, en el seno de un paradigma participativo alternativo al de la (gran) política tradicional, considerándolas como prácticas de ciudadanía de alta intensidad, siguiendo a Sousa Santos.

Cabe una última reflexión en torno a, precisamente, la *moral* universal a la que podamos apelar o no, y si la retórica de los derechos humanos resulta suficiente o conveniente en el contexto del intenso cosmopolitismo analizado. No rechazo de plano el de los derechos humanos: pienso que es un marco epistémico interesante, un punto de partida válido como instancia de apelación ética por encima de otro tipo de valores, intereses o prioridades, como son las razones de cada Estado particular (cfr. Singer 2003). Sin embargo, creo que resulta clave introducir en este discurso-retórica-narrativa que son los derechos humanos el concepto de *epistemología silenciada* de Grosfoguel (2009) y otros, precisamente para reconocer todo lo que de “no occidental” hay en esta formulación, y aprender a *rescatar* valores convivenciales útiles de otras matrices culturales no hegemónicas, para limar progresivamente el monopolio (incluso imperialismo) moral, que siempre ha parecido acompañar al imperialismo político y económico. Todo ello podría resumirse en, sencillamente, la *descolonización de los derechos humanos*. Y, para la consecución de la misma, la (mencionada en el título) *movilidad participativa*, propia de comunidades interactivas como las descritas, deviene crucial en sus prácticas cotidianas de hacer, de vivir, de habitar y de soñar.

Referencias bibliográficas

- Alencar Chaves, Christine de (2003): *Festas da política. Uma etnografia no sertão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Arendt, Hannah (1974): *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral.
- Bava, Sophie y Bleitrach, Danielle (1995): “Les murides entre utopie et capitalisme”. *Le Mond Diplomatique*, noviembre 1995, p. 21.
- Benedict, Ruth (2006): *El crisantemo y la espada*. Madrid, Alianza Editorial.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor (2008): “De la ventriloquia a la etnofagia o la etnización del desarrollo rural en los Andes ecuatorianos”. En Martínez Mauri, Mónica y Rodríguez Blanco, Eugenia (eds.): *Intelectuales, mediadores y antropólogos: la traducción y reinterpretación de lo global en lo local*. Donostia-San Sebastián, Ankulegi, pp. 113-136.
- Crespo Ubero, Rafael (2011): “Adaptación glocal de las redes muride. De Senegal al mundo, del cacahuete a Internet”. XI Congreso FAAEE de Antropología: Lugares, Tiempos, Memorias”. León, 9-11 septiembre 2011.
- Cucó i Giner, Josepa (1990): “El papel de la sociabilidad en la construcción de la sociedad civil”. En Cucó i Giner, Josepa y Pujadas, Joan J. (1990) (eds.): *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*. Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 153-164.

- Diouf, Mamadou y Rendall, Steven (2000): "The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism". *Public Culture*, volumen 12, nº 3, pp. 679-702.
- González Cámara, Noelia (2011): "Desposesión mediante irregularización: una aproximación a la producción de irregularidad migratoria desde el pensamiento de David Harvey". Conferencia en el Instituto de Filosofía del CSIC, 21 de junio de 2011, Madrid.
- Grosfoguel, Ramón (2009): "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales". En Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, pp. 261-284.
- Iniesta Vernet, Ferran (2009): *El islam en África negra*. Barcelona, Bellaterra.
- Isasi-Díaz, Ada María (2003): "Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad". En Fernet-Betancourt, Raúl (ed.): *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid, Trotta, pp. 365-384.**
- Jabardo Velasco, Mercedes (2006): *Senegaleses en España: conexiones entre origen y destino*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Kane, Ousmane (2011): *The homeland is the arena. Religion, transnationalism, and the integration of Senegalese immigrants in America*. Oxford, Oxford University Press.
- Kassir, Samir (2006): *De la desgracia de ser árabe*. Córdoba, Almuzara.
- Lacomba, Joan (2001): "Inmigrantes senegaleses, islam y cofradías". *Revista Internacional de Sociología*, nº 29, pp. 163-187.
- Massó Guijarro, Ester (2008): "23º Lusata en Caprivi (Namibia): ¿la política de la fiesta o la fiesta de la política? Una aventura heurística al incrustamiento político". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 20, en línea: <http://www.ucm.es/info/nomadas/20/estermasso.pdf>.
- Massó Guijarro, Ester (2010): "África en la era global: (matrias) de hospitalidad, cosmopolitismo y migración". Conferencia en el Instituto de Filosofía del CSIC, 17 de noviembre de 2010, Madrid.
- Moreno Maestro, Susana (2007): *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla, Junta de Andalucía, Estudios y Monografías.
- Pezeril, Charlotte (2008): *Islam, mysticisme et marginalité: les Baay Faal du Sénégal*. Paris, L'Harmattan.
- Singer, Peter (2003): *Un solo mundo*. Barcelona, Paidós.
- Sousa Santos, Boaventura de (2007): *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. México, Anthropos.
- Sow, Papa (2004): "Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España". En Escrivà, Ángeles y Ribas, Natalia (eds.): *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales*. Córdoba, CSIC, pp. 235-254.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos (2009): "Transnacionalismo migratorio y ciudadanía en mutación". *Claves de Razón Práctica*, nº 197, pp. 32-41.
- Zamora, José Antonio (2008): "Inmigrantes entre nosotros: ¿integración o participación?". *Contraste*, nº 13, pp. 1-33.