

# ©DISSIDENCES

Hispanic Journal of Theory and Criticism

## *El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad*

Mayte Gómez / University of Nottingham

La zona de Madrid conocida como "Lavapiés" forma parte del distrito Centro de la ciudad y de la subdivisión de éste en barrios, en concreto el de Embajadores, alrededor de la calle del mismo nombre [1]. Lavapiés no tiene personalidad administrativa como tal; no es distrito ni barrio: tan sólo es una plaza, una estación de metro, y unas calles colindantes (fotografía 1). Sin embargo, tiene algo más y de manera mucho más visible y tangible que cualquier otra zona de Madrid. Lavapiés es un lugar mítico, una manera de vivir, un estilo, una historia – una leyenda. Aunque la zona no existe oficialmente como barrio, tiene una personalidad inconfundible construida y aceptada por el imaginario colectivo de toda una ciudad y, posiblemente, de todo un país.

Una de las ironías más profundas sobre Lavapiés es que se considere la quintaesencia del castizismo madrileño. Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, el término "castizo" significa "puro" o "auténtico". Es decir, que en ese imaginario colectivo sobre el que se sostiene la identidad del barrio, Lavapiés representa la esencia de lo que es pura y auténticamente madrileño. Sin embargo, la historia del barrio no es sino la de un proceso de inmigración así como de evolución cultural y étnica continuo, estable, y, por sobre todas las cosas, inconcluso.

La referencia más antigua al nombre de Lavapiés, alrededor de los siglos XIV y XV ("Ava Piés", "Lava Piés") describe una plaza de la que emergía un barrio judío (por la Calle de la Sinagoga, hoy día Calle de la Fé) y otro árabe (por la actual calle de Ave María). Una muralla cercana separaba estas zonas del resto de la ciudad, y, presumiblemente, de los barrios cristianos. El nombre del lugar hacía entonces referencia a la fuente que se encontraba en la plaza principal, donde los cristianos que querían entrar en la zona judía debían purificarse lavándose los pies. Parece ser que durante las persecuciones del año 1391, se destruyó la Sinagoga principal de la zona, sobre las ruinas de la que se erige la actual Iglesia de San Lorenzo (Enciclopedia Judaica, Tomo 11 col. 682).

Tras la expulsión de árabes y judíos, el barrio pasó a recibir inmigración interna, especialmente andaluza, y la mezcla de los nuevos inmigrantes con los oriundos del lugar dio como resultado lo que luego se conocería como la "manolería", [2] o lo que Armando Vázquez ha llamado el "arquetipo social del Madrid castizo" (82), una clase social que provenía de los estamentos más bajos pero que pronto se convertiría en la aristocracia de la clase trabajadora por su "ingenio y [sus] travesuras (...) despertando su natural sagacidad, su desenfado y su arrogancia", por lo que también se les conocería como los "chulos" (Ibídem).

Tras varios siglos en los que Madrid, como metrópolis imperial, se convirtió en ciudad de paso para muchos "viajeros, visitantes e inmigrantes" que dejaron su huella en la capital y en los barrios más céntricos (del Corral 130), el Lavapiés que conocemos hoy día se empezó a forjar en el siglo XIX con la llegada masiva de inmigrantes de toda España. El hecho de que esta población inmigrante fuera en su mayoría campesina o trabajadora dejó en la zona la marca indeleble de la marginalidad, entonces simbolizada por los

establecimientos comerciales populares y las sencillas viviendas (que hoy han pasado a considerarse "infraviviendas") en forma de corralas.

El proceso por el cual se ha llegado a denominar "castizo" a este barrio de Madrid formado, como el resto de la ciudad, por inmigrantes de otras regiones y provincias españolas no es sino un ejemplo más del proceso de asimilación (una especie de "melting pot" a la madrileña, en el que el resultado de la mezcla es diferente a la suma de sus partes) a través del cual se ha construido la capital española. De hecho, la población de Lavapiés vivió tan de lleno este proceso de asimilación que, tal y como afirma Juan Salcedo, "el tema de la diversidad cultural [pasó] a segundo nivel de importancia (salvo en algún caso de extremo "ruralismo", que de hecho ha existido), adquiriendo la segregación económica o de clase la importancia fundamental" (87).

Más de un siglo después de que la inmigración nacional dejara tal impronta en la zona, el Lavapiés del siglo XXI – mucho más sofisticado que en todas sus etapas anteriores – está habitado por, al menos, cuatro grupos sociales bien marcados y diferenciados, en todos los cuales el barrio suscita la misma pasión. En primer lugar, están los inmigrantes nacionales y sus descendientes, una población ya envejecida a la que todo el mundo – incluso ellos mismos – conoce como "los vecinos de toda la vida". En segundo lugar se encuentran los "nuevos vecinos", inmigrantes internacionales que empezaron a llegar a Lavapiés en los años sesenta y setenta, pero que protagonizaron un auténtico boom migratorio alrededor de 1995, hasta llegar a ser hoy día casi la mitad de la población del barrio. Esta segunda ola de inmigración trajo nuevos ingredientes que marcaron Lavapiés con renovados aires de marginalidad, pues muchos de estos inmigrantes se encuentran en el país de manera irregular e intentando también dejar su huella en un lugar ya de por sí cargado de connotaciones culturales muy poderosas.

Pero la marginalidad de Lavapiés no está marcada sólo por la presencia histórica de inmigrantes nacionales y la más reciente de los internacionales, sino también por la de una nutrida comunidad de activistas, cuyas ideologías y prácticas socio-políticas transcurren al margen del sistema. Agrupados bajo la denominación global de Red de Lavapiés – organización en la que confluyen discursos y prácticas okupas, feministas, de liberación lesbiana y gay, anti-bélicas, pro-vivienda, pro-República, etc. – los activistas del barrio

sobreviven estoicamente – que no sin fisuras – a las muchas batallas perdidas contra la administración y sus autoridades.

Es éste un grupo variado de hombres y mujeres de una edad media de cuarenta años que lleva varias décadas haciendo del barrio un auténtico laboratorio de democracia participativa, y que ha librado muchas luchas por crear y mantener espacios sociales y culturales auto-gestionados que puedan dar libre expresión a la multiplicidad de ideas e identidades que existe en el barrio. De entre estos proyectos, hoy sobreviven tres: La Escalera Karakola, centro social feminista recientemente desalojado y reubicado por las autoridades; El Solar, literalmente un solar sin construir donde El Labo, centro socio-cultural auto-gestionado reiteradamente desalojado por las autoridades, vive ahora "en el exilio"; y La Biblio, proyecto errante de biblioteca popular, y aún sin hogar definitivo.

La preparación intelectual de estos activistas es alta (algunos de ellos se dedican profesionalmente a la investigación y una amplia mayoría son profesionales) y está influida por las teorías situacionistas y su visión radical del uso del espacio urbano; el objetivo de sus acciones es permanecer a cualquier precio fuera del sistema y practicar la revolución no desde los grandes discursos y los grandes cambios, sino desde la práctica de la vida cotidiana, reclamando el acceso a los espacios donde interactuar como comunidad de ciudadanos y ciudadanas de manera libre, sin la intervención de las instituciones del estado.

Acompañándolos a todos ellos, están los "novísimos vecinos" (según la terminología, no exenta de ironía, de los activistas del barrio), también conocidos como "nuevos colonos" (así se refirió a ellos un concejal del Ayuntamiento de Madrid), una nueva población de ciudadanos de clase media relativamente joven – rondando los treinta o cuarenta años – más o menos progresista en lo social y lo político, bohemia en grados diversos, posiblemente artística también, y que llega al barrio atraída por el mito de una zona céntrica que es "castiza", "progre" y "multicultural" a la vez, sin aparentes contradicciones, y en la que ellos pueden poner su toque cultural y artístico de connotaciones y tonos postmodernos [3].

El contexto en el que se ha desarrollado la vida cotidiana para estos cuatro grupos sociales en los últimos años es el creado por el que quizá sea el más largo proceso de rehabilitación urbana oficial, diseñado y administrado por el Ayuntamiento de Madrid (aunque ejecutado

también por subcontratas) cuyo objetivo, según el discurso oficial, es salvar la zona de la decadencia urbana que venía sufriendo, modernizando sus viviendas y su infraestructura. En realidad, el programa es una manifestación más – de las muchas que pueden encontrarse en la ciudad – del capitalismo monopolista de estado, cuya lógica no puede tolerar que las zonas centrales de la ciudad – atractivas por su diseño urbano histórico y por sus atracciones culturales tanto históricas como modernas – estén ocupadas por las clases más humildes viviendo en edificios antiguos, lo que impide que se pueda especular con el terreno. Es por ello que en Lavapiés se ha hecho necesario "el cambio de usos y el cambio de población relacionada con dichos usos" que, según Manuel Castells, el estado necesita como estrategia para intervenir en la remodelación urbana (*Ciudad, democracia* 171). Con esa intervención, el estado se convierte en "ordenador" de la vida cotidiana de las masas" y agente de la "organización del espacio" (*Movimientos* 7) con el fin de originar la especulación del suelo y de la vivienda que necesita para conseguir sus objetivos. Con este "cambio de usos", las zonas céntricas de la ciudad pasan a ser "enclaves exclusivos y protegidos paramilitarmente para el atrincheramiento de las élites hegemónicas" (*La sociedad red* 479-481), proceso ya conocido como gentrificación. En el caso de Lavapiés, el objetivo de la gentrificación es que la zona pueda liberarse para siempre de su aire de marginalidad y pase a ser considerada como parte integral del trayecto turístico del centro de la capital, además de sede residencial de clases sociales más pudientes.

En este contexto de antiguos y nuevos inmigrantes, activistas, yuppies, rehabilitación urbana, y gentrificación, en el que la tónica de la vida diaria viene marcada por la falta de servicios públicos, atascos de tráfico, suciedad en las calles, la desaparición del comercio tradicional, el "chabolismo vertical" (infravivienda en las corralas y otros edificios), "camas calientes" (inmigrantes turnándose para compartir no ya la casa sino la cama), precariedad laboral generalizada y violencia ocasional – por nombrar tan sólo algunos de los problemas más candentes en el barrio – ¿cómo podemos entender el Lavapiés de hoy día?

En las páginas que siguen propongo, primero, hacer un diagnóstico del entorno físico del barrio, analizando el diseño y el uso cotidiano del espacio urbano que hace cada una de las comunidades que lo habitan, y reflexionando también sobre la manera en que esos diversos diseños y usos conviven unos con otros, a caballo entre el equilibrio y la tensión. Bajo esa difícil convivencia subyacen no sólo diferentes formas de relacionarse con el entorno urbano, sino también estrategias distintas – a veces, incluso, contradictorias – con las que

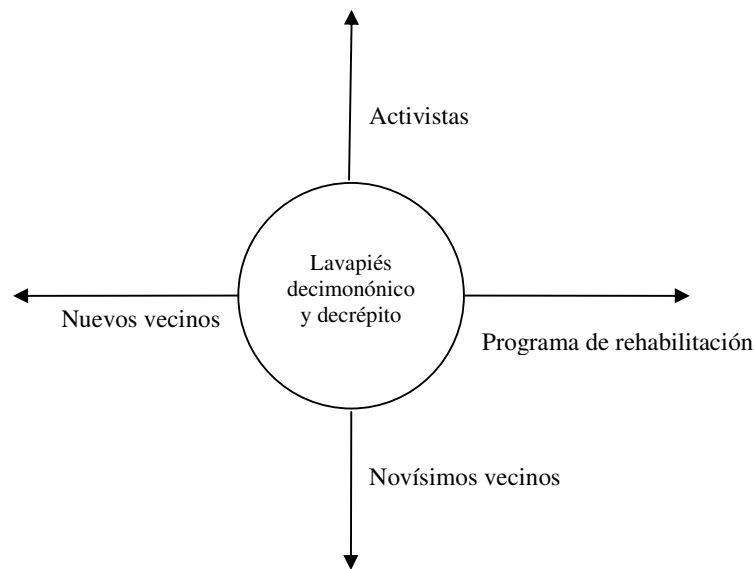
construir Lavapiés como lugar de pertenencia, y hacer de ese lugar uno de los pilares sobre los que asentar la identidad individual y colectiva. El aparente caos que origina esta multiplicidad de usos urbanos, construcciones del espacio e identidades no es síntoma de crisis ni producto de una ruptura traumática y abrupta con el pasado histórico del barrio. Más bien al contrario, el aparente caos de Lavapiés no es sino una etapa más en el proceso intercultural que la zona ha vivido prácticamente durante toda su existencia. A través de un nuevo enfoque con el que entender y relacionar entre sí términos como interculturalidad, integración, participación y ciudadanía, puede encontrarse la manera de impulsar ese proceso en Lavapiés, a través no de la dispersión sino de la integración de sus fuerzas.

### **Lavapiés: la pugna por el espacio urbano**

Como ya han debatido los geógrafos marxistas, la organización del espacio es producto de la sociedad de la que emana, al tiempo que, como estructura social, influye sobre las relaciones sociales. Es decir, en la relación entre un espacio urbano determinado y la sociedad en la que se crea y de la que es parte, hay un "flujo en dos direcciones", [4] como diría Edward Soja, o una "dialéctica socio-espacial" (57). En ciertos contextos urbanos, esa "dialéctica socio-espacial" está marcada por la lucha de clases, pues el espacio no es sino la "expresión y escenificación" de "los intereses de la clase dominante según un modo de producción determinado y hacia un modelo de desarrollo concreto", al tiempo que "las formas del espacio [están] marcadas por la resistencia de las clases explotadas", por lo que surgen "movimientos sociales para (...) intentar nuevas funciones y nuevas formas" (71).

Una primera mirada sobre Lavapiés nos revela de inmediato la existencia de una poderosa "dialéctica socio-espacial" contemporánea: los intereses capitalistas de la clase dominante (representada en este caso por el estado y sus instituciones locales) se ponen de manifiesto en el espacio urbano del barrio a través del programa de rehabilitación y de la especulación inmobiliaria que desata. En respuesta, los grupos marginalizados (activistas, inmigrantes) resisten la intrusión re-ocupando (o, en algunos casos, okupando y re-okupando) el espacio, esté disponible o no, y reclamando los usos cotidianos de las zonas públicas colectivas – todo ello, por supuesto, con diferentes grados de conciencia y capacidad de auto-reflexión intelectual.

No es éste el análisis que quiero elaborar, sino la premisa de la que quiero partir para posar sobre Lavapiés una mirada algo más profunda a través de la cual revelar una "dialéctica socio-espacial" mucho más compleja. En el corazón del barrio, el de "toda la vida", hay un espacio viejo, antiguo y decrépito, un paisaje urbano decimonónico cuyos iconos desaparecen como parte de un proceso evolutivo lento pero ineludible. Este "corazón" es, por naturaleza, tan estático e inamovible como precedero. De él emanan cuatro procesos transformadores que, lejos de sucumbir al estatismo, fuerzan al barrio a evolucionar hacia nuevas formas y representaciones. El motor de estos procesos transformadores es un conjunto de cuatro fuerzas centrífugas que buscan transformar el espacio urbano del barrio – y con ello, por ende, dirigir sus futuros destinos – hacia cuatro direcciones opuestas, creando, en el proceso, un espacio intensamente atormentado.



En primer lugar, el programa oficial de rehabilitación, en su intento de renovar el espacio urbano, se adentra en lo más profundo de ese corazón decrépito para intentar devolver al barrio su antigua gloria castiza, aunque modernizando las infraestructuras. Así, la rehabilitación consigue que las antiguas ruinas de las Escuelas Pías, [5] en la muy sufrida Plaza de Agustín Lara, se conviertan en una moderna biblioteca de uso exclusivo de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), recuperando una imagen clásica y dotándola de aires modernos y funcionalidad. En segundo lugar, los diferentes grupos de activistas han venido marcando Lavapiés durante décadas con el sello inconfundible de su visión democrática de la cultura, abriendo espacios de interacción social y cultural (los

varios Labos, numerados del uno al cuatro, hasta que se llegó al Labo en el exilio), marcando el espacio con lugares irreverentes, conscientemente anárquicos, siempre en zonas sin edificar o en construcción, que no se pudieron acondicionar completamente por falta de medios. En tercer lugar, las nuevas generaciones de inmigrantes, ajenas a la tradición del barrio y portadoras de una memoria cultural muy diferente, además de heterogénea, participan en la creación (no necesariamente consciente, y desde luego en absoluto planificada) de un espacio moderno pero sobre todo multifuncional, diseñado para cubrir necesidades inmediatas tales como las de servicios y comercio. Esta funcionalidad urbana multicultural está haciendo que las calles de Lavapiés no sean ya muy diferentes a las de cualquier barrio de ciudades con una larga historia de inmigración internacional como Londres o Toronto. Por último, los novísimos vecinos añaden al espacio urbano sus centros artístico-culturales, en su mayoría en la calle Argumosa y Olivar, con una ética y estética diferente a la de los activistas: en sus librerías internacionales y progresistas con decoración "Nueva Era" conviven la política anti-capitalista, el yoga y la cosmética natural; mientras que en sus galerías de arte muestran una combinación kitsch de fotografías de Warhol acompañadas de una selección de máscaras africanas. El resultado de que estas cuatro concepciones diferentes del espacio urbano converjan en la misma zona da lugar a diferentes "heterotopias", definidas por Michel Foucault como "espacios característicos del mundo moderno" capaces de "yuxtaponer en un espacio real único muchos espacios diferentes, muchos lugares que serían, de otra manera, incompatibles" (cit. en Soja 17). Es precisamente en una cadena de compatibilidades e incompatibilidades – de encuentros y desencuentros – que se materializa el tormento del espacio urbano de Lavapiés.

Tal vez el desencuentro y la incompatibilidad más obvios sean los que puede observarse entre, por un lado, los espacios concebidos por el programa oficial de rehabilitación y, por otro, aquellos diseñados por los activistas de la Red de Lavapiés. Mientras la rehabilitación convierte plazas históricas en explanadas de cemento bajo las que construir parkings subterráneos, remueve las ya de por sí escasas zonas verdes, crea centros culturales y comunitarios de moderno diseño con programas pre-fabricados y generalistas y permite que los servicios sociales y sanitarios queden reducidos a la mínima expresión, los activistas convierten las plazas de cemento en escenarios para la movilización social, invaden los espacios abandonados para crear centros sociales anti-jerárquicos y abiertos en los que llevar a cabo un programa ajustado a la realidad local tal y como ellos la perciben, y

movilizan a los vecinos para reclamar los servicios sociales que la zona necesita con urgencia, entre ellos un Centro de Salud.

Por otro lado, la compatibilidad más obvia y el encuentro más sosegado entre estas fuerzas son los que tienen lugar entre el programa de rehabilitación y el estilo de los novísimos, ambos empeñados en ignorar, hasta cierto punto, la realidad presente del barrio. El discurso contradictorio con el que las instituciones oficiales justifican la rehabilitación arquitectónica de las Escuelas Pías reconoce, por un lado, que en un barrio de "fuerte carácter" como Lavapiés, "reforzado últimamente por una acumulación de substratos étnicos", no puede buscarse "soluciones complacientes de 'diseño', sino que resulta preciso (...) sumergirse en la enorme carga de referencias que la historia ha ido reflejando"; por otro, sin embargo, concluye que, precisamente por ello, la rehabilitación de las ruinas se ha basado en la búsqueda del poder expresivo "a través de valores primarios, intemporales e indiscutibles, como el material, la construcción y la luz, además de tener en cuenta el carácter descarnado, brutal e imponente del lugar y de la ruina" (Linazasoro 19; cursiva añadida). La renovación arquitectónica sostenida por esta visión contradictoria ha devuelto a la vida el diseño histórico de las Escuelas, al tiempo que ha inmortalizado su fachada en ruinas, con el efecto que tuvo la guerra civil en el edificio. Resulta difícil, pues, dilucidar cómo este proceso de rehabilitación ha tenido en cuenta los "substratos étnicos" que se dan cita en el Lavapiés moderno, casi setenta años después de la guerra. Para completar el proceso, el edificio se ha puesto al servicio de la UNED, una decisión que contribuye a mantener vivo el espíritu educativo del edificio original pero no sirve para cubrir las necesidades más urgentes del barrio.

De la misma manera, las manifestaciones artísticas de los novísimos, aunque exquisitamente contemporáneas en estilo y concepción, se alejan también de la realidad presente de Lavapiés en su diseño y contenido. En la calle Olivar, las tiendas de los africanos o egipcios – tiendas sencillas, a veces caóticas y a veces inmaculadas – ofrecen productos y artesanía que parecen ser en su mayoría para consumo interno de una comunidad étnica determinada, aunque no se descarta que puedan atraer a los autóctonos. En la misma calle Olivar y también en la calle Argumosa, el estilo kitsch urbano de los novísimos recoge la esencia artístico-cultural de estas comunidades, las simplifica y esencializa y las expone para consumo casi exclusivo de los autóctonos. Lo que a la vuelta de la esquina es ordinario, en la galería de arte con tonos postmodernos se convierte en

exótico. El exotismo, por otra parte, hace que tal manifestación artística se perciba como foránea y no como una presencia cotidiana que forma ya parte del tejido social y cultural del barrio. Además, con la comercialización de estas expresiones artísticas, los novísimos crean tan sólo un aparente encuentro y una aparente compatibilidad con las manifestaciones culturales de los nuevos vecinos inmigrantes. En realidad, la relación que se crea es poco más que lo que Jean Baudrillard llamó un "simulacro", pues en las manifestaciones artísticas de las galerías de arte postmodernas se recoge una imagen sin esencia, casi sin significado, convertida en fetiche y en la que se ha perdido el referente.

Pero en Lavapiés, como tal vez sea de esperar, las heteretopías destacan no sólo por ser acumulaciones de compatibilidades e incompatibilidades, sino también por poder transformar lo aparentemente incompatible en algo perfectamente compatible a través del ejercicio de la resistencia. Un ejemplo de esta resistencia es el que nos propone el local situado en la Calle Embajadores no. 31 (fotografía 2). En este solar, propiedad de una pareja de origen chino, se encuentra una tienda de artículos de textil, sin nombre propio visible y relativamente escondida tras el enorme decorado de adoquines que en su día anunciaba una peluquería. Hoy día, la vieja gloria del Madrid castizo brilla reluciente a todo color en el adoquín restaurado, mientras que en el interior del local opera con un objetivo mucho más funcional una tienda de textil anónima. La rehabilitación – aunque haya sido por iniciativa privada – ha conseguido recrear y revivir un estilo histórico que los inmigrantes chinos han podido fácilmente co-optar para uso propio, dándole un contenido funcional. Sólo con esa intervención/resistencia, puede la rehabilitación urbana establecer una conexión con el presente. La corta distancia que separa las Escuelas Pías de la peluquería/tienda es, en lo que se refiere a intenciones y resultados, todo un abismo.

En otros casos, sin embargo, el ejercicio de la resistencia no crea compatibilidades ni aparentes ni reales, sino que más bien contribuye a poner de manifiesto el tormento que resulta de la lucha por el espacio. Muchos de los centros culturales, sociales o comunitarios regentados por el Ayuntamiento en el barrio de Lavapiés, e incluso alguno privado, se han construido en solares adyacentes a los que un día okuparan, o todavía okupan, los activistas con sus laboratorios auto-gestionados. Por ejemplo, en la Calle Olivar, el Centro Cultural Lavapiés (que pasa desapercibido para muchos de los nuevos vecinos del barrio) emerge triunfante y sólido junto al solar abandonado que los activistas han hecho suyo y llaman simplemente El solar (fotografía 3). El Centro Comunitario Casino de la Reina, en la Calle

del Casino, se esconde más que emerge en la parte posterior de un inmenso terreno que en su día fuera el Labo 2, y sobre cuyas ruinas se ha terminado un parking (fotografía 4). El centro privado La Casa Encendida, en la Ronda de Valencia, da su espalda al solar que fuera el antiguo Labo 3, espacio que estuvo abandonado y vallado durante mucho tiempo, hasta que recientemente se construyó en él un nuevo edificio de apartamentos modernos (fotografía 5). En estos espacios, en los que curiosamente muchos de estos centros culturales oficiales miran hacia fuera del barrio más que hacia dentro (El Casino de la Reina hacia Arganzuela, La Casa Encendida a la Ronda de Valencia – ambas ya zonas colindantes con Lavapiés), se observa la lucha que se ha librado por la construcción no ya de edificios culturales sino de visiones sociales y políticas extremadamente diferentes. En las ausencias visibles y en las ruinas que aún quedan o en las que se han cubierto con parkings o apartamentos se nota quién perdió la batalla. La pugna entre el Centro Cultural Lavapiés y El solar aún permanece, y los dos establecimientos, pared con pared, ofrecen dos visiones diferentes de la cultura y del uso del espacio. En El solar se reúnen múltiples grupos de la Red de Lavapiés, se hacen festivales alternativos de cine, se convoca a los vecinos para hablar de la rehabilitación de sus edificios, y, lo que es más importante, se abre el espacio para que lo usen todos aquellos que lo necesiten para cualquier actividad. Mientras, el centro oficial ofrece una programación típica diseñada en oficinas burocráticas centrales: clases de español para extranjeros (y en las que, por cierto, hay muy pocos alumnos), clases de inglés, apoyo escolar, etc. Los usuarios de uno y otro centro son, por supuesto, muy diferentes, y los del último apenas si tienen conciencia de la existencia de El solar. Aunque no pueda ya librarse una batalla contra el Centro Cultural Lavapiés, los activistas pueden, al menos, subvertir el poder oficial con el poder de su ironía: en el verano del año 2004, la Red de Lavapiés organizó un Festival de Cine Alternativo en El Solar, en el que la pared que comparten con el centro oficial se convirtió en una pantalla gigante y vino a salvar al colectivo de activistas de la falta de recursos técnicos. De manera sutil y profundamente irónica, con la mera proyección de las películas en la pared desnuda, la Red obligó al estado a proporcionarle una herramienta de gran valor estratégico para su programación, y a hacerlo, incluso, de manera parásita, sin tener elección [6].

### **De la pugna por el espacio urbano a la negociación de la identidad**

Si cada uno de los diferentes grupos sociales que habitan Lavapiés ha creado o está en proceso de crear un espacio urbano diferente, con sus pugnas, ironías y "heterotopias", es

porque, en primer lugar, cada uno de ellos tiende una mirada diferente sobre el barrio, y ésta les devuelve la imagen de un lugar diferente. Es por ello, que el diseño del espacio urbano – tanto si es oficial como alternativo, organizado o espontáneo – está sostenido por y enraizado en una concepción intelectual y emocional muy concreta del espacio físico, de su razón de ser, de su evolución pasada, su estado presente, y sus posibilidades para el futuro.

Este concepto de "lugar", como señala Yi-Fu Tuan, es un "mundo de significado organizado" (Space 179) que produce una identidad determinada a través de un proceso en el que se "dramatiza[n] las aspiraciones, necesidades, y ritmos funcionales de la vida personal y colectiva" (178). Según Tuan, el espacio se convierte en "el componente espacial de una visión del mundo, una concepción de valores localizados dentro de los cuales la gente desarrolla sus actividades" (88).

El lugar que construyen hoy día los vecinos de toda la vida en sus paseos por Lavapiés [7] es el de un "país extranjero". Para muchos de ellos, el barrio "ya no es como antes", ahora es "otro mundo" (muchos llegan a decir que es una "ciudad sin ley"). Algunos hasta afirman que, en realidad, la zona no puede ya llamarse "Lavapiés" – como si tal nombre fuera portador de una esencia incambiable e intransferible – sino que ahora debe llamarse un "barrio internacional". No reconocen a los nuevos vecinos. Antes, dicen, "éramos una familia fraternal" y "nos conocíamos todos".

Estos vecinos perciben que ha habido una violenta usurpación del espacio y que se les ha arrebatado el barrio en el que se desenvolvían y en el que ellos habían sido, por supuesto, los protagonistas absolutos. Con bastante resignación, han construido nuevos espacios en los que compartir con personas de su misma cultura, lengua y edad. De la plaza que da nombre al barrio y que solía ser su punto de encuentro se han "exiliado" a la Calle Argumosa – considerada por muchos la calle "más burguesa" del barrio, casi exenta de inmigrantes internacionales y ya en los límites de Lavapiés, lindando con Atocha – donde han encontrado su nuevo hábitat.

Cuando los vecinos de toda la vida fotografían su barrio, sus fotos reflejan no tanto lo que ellos ven hoy día, sino lo que alguna vez vieron y les gustaría seguir viendo: el Lavapiés de las muchas corralas – de las cuales ya quedan pocas, y sólo una visible; la plaza de Agustín

Lara, donde "había una estatua del cantante", además de muchos árboles y bancos; la entrada del parque Cabestreros, "que era tan bonita" (y no se aventuran a fotografiar lo que ahora hay detrás del portón histórico – una plaza de cemento abandonada por las autoridades –, pues está lejos de su ideal de belleza). Sus fotografías reflejan un lugar ausente, el Lavapiés que fue y ya no es. En realidad, están fotografiando su propia nostalgia. El barrio que aparece en sus fotos está enteramente poblado de ausencias.

Tuan explica experiencias similares a la de estos vecinos argumentando que el concepto de "lugar" es siempre "estático", pues si pudiéramos concebir el mundo como proceso en continuo cambio, nunca desarrollaríamos el apego a un lugar (Space 179). Por ello, "cuando una persona (...) siente que el mundo está cambiando demasiado deprisa, su respuesta normal es la de evocar un pasado idealizado y estable" (188), pues la "pasión por la preservación surge de la necesidad de tener objetos tangibles que sostengan la experiencia subjetiva de la identidad" (197).

Sin embargo, y todavía según Tuan, cuando la persona siente que es ella la que controla el proceso de cambio y las consecuencias de este proceso que le afectan más directamente, su identidad estará "sostenida por acciones más que por los recuerdos del pasado" (188). Podría decirse, por ello, que frente a la visión "estática" de Lavapiés que construyen los vecinos de toda la vida, se encuentra la de los vecinos activistas, hasta cierto punto "sostenida por acciones" más que por los "recuerdos del pasado", y, sobre todo, por una gran capacidad de auto-reflexión que proporciona cierta dosis de desapego y capacidad de ironía. Los activistas formulan un proyecto de futuro con el que contribuyen a construir una visión del barrio como ente en continua transformación, y cuya identidad, lejos de ser una esencia transcendental e inalterable, está en continua negociación. Aún así, sin embargo, en sus paseos por el barrio, los activistas plasman en sus fotografías no el Lavapiés de múltiples identidades, sino el Lavapiés como laboratorio de resistencia, es decir, su propio barrio. En los paseos, las viviendas rehabilitadas, cuyas historias internas conocen a la perfección, son de importancia monumental, pues muchas de ellas ilustran el poder de resistencia y negociación que los activistas han podido ejercer con las autoridades; también lo son las casas donde viven, que más que pisos compartidos son auténticos laboratorios de vida colectiva; la plaza como lugar de intervención y comunicación hacia los vecinos, así como lugar de encuentro; o los bares, que más que establecimientos de entretenimiento son centros sociales, especialmente los situados en la Calle Argumosa.

Pero la manera en que los activistas construyen su barrio en las fotografías incluye también cierto grado de nostalgia, e incluso algunas ausencias. Para ellos, parte intrínseca de Lavapiés son los espacios donde solían estar los Labos, u organizaciones como Xenofilia (asociación de apoyo a inmigrantes que también ha dejado de existir). Los lugares vacíos que fotografían contienen, a menudo, la presencia fantasmal del edificio que fue, en su día, desalojado por las autoridades, y de esa presencia emana aún el recuerdo de un sueño frustrado y una batalla perdida, lo que produce un dolor emocional palpable. Aunque los activistas no sienten nostalgia por el pasado lejano, sí la sienten al contemplar los espacios en los que han quedado marcadas sus recientes derrotas. El barrio entero, para ellos, está también poblado de estas ausencias, símbolos de lo que pudo llegar a ser y también de una época de activismo que en ocasiones se percibe como más dinámica de lo que es hoy día.

El lugar que crean en sus fotografías los nuevos inmigrantes es el de menor carga nostálgica, aunque no por ello exento de emociones. En sus paseos, celebran la multiculturalidad del barrio y la presencia masiva en las calles de personas de todas las etnias, lo cual da a la zona una vida y un ajetreo que contribuyen a crear la experiencia subjetiva de "vivir en comunidad" – aunque también se lamentan de que una de las razones de esa presencia en las calles sea la falta de vivienda digna. En sus fotografías, estos vecinos plasman su visión del barrio como un lugar multicolor, hervidero de actividad y ejemplo perfecto de buena vecindad, en la que la mayoría de los espacios cumplen una función eminentemente práctica. En sus fotografías no hay ausencias sino posibilidades. Sus paseos nos llevan desde la plaza central al supermercado Champion's, de allí a los locutorios, luego a los restaurantes de su nacionalidad o cultura, a las tiendas, a la mezquita, el centro médico, la farmacia, y de vuelta a la plaza. Para todos ellos, muchos de estos sitios son lugares de encuentro: de manera más obvia, en la plaza, pero también en los locutorios, donde se va no solamente a hacer una llamada sino también a socializar con los amigos de la misma cultura, a buscar trabajo, o a enterarse de los últimos cambios en la Ley de Extranjería. Por lo general, y salvo contadas excepciones, los nuevos inmigrantes no conocen lo que es una corrala ni saben decir dónde hay o hubo una. Tampoco saben en qué se ha convertido el nuevo edificio que se ha restaurado en la Plaza de Agustín Lara, al otro lado de la mezquita. Podría decirse que para ellos Lavapiés es un lugar sin historia, un barrio en construcción.

Aunque cada una de estas comunidades construye un lugar diferente en el espacio urbano de Lavapiés, todas ellas tienen una experiencia en común: el entorno en el que viven es "portador de eventos de gran carga emocional" que se convierten, además, en "símbolos" importantes para la vida cotidiana. Por ello, todas ellas se relacionan con el barrio a través de lo que Yi-Fu Tuan ha llamado un sentimiento de "topofilia", definido como los "lazos afectivos que un ser humano siente hacia el entorno material" (Topophilia 93). A través de estos "lazos", los habitantes de un barrio obtienen la "seguridad emocional" que les permite funcionar eficazmente en su entorno, y para ello necesitan "sitios distinguibles, reconocibles" en los que poder proyectar "emociones y significados" (Kevin Lynch, cit. en Yan Xu s/p). Los vecinos de toda la vida proyectan en el espacio el sentimiento de angustia por lo que el barrio fue y, según ellos, ya no es; los activistas comparten la emoción entre el dolor por lo que han perdido y el entusiasmo hacia aquello por lo que siguen combatiendo; y los nuevos vecinos se apegan al barrio como símbolo de la nueva vida que les proporciona su proyecto migratorio individual o colectivo. En todos los casos, la noción de lugar que construyen y a la que se aferran les sirve de apoyo para sostener una identidad individual o colectiva igualmente sólida.

Esta conexión tan íntima entre la necesidad de construir una noción de lugar al que pertenecer y el deseo individual o colectivo de poseer una identidad con la que poder definirse a sí mismo en relación a los demás (y en el caso de Lavapiés podría decirse que el apego a la identidad colectiva es una de las fuentes de identidad individual) origina también una dialéctica de la que es difícil escapar. Efectivamente, una vez que el arraigo emocional a un lugar ha contribuido a que el individuo o colectivo construya su propia identidad, ésta última se proyecta de nuevo hacia el entorno físico, (re)construyendo éste según nuevos parámetros. El resultado es que el entorno físico no es ya tan sólo fuente de identidad sino que es también recipiente de ésta, cerrando así la relación dialéctica entre ambos. Es, precisamente, la naturaleza dialéctica de esta relación lo que hace que algunos de los protagonistas olviden por completo los dos procesos de identificación que han tenido lugar en direcciones opuestas – del lugar a la comunidad y de la comunidad de vuelta al lugar – y, por ello, perciban erróneamente que entre ellos y el entorno que habitan existe una relación de pura simbiosis: en el espacio urbano, de personalidad única, sólida, coherente y atemporal, habita una comunidad, igualmente coherente y homogénea, en perfecta armonía con él.

Sin embargo, un espacio urbano tiene una evolución física, social, cultural, e incluso política, que se desarrolla, hasta cierto punto, independientemente de las proyecciones subjetivas que recaen sobre él desde las diversas comunidades que lo habitan. Lo que da a un lugar su especificidad, pues, como ha argumentado Doris Massey, no es la "historia internalizada" de la/s comunidad/es que lo habita/n sino el hecho de que ese espacio se haya construido "desde una constelación particular de relaciones sociales, que se han encontrado y se han entretendido unas con otras en un sitio concreto" y, por supuesto, a lo largo del tiempo (66). En el caso de Lavapiés, esta "constelación" tiene una larguísima historia en la que infinidad de relaciones sociales, culturales, políticas, religiosas y étnicas han dejado una profunda huella, y ha hecho del barrio lo que es hoy día. Desde los años en que Lavapiés fue zona judía y árabe, separada de los barrios cristianos por relaciones discriminatorias sancionadas por el estado, a los años en que las clases sociales más oprimidas de toda España encontraron refugio y "fraternidad" en la gran ciudad como consuelo para las penurias de su proyecto migratorio, pasando por el momento en el que el barrio comenzó a ser poblado por españoles de etnia gitana, o el que se convirtió en centro de experimentación artística y cultural postfranquista, hasta el momento actual en que nuevos inmigrantes buscan en el barrio exactamente el mismo refugio que sus predecesores, el barrio de Lavapiés ha construido un inmenso tejido social y cultural de carácter internacional, intersocial, interreligioso e interétnico que ha marcado su vida entera, más allá de lo que pueda haber proyectado en él una generación concreta. La subjetividad de este Lavapiés es, como diría Craig Calhoun, un "proyecto, algo siempre en construcción, nunca perfecto" (20).

Si Lavapiés tuviera un "relato" con el que "funda[r] y articula[r]" tanto su espacio físico como el simbólico, según nos propone Michel de Certeau (170) sería el sostenido por la polifonía que han creado todos aquellos grupos sociales que han vivido en sus calles a lo largo de los siglos. No es éste un relato monolítico ni coherente, sino lleno de fragmentaciones, conflictos y contradicciones, tantas como identidades construidas por cada uno de sus protagonistas, ya sea en el ámbito individual o el colectivo.

Las comunidades que habitan el Lavapiés contemporáneo están, hasta cierto punto, forzadas a confrontar su experiencia subjetiva con la fuerza arrolladora de este relato polífono, ya sea para aceptarlo, negarlo o ignorarlo. Los vecinos mayores se aferran a un relato diferente: el del Lavapiés castizo, con sus fiestas a la Virgen, sus chulapas, manolos,

limonada y bandas de música, todo ello rociado con "fraternidad". El relato se mantiene vivo – aunque agonizante y sujeto tan sólo por el fino hilo de la nostalgia – y se perpetúa como el único posible con la expresión universalmente aceptada de "de toda la vida". Sostenido por el imaginario colectivo, el propio nombre del relato excluye la existencia de cualquier otro, pues sólo éste se percibe como profundamente arraigado en el pasado, lo cual le otorga autenticidad y el derecho indiscutible a la permanencia. Además, el contenido del relato se presenta como irrefutable: no tiene génesis, ni final, ni evolución posible: simplemente es.

Los relatos de los activistas están por doquier, escritos en las fachadas de sus propios edificios, en el ciberespacio, en solares, en la calle – aunque las autoridades intenten borrar continuamente las huellas de su presencia (fotografía 6). Este relato nos presenta un barrio de experimentación radical y política, un laboratorio único de democracia participativa, narrado por una multiplicidad de voces, y que excluye el estaticismo de manera radical. Para ellos, Lavapiés es un lugar en continuo movimiento, a veces dentro de unas fronteras urbanas visibles y a veces "en exilio". El nivel de conciencia social y política de los activistas, además de la auto-conciencia intelectual que les permite reflexionar sobre sus propios procesos y el efecto que éstos tienen en el espacio, hace que sus relatos incluyan también incoherencias y fragmentaciones. Son relatos que negocian continuamente su propia existencia con la de un Lavapiés que existe fuera del relato mismo – de ahí el interés de los activistas en relacionarse con todas las fuerzas del barrio, aunque, como veremos más adelante, en algunos casos este deseo se encuentra con serias dificultades.

El relato de los inmigrantes internacionales, el más obviamente en evolución, es una historia de desafío y supervivencia, y se construye con su presencia en las calles, plantando cara a las autoridades y sus redadas, con la creación de comercios, de asociaciones, bares, peluquerías, y restaurantes, incluso "forzando" a algún comercio tradicional a poner sus letreros en varios idiomas. La voz de los que escriben este relato está algo menguada y sus creadores carecen de la necesaria agencia social para narrarlo. Sin embargo, es éste tal vez el relato más poderoso de Lavapiés, el más visible hoy día, y aquel con el que todos los demás están abocados a relacionarse.

Cada uno de estos relatos – el castizo, el radical, el multicultural – tiene como origen y, además, reproduce continuamente una visión mítica del barrio de Lavapiés. En el caso de

los activistas, el misticismo viene dado por el poder de la resistencia que ejercen en el barrio y por cómo han sabido mantenerla en el tiempo a pesar de todas las limitaciones y obstáculos. En el caso de los inmigrantes internacionales, Lavapiés se ha convertido en mito al difundir la idea del lugar como espacio de refugio y apoyo para la comunidad emigrada internacional, hasta el punto de que el barrio sea ya conocido entre los inmigrantes de origen subsahariano que se encuentran en los montes de Marruecos a la espera de poder cruzar la frontera con Melilla [8]. Hasta cierto punto, también estos relatos crean un "espacio mítico" en el sentido que Tuan ha dado al término, al definirlo como una "construcción intelectual [que] ignora la lógica de exclusión y contradicción", pues aunque "[d]esde un punto de vista lógico (...) una entidad puede estar hecha de muchas partes (...) pero una de las partes no puede ser lo mismo que la entidad, (...) [e]n el pensamiento mítico, una de las partes puede simbolizar la totalidad y tener su potencia" (100). Son los vecinos apegados al relato del Lavapiés castizo los que de manera más obvia confunden una parte del relato global con su totalidad. Aunque la falta de interés de los vecinos mayores en adaptar su vida a la de otros "inmigrantes" cuya lengua y tradiciones desconocen es perfectamente comprensible a nivel individual y a nivel humano, no deja de ser parte de una conciencia social hasta cierto punto conservadora basada en la visión estrecha, subjetiva y limitada que ve el presente como algo estable, invariable y estático (como lo que "es" más que como aquello en lo que se ha "convertido" o que continua en proceso de transformación), más que como una mera parte de un todo mucho más grande que, aunque ya no visible, no carece de personalidad propia. Por supuesto, como señala Eduardo Gutiérrez, [9] de la Red de Lavapiés, "no existe la idea de Lavapiés", sino que es algo que "ha cambiado a lo largo del tiempo". El casticismo ha sido "una construcción forzada", "parte de un discurso político". "En ese sentido" – afirma Gutiérrez – aquellos que ahora ven Lavapiés como un "'barrio internacional' tienen razón" pues ya no es éste el barrio que ellos conocen y, sin embargo, es "precisamente éste el barrio de Lavapiés como lo fue hace siglos".

El misticismo creado por estos relatos se proyecta de nuevo sobre el entorno, creando un entretreído de relaciones y una frágil correlación de fuerzas: el "espacio mítico" que crea el relato castizo está siendo desestabilizado por el nuevo misticismo del relato multicultural, al tiempo que el relato radical puede sobrevivir aceptando ambos. Sobre todos ellos, por supuesto, se extiende el relato legitimizador de la administración, con el que defiende sus propios intereses y con el que reduce la fuerza de todos los demás.

## **Una nueva mirada sobre Lavapiés: Del caos a la interculturalidad**

El proceso por el cual la transformación espacial del barrio se dirige hacia cuatro direcciones centrífugas diferentes y sostiene, además, identidades incompatibles articuladas en relatos aparentemente irreconciliables, es un proceso que genera caos. El caos, por supuesto, puede entenderse como un obstáculo o como un arma política. Según Carlos Vidania, de la Red de Lavapiés, el barrio debe continuar siendo un "espacio en conflicto", pues ello es lo único que garantiza que ninguna de las tendencias sociales, políticas o urbanas que se ponen de manifiesto en el barrio llegue a estabilizarse y a imponerse a las demás, haciendo que la zona pase a tener una personalidad homogénea y única. Vidania se define a sí mismo y a sus compañeros y compañeras de la Red como "observadores de ese caos" [10].

Aunque por un lado, los activistas preferirían que este caos se sostuviera durante el mayor tiempo posible, para evitar que alguna de las fuerzas centrífugas anteriormente descritas se imponga sobre las otras, lo cierto es que también temen que la batalla la ganen la rehabilitación y los novísimos. Cuando esa victoria sea palpable, la segunda generación de inmigrantes nacidos en el barrio se habrá mudado ya a zonas periféricas de Madrid, los mayores habrán muerto irremediamente, y el crecimiento de la especulación habrá hecho que la "gente progre" haya vendido sus casas y comercios y el barrio haya sido ocupado por tiendas de ropa de marca y quién sabe si incluso por los magnates de la globalización como McDonald's. Será, según Fernando Reyna, otro miembro de la Red, la "cultura del espectáculo", precisamente lo que los activistas, tan influidos por la filosofía situacionista, viven para combatir. En pocas palabras, la posibilidad de que la visión oficialista de Lavapiés sea la que gane terreno y se imponga es amplia. Por ello, cuanto más dure ese caos, mejor.

Observar el caos y mantenerlo activo como estrategia de supervivencia es una propuesta intrigante y sugestiva, pero limitada. El caos impide, como los propios activistas señalan, que una de las visiones de Lavapiés se imponga a las otras y termine engullendo a las demás. Sin embargo, ese caos no impide el crecimiento de las visiones más totalizadoras ni garantiza el poder de resistencia de las más vulnerables. Mientras que el simulacro de multiculturalidad de los novísimos es relativamente anodino, el poder que ejerce el estado a

través de la rehabilitación y la gentrificación no lo es. Y mientras que la resistencia por parte de los activistas está relativamente organizada y tiene cierta garantía de supervivencia en el tiempo, la de los inmigrantes no lo es tanto. Es necesario, por tanto, que de ese mismo caos surjan nuevas posibilidades que neutralicen el poder del estado y que alimenten la resistencia ciudadana.

Mi propuesta es que este caos es simplemente un capítulo más en el relato polífono del Lavapiés histórico, y que es de ese caos de donde puede emanar la conciencia de que el relato ha sido y es, por sobre todas las cosas, una historia intercultural. Dentro del caos, que hoy parece ser indisoluble e impenetrable, y cuya evolución no parece llevar sino a la victoria de las fuerzas más retrógradas o las comercialistas, existe una semilla, aún relativamente inerte pero con un potencial incalculable, que puede servir para impulsar al barrio hacia una nueva etapa en ese proceso intercultural.

En los círculos académicos españoles, parece haber un acuerdo general en definir una sociedad multicultural como aquella en la que conviven diversos grupos étnicos, culturales y/o religiosos en un espacio común (convivencia que puede estar definida, simplemente, por la aparente ausencia de conflicto) aunque estos grupos no se relacionen, se influyan o se mezclen unos con otros, e incluso aunque exista cierto grado de segregación. Por otro lado, una sociedad intercultural sería aquella en la que existe una interacción entre diversos grupos étnicos y culturales, independientemente del carácter mayoritario o minoritario de cualquiera de ellos, y en la que todos esos grupos se sienten integrados a una sociedad común. Según Francisco Herrera, la interculturalidad es "un estadio de la convivencia entre personas basado en la reciprocidad, además del intercambio propiciado por el respeto, el diálogo, la conexión y la participación entre personas de diferentes procedencias culturales", lo que crea "un normalizado reconocimiento cultural" (53). Para Carlos Giménez, si la multiculturalidad consiste en la "diversidad cultural, lingüística [y] religiosa", la interculturalidad está basada en "relaciones interétnicas, interlingüísticas [e] interreligiosas", y si el multiculturalismo es el "reconocimiento de la diferencia", la interculturalidad es "la convivencia en la diversidad" (161).

Forzados a definir su barrio, los habitantes de Lavapiés también parecen haber hecho suyas estas definiciones, pues la mayoría afirma que Lavapiés es obviamente "multicultural" o "multiétnico" pero dista mucho de ser "intercultural" y, mucho menos, "mestizo". Wilfredo

Contreras, uno de los promotores de la Coordinadora de Inmigrantes, organización militante con importante presencia en el barrio, afirma que Lavapiés no puede ser aún "intercultural", porque la interculturalidad no es algo que pueda darse con las primeras generaciones de inmigrantes llegados al país, sino que será el resultado de un largo proceso multi-generacional para el que hace falta "una suma de voluntades".

Sin embargo, parece oportuno que antes de poder definir y entender el fenómeno cultural que significa Lavapiés, posemos otra mirada sobre el concepto de interculturalidad y que la veamos, no ya como el resultado de un largo proceso, sino como el proceso mismo, independientemente de su resultado. Al fin y al cabo, como indica Fernando Reyna, cuando "la barrera de la identidad no sea notable" no se podrá hablar de "interculturalidad" sino de "mestizaje". La interculturalidad podría definirse, pues, como un espacio transitorio entre el multiculturalismo (co-existencia de culturas y etnias) y el mestizaje (mezcla de culturas y etnias). Más que de una "sociedad intercultural" deberíamos hablar entonces de un "proceso intercultural" o una "transformación intercultural". En una sociedad en la que conviven varias culturas o grupos étnicos (multicultural), comienza un proceso a través del cual esas culturas se influyen las unas a las otras (proceso intercultural), integrándose todas ellas dentro de un nuevo modelo, cuyo resultado podría ser una nueva sociedad "mestiza". Esta nueva "sociedad mestiza" lo será no sólo porque sus habitantes tengan diferentes orígenes étnicos sino porque haya hecho realmente suyas diferentes prácticas culturales y sociales, y haya permitido que la sociedad evolucione influida por todas ellas.

Si continuamos definiendo la interculturalidad como el resultado de un proceso, la conclusión ineludible es que el barrio de Lavapiés no es intercultural – conclusión a partir de la cual los más optimistas afirmarán que llegará a serlo y los más pesimistas podrán augurar que no lo será nunca. Sin embargo, si entendemos la interculturalidad como el proceso mismo, no sólo deberíamos afirmar que Lavapiés es intercultural hoy día (en la nueva realidad que se empezó a forjar a finales del siglo XX y que continúa a principios del XXI), sino también que, en realidad, ese proceso es lo único que el barrio ha conocido durante toda su historia. De hecho, el proceso intercultural es la esencia misma de Lavapiés y es lo único que ha marcado al barrio de verdad "toda la vida". La interculturalidad es, verdaderamente, la fuerza motriz que subyace bajo el relato del Lavapiés polífono.

El proceso intercultural que ha llevado al barrio a ser un lugar habitado por judíos y árabes en la Edad Media, por una población internacional durante los años del Imperio español, por gentes de toda la península a partir del siglo XVII, y de todo el mundo a partir de finales del siglo XX, ha sido la única constante en la zona durante siglos, aunque en un momento determinado de la historia del barrio haya podido verse como "judío", "castizo" o, con más resignación hoy día, "internacional". También es cierto, sin embargo, que los procesos a través de los cuales el barrio se ha transformado y ha evolucionado han sido muy diferentes entre sí. Por un lado, la manera en la que Lavapiés dejó de ser un barrio judío en el siglo XV fue abrupta y basada en la lucha social y política (encubierta bajo la purificación religiosa), mientras que la manera en la que el barrio llegó a conocerse como "castizo" en el siglo XX fue el resultado de una verdadera integración de varias culturas regionales hasta fundirse y crear una nueva, dando como resultado lo que hoy se conoce como "mestizaje". Aún así, a pesar de estos diferentes modelos de transición, puede afirmarse que el proceso intercultural es la única tónica de este barrio.

El modelo evolutivo que nos propone Lavapiés destruye, además, el propuesto por algunas definiciones de interculturalidad, según las cuales una sociedad monocultural evoluciona hacia la multiculturalidad y de ahí a la interculturalidad. En el caso de Lavapiés – y esto podría también extenderse a la ciudad de Madrid, al estado español en su totalidad, así como a otros países – la premisa de la que el modelo parte es falsa, pues no ha habido momento alguno de monoculturalidad, sino un proceso constante de interculturalidad que ha llevado a la sociedad a evolucionar siguiendo diferentes patrones de mestizaje. La tienda de textil sita en la calle Embajadores 31, analizada anteriormente, es un buen ejemplo de cómo en Lavapiés las diferentes etapas de ese proceso intercultural han quedado recogidas en el espacio urbano.

El "caos", tanto espacial como identitario, en el que está sumergido Lavapiés hoy día es tan sólo una encrucijada en el proceso intercultural del barrio, encrucijada que no niega el proceso en sí, sino que simplemente lo hace más obvio. No debe verse, por lo tanto, como un caos nihilista, sino como un caos fecundo, [11] pues de él puede y debe nacer el impulso para seguir dando marcha al proceso. Que este impulso pueda darse o que el proceso se aborte depende de la organización de la resistencia. Los activistas ya han mantenido la suya brillantemente durante décadas, aunque con los altibajos comprensibles en un trabajo tan arduo y una lucha tan complicada. En esta nueva etapa del proceso, sin embargo, es

necesario que la amplia comunidad de inmigrantes internacionales y sus activistas orgánicos también formen parte del tejido de la resistencia. Para ello, se hace ya ineludible una verdadera interacción y comunicación entre ellos y los activistas autóctonos de la Red de Lavapiés.

La corta historia de las relaciones entre los activistas autóctonos de Lavapiés y las comunidades de inmigrantes en general – y los inmigrantes activistas en particular – es la de una trayectoria desigual, inestable e irresuelta. La relación comenzó de forma relativamente natural años atrás, con la creación misma de la Red de Lavapiés, entre cuyos promotores se encontraba la Asociación de Emigrantes Marroquíes en España (AEME). Posteriormente, los cuatro Labos y algunas casas okupadas contaron con la presencia de inmigrantes, en su mayoría marroquíes y latinoamericanos interesados también en el activismo político. Sin embargo, como señala Carlos Vidania, estos grupos "hacían política en el centro social, pero no política de centro social", por lo que los objetivos políticos nunca pudieron unificarse. Los Labos tuvieron también alguna oficina de información para inmigrantes, en las que se facilitaba información sobre derechos sociales o recursos, aunque se reconoce que los frutos fueron pocos. Una vez que asociaciones como AEME desaparecieron del barrio o abandonaron la Red, ésta siguió llevando a cabo algunos proyectos de intervención en la realidad social de la comunidad inmigrante, incluso la considerada más "dura" (indigentes, drogodependientes), y se involucró en luchas difíciles, como la de buscar una mejor convivencia en zonas conflictivas como la Plaza de Cabestros. Sin embargo, a las convocatorias que los activistas lanzaron para organizar acciones concretas sólo respondieron algunas organizaciones, en su mayoría ONG autóctonas, lo que no facilitó que se llevara a cabo una acción global con los inmigrantes y sus representantes. La Red de Lavapiés también mantuvo la asociación Xenofilia, en la que participaron activistas autóctonos e inmigrantes con un proyecto no sólo asistencial sino también político, aunque tras su disolución ninguna otra organización similar ha tomado el relevo. El centro okupado de mujeres La Eskalera Karakola ha realizado también proyectos con mujeres inmigrantes – con objetivos intelectuales y político-reivindicativos más que asistencialistas – mientras que, a lo largo de su historia, La Biblio ha ofrecido clases de castellano para inmigrantes. A pesar de estos proyectos, la sensación generalizada es que falta mucho por hacer para conseguir una verdadera interacción entre los activistas de Lavapiés y las diversas comunidades de nuevos vecinos, y, más concretamente, los grupos activistas de origen inmigrante. Se reconoce que no se ha conseguido movilizar a la comunidad

inmigrante, y que ésta no se involucran en la vida del barrio; se lamenta que la relación haya quedado sin cultivar, que queden muchos huecos por cubrir.

El "flujo continuo" que caracteriza a la comunidad de inmigrantes es una de las razones por las que este encuentro no se hace particularmente fácil. Como apunta Carlos Vidania, "cuando estableces alguna relación con la comunidad, [ésta] cambia". Pero no es ése el único problema. Vidania también reconoce que los activistas de la Red "nunca [han] sabido hacer un diagnóstico sobre la vida que [los inmigrantes] quieren tener, [o sobre] qué proyecto de vida quieren". Vidania concluye que, en realidad, el problema es que el "modo de hacer política" de los activistas autóctonos y de los inmigrantes es muy diferente – prácticamente incompatible – por lo que para éstos últimos "es más fácil" relacionarse con las ONG asistencialistas, las asociaciones étnicas, o, como mucho, la Coordinadora de Inmigrantes.

Sin embargo, ya ha existido una semilla importante de colaboración entre estas dos comunidades. Como respuesta al endurecimiento de la Ley de Extranjería por parte del gobierno del Partido Popular en el año 2001, un amplio abanico de organizaciones, que incluía la Coordinadora de Inmigrantes, sindicatos, partidos políticos, asociaciones barriales y sociales, y también la Red de Lavapiés, lideraron una movilización ciudadana, con una intensidad y entrega que no se han vuelto a repetir, y cuyo foco más importante fue una manifestación-protesta a la que asistieron más de 50.000 personas.

Liderados por la Coordinadora de Inmigrantes, y con el apoyo de todas las demás entidades sociales que participaban en la protesta, cientos de inmigrantes "sin papeles", residentes regularizados y ciudadanos españoles [12] de varias comunidades autónomas (Madrid, Barcelona, Valencia, Murcia, entre ellas) se "encerraron" en diversas instituciones (colegios universitarios e iglesias, principalmente) para demandar la regularización del colectivo inmigrante – lo que en términos populares ha pasado a la conciencia colectiva a través de la consigna "Papeles para tod@s". Los encierros, que incluyeron además asambleas, reuniones, ruedas de prensa, y visitas externas a políticos llegaron a durar hasta cuatro meses, como fue el caso del que tuvo lugar en el pueblo madrileño de Getafe [13]. El resultado fue relativamente positivo, pues tras los acuerdos firmados en Barcelona se consiguió la regularización de aquellos inmigrantes que hubieran residido en España desde antes del 23 de enero de ese mismo año, fecha en que se había aprobado la Ley de

Extranjería. Aunque las organizaciones madrileñas insistían en demandar la regularización de todos los inmigrantes sin distinción, finalmente no pudieron sino aceptar lo acordado en Barcelona.

En lo que se refiere al uso del espacio urbano, los encierros de inmigrantes representaron una convergencia perfecta de intereses y estrategias entre las comunidades de activistas autóctonos, los activistas inmigrantes, y los inmigrantes en general, pues hasta cierto punto los encierros fueron okupaciones del espacio urbano con el objetivo socio-político de demandar un importante cambio en el statu legal de personas en situación jurídica irregular. Según Wilfredo Contreras, los encierros surgieron por la necesidad que los inmigrantes tenían de "hablar de sus problemas, como colectivo social, para ser protagonistas de sus decisiones [puesto que] son protagonistas de su desgracia". Se intentaba que la representación del colectivo de inmigrantes "sin papeles" que reclamaba sus derechos surgiera desde dentro del mismo grupo. Sin embargo, aunque el propósito de los encierros era el de hacer visible la lucha de los inmigrantes y darles a estos un lugar visible desde el que pronunciarse con su propia voz individual y colectiva, la participación de partidos políticos y sindicatos (según Fernando Reyna, a la búsqueda de su "tajada mediática") fue uno de los factores que hizo que en los encierros reinara la falta de entendimiento.

Durante los encierros, los colectivos de inmigrantes más politizados y dirigidos por activistas inmigrantes experimentados entraron en conflicto con grupos sociales o políticos autóctonos, pues cada uno de ellos quería poner en práctica, según Carlos Vidania, una "concepción de la militancia" diferente. La organización de los encierros – siguiendo, tal vez, el estilo de la izquierda clásica – era jerárquica, algo que chocaba con el estilo de los activistas de Lavapiés, más acostumbrados a la democracia participativa y a la búsqueda del consenso. Estos últimos, además, consideran que los objetivos de los encierros no estaban claros, pues no se sabía quién pedía la regularización, si los autóctonos o los "sin papeles". Se estableció una "relación paternalista, aunque solidaria" entre ambos, al tiempo que, según Carlos Vidania, algunos inmigrantes militantes caían en la "hipermilitancia".

Dado que ni los encierros ni otras actividades militantes similares han permitido a ninguna comunidad, según Vidania, "plegar [su] modo de vida político", ambas parecen destinadas a "participar" en la medida de lo posible en los proyectos de otros, pero no a "tener iniciativas conjuntas", puesto que es imposible que "grupos de política muy marcada"

puedan colaborar con otros de características tan diferentes. Vidania lamenta que no existan los "canales de comunicación" necesarios para solventar esta dificultad. La Red de Lavapiés "está obsesionada por abrir esos canales", pero el momento adecuado no parece llegar nunca. El "cansancio y la falta de fe" en que se pueda llegar a encontrar estas vías de comunicación y un estilo de trabajo compartido hacen que no se cree ninguna alternativa al statu quo, y en el barrio convivan diferentes escuelas de militancia política sin comunicación entre ellas. No ha habido mucha "imaginación" ni "capacidad" para establecer "lazos continuos de colaboración". A lo único que pueden aspirar, se resigna Vidania, es a que ambas comunidades sean fuertes y trabajen paralelamente, "aunque sea con diferentes referentes".

Sin embargo, que el "caos" de Lavapiés termine con la victoria de las visiones más totalizadoras (aunque se pueda posponer esa victoria el mayor tiempo posible) o que sirva para impulsar al barrio hacia una nueva etapa de su proceso intercultural histórico depende, precisamente, de la existencia o la falta de estos "referentes" comunes. Si los "lazos continuos de colaboración" entre las dos comunidades de activistas (inmigrante y autóctona) no mejoran, ambas se quedarán solas en un barrio catapultado por la rehabilitación y el postmodernismo de los novísimos, practicando dos modalidades diferentes de activismo social y político en medio de un mirage de multiculturalidad y un espejismo de diversidad. La posibilidad de que el estado (a través del Ayuntamiento, su agente local) imponga la "modernización" y, con ella, la gentrificación de la zona, además de la posibilidad de que el proceso intercultural de Lavapiés quede atrofiado y reducido al exotismo, es el más poderoso "referente" común para todos los activistas, tanto de origen autóctono como inmigrante, así como para los inmigrantes mismos.

Una de las razones por las que no se han encontrado todavía esos "referentes" comunes es la relación de desigualdad que existe entre ambas comunidades, pues los inmigrantes y sus asociaciones u organizaciones políticas no son aún un movimiento social con el mismo nivel de organización y el mismo reconocimiento que el movimiento de activistas autóctonos, por lo que tampoco tienen el impacto social y político que necesitan para llegar a convertirse en una fuerza con agencia en el barrio. Como ha afirmado Mark Traugott, un movimiento social no lo es simplemente porque los interesados salgan a la calle, sino además porque a través de esa presencia en el espacio público se afirme "que no se acepta el orden existente; que no se acepta la normalidad de los cauces de reclamación social en

los que se esfuman las víctimas de los agravios; que no se acepta la normalidad consistente en que sean otros los que dicen qué es lo que debe ser soportado, y qué es lo que debe ser exigido. Que no se acepta, en definitiva, el fin del protagonismo de la sociedad" (xii). Además, como ha indicado María Jesús Funes Rivas, un movimiento social es "creador (...) de cambio social en la medida en que sus denuncias reactivas (frente a injusticias, o retrocesos) y propuestas proactivas (impulsadas por intereses, valores o utopías) inciden finalmente, en mayor o menor medida, en el conjunto de la sociedad", para llegar a tener un "limitado pero importante poder agencial (...) como actores transformadores" (15). Así pues, sólo convirtiéndose en movimiento social podrá la comunidad inmigrante de Lavapiés organizar la acción social y política que necesita para superar – aunque no negar – el servicio asistencialista, y contrarrestar el poder que se ejerce desde otras instancias. La Coordinadora de Inmigrantes ha plantado la semilla de esa militancia política, y las marchas y encierros del año 2001 fueron el mejor fruto en los comienzos. Es ahora necesario retomar la esencia de esos esfuerzos para crear nuevas resistencias.

En los diversos debates académicos sobre los movimientos sociales se manejan algunos conceptos que pueden ser útiles a la hora de reflexionar sobre Lavapiés. Uno de ellos es el concepto del "momento de locura", propuesto por Aristide Zolberg, quien lo define como un instante en el que "todo es posible", en el que "cae el muro entre lo instrumental y lo expresivo (...) la política rompe sus cadenas e invade la vida entera" y "los animales políticos trascienden de algún modo su destino" (183). Otro concepto útil es el de "repertorio", propuesto por Charles Tilly para definir el "conjunto completo de medios que tiene un grupo para efectuar demandas de distinto tipo ante diferentes individuos o grupos" (4). Tomando prestados ambos conceptos, podría decirse que los encierros y manifestaciones del año 2001 fueron un "momento de locura" del colectivo inmigrante de Madrid y los activistas inmigrantes que los representan, en los que se adoptó una estrategia (la okupación de un espacio con el objetivo de reclamar un cambio en el statu quo social) sacada de un "repertorio" compartido con los activistas autóctonos de Lavapiés. Como ha reflexionado Sidney Tarrow, "a menudo se pasa por alto una cuestión importante en relación con estos momentos: la de su vinculación con el desarrollo histórico del repertorio de contestación" (100). Es decir, lo conseguido durante los encierros no debe considerarse como un simple instante de iluminación en el que se consiguieron algunas cosas y se pusieron de manifiesto otras tantas limitaciones y contradicciones, sino que puede y debe

servir como herramienta para construir y avanzar el "repertorio" mismo de actos disponibles para ambas comunidades de activistas.

Con un "repertorio" en pleno funcionamiento, impulsado por el ocasional "momento de locura", el movimiento social inmigrante puede llegar a construir en el contexto específico de Lavapiés, al igual que lo han hecho sus compañeros autóctonos, lo que Manuel Castells ha llamado una "identidad de resistencia" (*Power of Identity* 8). Esta "identidad", generada por los actores sociales cuya posición o condición está devaluada o estigmatizada por la lógica de la dominación, se crea en respuesta a las acciones de la "identidad legitimadora" de las instituciones dominantes, con las que éstas pretenden extender y racionalizar su dominación. La "identidad de resistencia" es siempre una "identidad de proyecto" a través de la cual los actores sociales redefinen su posición en la sociedad para transformar las estructuras sociales (Ibidem). Para la comunidad inmigrante de Lavapiés esta es la única identidad, sin duda, que les puede proporcionar la necesaria agencia social y política.

Así pues, la experiencia de la Red de Lavapiés como movimiento social es indispensable para que también las comunidades de inmigrantes puedan llegar a serlo. Sin embargo, también la Red puede aprender de la realidad social de la comunidad de inmigrantes e intentar evolucionar hacia un punto de encuentro con ella. A pesar de que hacer política de centro social no es, evidentemente, lo mismo que hacer política en un centro social, también es cierto que la intervención social y política en el barrio de Lavapiés necesita mucho más que una política de espacio. La pureza política e intelectual de la Red de Lavapiés es abrumadora y digna de admiración y elogio, pero la realidad del barrio es que hay un activismo más amplio al que atender, que aunque la política del espacio es importantísima y debe mantenerse, no es la única política posible y, mucho menos, la única necesaria. La Red busca, hasta cierto punto, una resistencia que es heterogénea en contenidos pero homogénea en un principio innegociable.

Ni la transformación de la comunidad inmigrante en movimiento social, ni la incorporación de nuevas estrategias por parte de los activistas autóctonos garantiza, por supuesto, que se pueda hacer desaparecer la fuerza del estado. Como afirma Manuel Castells, tal empresa es imposible, pues el estado siempre sobrevive como "regulador" de las relaciones sociales y de las "contradicciones" que existen en un espacio urbano determinado (*Movimientos* 9). Es cierto que, mientras dure el caos, el papel regulador de las contradicciones del estado

será más difícil, y – como afirma Vidania – ninguna de las opciones podrá imponerse. Sin embargo, también es necesario tener en cuenta que el estado no necesita imponer su poder aniquilando las otras fuerzas, sino que puede controlarlas, incluso permitirles cierto espacio de expresión y vías de desarrollo, manteniéndolas siempre bajo control y co-optándolas en el sistema, en todo lo cual los estados capitalistas contemporáneos tienen más de un siglo de experiencia. Se trata, pues, de contrarrestar la fuerza del estado, pero de hacerlo no ya manteniendo el caos de las diferentes fuerzas sino encontrando "referentes" comunes entre ellas a través de la unificación de la resistencia. De la fusión de todos los modelos de trabajo que existen en el barrio – las ONG asistencialistas, el movimiento militante de la Red de Lavapiés, las asociaciones de inmigrantes, y la Coordinadora de Inmigrantes – debe surgir un modelo compartido con estrategias comunes.

Por supuesto, la fragilidad del statu jurídico de los inmigrantes – es decir, el no reconocimiento de su ciudadanía, ni siquiera de su residencia de facto en el país – es uno de los principales escollos para que los nuevos vecinos de Lavapiés puedan llegar a ser parte de un movimiento social organizado, pues ¿cómo pueden convertirse en una fuerza de oposición al poder del estado, cuando apenas tienen la mínima participación ciudadana?

Para responder a esta pregunta, es necesaria una formulación nueva que entienda tanto la ciudadanía como la participación ciudadana de manera creativa, para que no podamos concluir de manera apresurada que la falta de ciudadanía (es decir, la no posesión de un documento de nacionalidad) tiene necesariamente como resultado la falta de participación ciudadana (es decir, el derecho a votar o a participar de lleno en el movimiento asociativo). Más bien, estos dos términos deberían comenzar a entenderse de manera mucho más flexible y, además, a relacionarse en dirección opuesta: intentando dilucidar cómo una verdadera participación ciudadana – entendida como mucho más que el derecho a votar o a asociarse – puede, de hecho, convertir a los sin papeles en verdaderos ciudadanos – con o sin documento de nacionalidad.

La política de participación ciudadana puesta en marcha por el Ayuntamiento de Madrid parece estar enraizada en tres pilares básicos: primero, un discurso político vacío, anodino y desfasado según el cual "mediante cambios normativos y la puesta en marcha de nuevos métodos y estructuras de participación" se están poniendo en marcha "estructuras territoriales y sectoriales, a través de las cuales se canalizan

iniciativas que se han plasmado en proyectos de participación, que tienen diferentes grados de incidencia en los procesos de planificación y toma de decisiones de los gestores públicos" (II Congreso); segundo, una práctica que proveniente de tal discurso no puede ser más que pueril, ejemplificada por la encuesta que se llevó a cabo en el Distrito Centro de Madrid a mediados del año 2004, y en la que se invitaba a los vecinos a responder a cinco preguntas sobre la zona, para así poder elegir los asuntos a los que el Ayuntamiento debía dar prioridad (por supuesto, el nivel de "participación" en tal encuesta, fue bajísimo); tercero, una confusión (seguramente premeditada) sobre el concepto de participación ciudadana que les permite aludir a ella como si fuera una categoría dentro del Voluntariado Social (o incluso como si fuera la noción misma de voluntariado), en un momento en que el llamado Tercer Sector [14] está en auge y se puede intentar co-optar en él toda expresión de radicalidad política y social, confinando al ciudadano a "participar" no ya en el gobierno de su comunidad, sino en la oferta de un servicio que debiera ser debidamente gestionado y financiado por el estado.

Los activistas de la Red de Lavapiés – que, por supuesto, rechazan categóricamente la etiqueta de "voluntarios" y no pueden sentirse interpelados cuando el Ayuntamiento se dirige a ellos en esos términos – entienden la participación ciudadana de una manera radicalmente opuesta, implicando a la ciudadanía en la toma colectiva de decisiones, para ser tanto creadores del proceso como receptores del resultado. En Lavapiés, este concepto se pone de manifiesto en el proceso a través del cual cada comunidad expresa sus necesidades y, entre todas, buscan la manera de realizarlas, para luego pasar a ocupar (cuando okupar no sea necesario) espacios sociales auto-gestionados en los que poner en práctica sus objetivos culturales, sociales o políticos.

Entre, por un lado, la concepción oficial – que confunde las necesidades del barrio de Lavapiés con los objetivos de sus Planes de Voluntariado en papel satinado y con preguntas minimalistas y anodinas en encuestas digitalizadas – y, por otro, la concepción radical de la Red de Lavapiés – que busca involucrar a todos los grupos sociales del barrio en un proceso colectivo de diagnóstico para diseñar un espacio auto-gestionado de acción social y política – queda lugar para la búsqueda de un concepto de participación que pueda incluir las voces, deseos, necesidades y objetivos de miles de vecinos de origen inmigrante. Por supuesto, la manera en la que actualmente esos vecinos canalizan esas voces y objetivos es,

en primera instancia, a través de sus asociaciones étnicas, sociales o culturales, de gran presencia en el barrio, y, sin duda, de gran utilidad práctica. Fuera de ellas, su "participación" – si es que puede llamarse así – se reduce a asistir a actividades culturales organizadas por las autoridades locales, y aún así esta asistencia es más bien reducida.

En el año 1999, un "momento de locura" – lamentablemente abortado por las autoridades, como casi siempre – pudo haber plantado la semilla de esa participación, en lo que podría haber sido un verdadero centro social comunitario para Lavapiés, auto-gestionado e intercultural. Ese año, y por iniciativa de la Red de Lavapiés, se presentó al Ayuntamiento la propuesta de un centro auto-gestionado en el barrio, en el que tendrían cabida todas las asociaciones, desde aquellas que históricamente habían defendido la necesidad de centros sociales auto-gestionados (La Biblio, La Eskalera Karakola, El Labo, etc) hasta otras muy diferentes relacionadas con la atención a inmigrantes, cuidado de niños o ancianos, etc. En aquel año, la militancia en la Red de organizaciones de inmigrantes era amplia, con la presencia de la ya mencionada AEME, además de AMAL (Asociación de Mujeres Marroquíes), MALEVA (Asociación de Guineanos), AISE (Asociación de Inmigrantes Senegaleses), AIB (Asociación de Inmigrantes de Bangladesh), y FOJA (Frente Organizado de Juventudes Africanas). Según Eduardo Gutiérrez, el fracaso de la propuesta demuestra que el objetivo de las autoridades fue nada menos que "la desarticulación del tejido social (...) porque ese centro con todos allí, desde las monjas hasta los inmigrantes, hubiera sido demasiado subversivo". Por ello, "[a]l final, a la manera del sistema, cortaron toda la interlocución". Queda en el terreno de la especulación lo que podría haber sido este centro auto-gestionado y, además, intercultural en tantos sentidos (modos de vida, religiones, etnias, expresiones artísticas). Pero merece la pena remarcar que para que la Red de Lavapiés, con tan amplia presencia de asociaciones de inmigrantes (entonces más militantes que asistencialistas), pudiera haber puesto este proyecto en marcha y verdaderamente "articular" el "tejido social" del barrio, tendría que haber encontrado métodos y objetivos que incluyeran, pero también superaran, los relacionados con la política del espacio.

Sobre las ruinas prematuras de este centro social que nunca fue se levanta hoy día el Centro Comunitario Casino de la Reina, de carácter oficial, poco concurrido por los vecinos inmigrantes, y prácticamente ignorado por los activistas. Aún así, no puede decirse que El Casino de la Reina no haya hecho algunos esfuerzos por reconocer e intervenir en la realidad del barrio, incluyendo en su programación talleres de mujeres, actividades infantiles

con niños de todas las nacionalidades y lenguas, y otros proyectos que intentan unir tanto culturas como generaciones. El más famoso de sus proyectos, el festival anual Igualia, busca ser una expresión de todas las culturas y etnias del barrio, aunque puede verse también como una mera celebración "multicultural" que aporta muy poco al proceso de toma de conciencia que el barrio necesita para aceptar su realidad social.

La nueva oportunidad de rescatar el ímpetu que se puso de manifiesto en 1999 viene brindada por el proyecto "Tabacalera", con el cual la Red de Lavapiés pretende transformar la antigua Fábrica de Tabacos de la zona – un edificio impresionante de miles de metros cuadrados absolutamente vacío y sólo abierto ocasionalmente – en el nuevo centro autogestionado del barrio, mientras que la Administración proyecta construir en él una serie de museos con los que ampliar la ruta turística creada ya por el Prado, el Thyssen y el Reina Sofía. El proyecto quiere, de nuevo, aglutinar a una amplia representación de los grupos sociales que actúan en el barrio, para primero elaborar entre todos el diseño de lo que podría llegar a ser el edificio y después pasar a ser los gestores colectivos del proyecto. Sin embargo, como resultado de experiencias anteriores, en este nuevo proyecto hay poca representación fuera de la propia Red, y la presencia de asociaciones de inmigrantes es nula. Una vez más, la Red quiere que la idea de "Tabacalera" salga adelante impulsada por grupos dispuestos a hacer política del espacio, insistencia que hará que los nuevos vecinos, para los cuales no es ésta la prioridad, continúen ausentes en este tipo de proyectos.

Esta contradicción tan poderosa entre la presencia real y tangible de los inmigrantes en el barrio, y su ausencia en los proyectos más importantes que le dan vida, no debe verse como la materialización de su falta de participación, sino más bien como una ironía que puede convertirse en fuerza impulsora para el cambio. Sería demasiado fácil concluir que la participación de los inmigrantes en la vida social y política cotidiana de Lavapiés es imposible mientras no tengan acceso a la ciudadanía. Como indica Nikolas Rose, la ciudadanía debe dejar de verse como una "posesión" o un "simple derecho de las personas" y pasar a entenderse como una "forma relacional", es decir, como "la capacidad de actuar en relación a las circunstancias particulares del entorno particular de cada uno así como en relación a otros [ciudadanos]" todo ello en un marco de referencia que ya no es el estado sino la ciudad (99). En una línea similar, Engin F. Isin argumenta que la ciudadanía ya no puede considerarse como un mero "derecho legal" sino como un "proceso social" en el que tanto los grupos como los individuos están "involucrados en lo político", es decir, practican

una "ciudadanía significativa" ("substantive citizenship"), en la que "los miembros de una comunidad urbana se involucran en la creación de su destino". Es decir, que el énfasis del concepto de ciudadanía debe dejar de buscarse en "las normas legales" y pasar a encontrarse en las "normas, prácticas, significados e identidades" de la vida cotidiana (5). Desde esta nueva perspectiva, la falta de agencia política de los inmigrantes en Lavapiés – así como en la ciudad de Madrid y el estado español en general – no imposibilita que puedan formar una "identidad de resistencia". Más bien al contrario, es esa "falta" la que debe llevarles a convertirse en un movimiento social capaz de relacionarse con su entorno y participar activamente en él con el objetivo de defender sus necesidades, intereses, modelos y objetivos – todo lo cual ya hicieron en el "momento de locura" que fueron los encierros. En otras palabras, los nuevos vecinos no deben esperar a ser "ciudadanos" para poder asumir cierto grado de participación con el que llegar a ser un movimiento social con agencia política, sino que en dirección completamente opuesta, deben primero auto-otorgarse el derecho de convertirse en movimiento social y a través de ese ejercicio de participación pasar a ser ciudadanos de hecho. Desde esta perspectiva, la participación no requiere la ciudadanía, sino que la otorga.

Si la vida urbana, según Iris Young, es poco más que la "convivencia entre extraños" (237), pero a esa convivencia se le puede añadir el concepto de "comunidad de lealtad y obligación moral" de Nikolas Rose (99), tal vez se podría pensar que en Lavapiés los activistas de la Red y los activistas inmigrantes pueden poner en práctica sus diferentes modelos políticos para servir objetivos distintos, al tiempo que también pueden – no sólo por "lealtad" sino también por "obligación moral" – encontrar un modelo compartido para llegar a un objetivo común. Sólo así podrán superar lo que Young ha llamado el "atomismo de este mundo de extraños", y combatirlo a través de "las redes sociales de apoyo" y la presencia de diversas comunidades culturales (238). Con esta primera "red social de apoyo" intercultural, estarían poniendo en práctica también un nuevo modelo de integración.

Los modelos clásicos de integración social, que son también los más conservadores, parten de la premisa de que la sociedad de acogida es un ente homogéneo y coherente al que los recién llegados deben sumarse. Tanto el modelo asimilacionista francés, que "exige [la] *asimilación* a los valores cívico-culturales que prevalecen en el Estado para así asegurar la cohesión social y la paz civil en éste", como el diferencialista o multiculturalista británico/canadiense, que admite la presencia y la manifestación pública de diversas

culturas, siempre y cuando no presenten ningún reto a la presencia de un estado enraizado en un modelo cultural diferente, asumen que entre los ciudadanos existe una "similitud y uniformidad sociocultural" antes de la llegada de los inmigrantes, que hay que salvaguardar a pesar de la presencia de éstos (Stolcke 30). En cualquiera de los casos, el resultado de ambos modelos es el mismo, pues la presencia mínima de culturas en el espacio público no garantiza en absoluto el poder social y político de los individuos que las componen, y "la absorción que ejerce la identidad cultural hegemónica sobre las culturas minoritarias (...) implica la erradicación de dichas culturas a medio o largo plazo (...) provocando en la sociedad receptora de la inmigración el rechazo a [otros grupos culturales]" (Blanca Ruiz, cit. en Laparra 23).

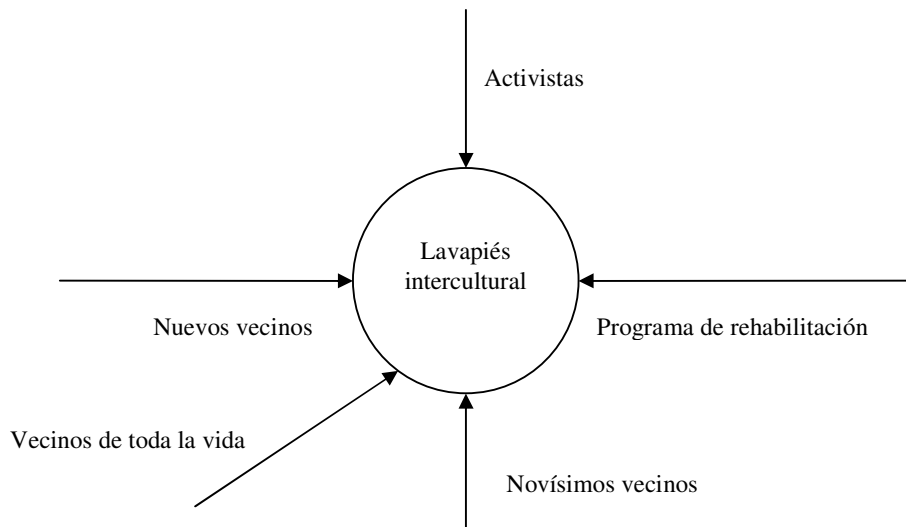
Una definición más progresista de la integración se basa, al contrario que las anteriores, en la idea de "la igualdad en la diversidad", y se define como "la concesión de derechos a todas las personas sin discriminación alguna por razón de su origen" y como el intento de "favorecer la diversidad cultural en las vidas privadas de todos los ciudadanos" (24). Si la interculturalidad parte de la premisa de que las culturas no son homogéneas y que pueden enriquecerse y evolucionar a través de encuentros con otras, la integración "es un proceso dirigido a conseguir la gradual incorporación y participación de los inmigrantes en la vida económica y social del país de acogida, en un clima de respeto y aceptación recíprocas, para evitar la exclusión social" (Herrera Clavero 41).

Sin embargo, hace falta ir aún más lejos y entender la integración no desde el punto de vista de la interculturalidad, sino en el contexto de la interculturalidad. El modelo para esta integración viene dado por el estudio de Norberto Bilbony, para quien la sociedad "es un conjunto de grupos e individuos diferenciado de otros conjuntos por su espacio público común". Es decir, no hay "una esfera de inclusión y otra de exclusión", sino que la "integración no se hace a uno de estos grupos o culturas, sino al marco de todos ellos" (30; cursiva añadida). El proceso de integración que Lavapiés necesita debe entenderse en este contexto. Si la interculturalidad no es el resultado de un proceso sino el proceso mismo, ella es la que define el "espacio público común" en el que la integración puede tener lugar. No se trata de que ninguna de las comunidades de Lavapiés se "integre" a un modelo social impuesto por las demás, o a un espacio definido por las visiones e ideologías de otra comunidad. Más bien, se trata de que todas y cada una de las comunidades del barrio

reconozca el "espacio público común" – de interculturalidad – en el que desarrolla su existencia y se "integre" a él.

Obviamente, el resultado de este proceso será diferente al resultado del proceso de asimilación de los diferentes inmigrantes nacionales que formó Madrid y Lavapiés en particular. En realidad, el proceso mismo es también diferente. Si Madrid como capital fue el resultado de un proceso de asimilación de varias culturas (con los pueblos de Andalucía, Extremadura, Galicia o el resto de Castilla viniendo a la capital y contribuyendo a la creación de la identidad madrileña), la re-creación de Lavapiés se rebela contra ese viejo modelo y sigue un patrón diferente, en el que cada cultura/grupo étnico permanecerá ampliamente visible (no sólo porque las diferentes etnias son visibles, sino también porque cada grupo social mantendrá sus costumbres), resistiendo de manera activa la asimilación. Es por ello, pues, que el proceso es diferente (la interculturalidad en vez de la asimilación) y el resultado será diferente (la visibilidad en vez del mestizaje).

Quizá lo más importante sobre este nuevo proceso de integración al marco de la interculturalidad es que convertirá a las fuerzas centrífugas en fuerzas centrípetas, modificando un movimiento de transformaciones opuestas y hacia fuera en un movimiento de transformación hacia dentro, o, lo que es lo mismo, transformando un movimiento de pugna en uno de integración.



Imaginando, por un momento, que todas las fuerzas que interactúan en el barrio de Lavapiés pudieran aceptar la integración a este "espacio público común", el nuevo esquema de correlación de fuerzas nos permite ver en el centro el barrio de Lavapiés como espacio físico, no ya decrepito, sino evolucionando en un continuo proceso intercultural. A ese espacio cada grupo social aporta su visión específica: la rehabilitación urbana devuelve al barrio su antigua gloria castiza al tiempo que es lo suficientemente flexible como para aceptar el nuevo diseño urbano de los nuevos grupos sociales; los activistas crean sus espacios auto-gestionados; los nuevos vecinos establecen sus tiendas, locutorios, centros de encuentro, y lugares de culto; y los novísimos pueden abrir sus galerías, tiendas y restaurantes. La existencia de lo neo-castizo, lo radical-experimental, lo internacional y lo postmoderno en el plano urbano dentro del mismo barrio no tiene por qué ser caótico. Más que cuatro fuerzas centrífugas en pugna por convertir un espacio en cuatro versiones diferentes de sí mismo, pueden ser cuatro fuerzas integrándose a un espacio cuya esencia es la interculturalidad y el cambio.

Si es demasiado naive pensar que la rehabilitación puede devolver la gloria castiza al barrio sin tener que perseguir también un proceso de gentrificación, o que el estilo postmoderno pueda llegar a ser algo más que un mero simulacro, al menos sí debería haber la posibilidad de que el activismo político radical y subversivo incluya también otras políticas que no sean del espacio, y que el asociacionismo inmigrante pueda reclamar el derecho de los nuevos vecinos a una verdadera participación y agencia política. Con estas últimas se podrá, tal vez, presentar mayor resistencia al poder del estado, y resistir el espejismo de diversidad de los novísimos, convirtiendo a las comunidades inmigrantes en verdaderos protagonistas del tejido social, cultural y político del Lavapiés de hoy, como lo han sido en el Lavapiés "de toda la vida".

### **A modo de conclusión temporal: de lo arcaico a lo emergente**

Como parte de cualquier reflexión sobre Lavapiés, todo intento de llegar a una conclusión definitiva es inútil, pues el barrio está en continuo movimiento. Lo único que puede intentarse es captar uno de los momentos efímeros que forman parte de esa evolución constante, plasmarlo como fundamento para una reflexión intelectual y política, y esperar que esa reflexión sirva de estímulo para las acciones que den impulso a futuras etapas. Sirva, pues, como conclusión temporal sobre este momento efímero, una reflexión sobre el

barrio usando el modelo propuesto en su día por Raymond Williams, con el que estudió la cultura contemporánea como un compendio de elementos "dominantes", "arcaicos", "residuales" y "emergentes".

Decía Williams que mientras que lo arcaico "pertenece al pasado y se reconoce como tal", lo residual es aquello "formado en el pasado pero aún activo en el proceso cultural (...) como elemento del presente" (122). Por otra parte, lo "emergente" es aquello que hace que "continuamente se estén creando nuevos significados y valores, así como nuevas prácticas y relaciones sociales" (123).

En Lavapiés, la fuerza "dominante" es la impuesta por la intervención del estado a través de la rehabilitación urbana, lo que aporta una visión de futuro a primera vista novedosa, pero no estrictamente "emergente", pues tan sólo supone "una nueva fase" en el modelo dominante. Emanando de lo dominante e independizándose de ello, pero sin poder soltar del todo las ataduras, están los elementos "residuales", que en Lavapiés se ponen de manifiesto en el apego al "casticismo", a una etapa de la vida del barrio que aún no ha desaparecido del todo pero que ya está irremediabilmente desestabilizada por las manifestaciones de una nueva etapa. En algún lugar entre los "residual" y lo "emergente" queda el innegable dolor humano que supone perder aquello que ha definido toda una existencia. Sin negar ese dolor, pero sin sucumbir a la nostalgia, aparecen fuerzas "emergentes" que tienen la capacidad de observar, articular de manera consciente y actuar sobre la evolución intercultural del barrio.

Es innegable que la correlación entre todos estos elementos crea cierto caos, en el ámbito urbano, social, político, y hasta psicológico. Pero conviene también tener en cuenta que el caos no existe porque Lavapiés sea un barrio postmoderno o porque haya cambiado radicalmente su historia. Es más bien nuestra conciencia la que ha entrado en su fase postmoderna, pues ahora somos conscientes – tal vez por primera vez, o, al menos, con más fuerza que nunca – de la polifonía, las fracturas, la heterogloxia y la multiformidad que han sido componentes normales de un proceso evolutivo que ha existido siempre, tanto en Lavapiés como en cualquier otro microcosmos social. El caos, en realidad, no está en el espacio de Lavapiés, sino en nuestras mentes al intentar relatarlo, articularlo, entenderlo. Y no es la interculturalidad lo que emerge de ese caos, sino la conciencia de que ésta es precisamente la única esencia del proceso.

Puede que lo emergente sea, por definición, caótico. Pero en Lavapiés ese caos es la única posibilidad de futuro. De sus vecinos y vecinas con mayor conciencia política y con un mayor interés en reclamar la participación y la agencia que les pertenece, depende que todo quede reducido al entusiasmo – luego convertido en nostalgia – ocasionado por algún que otro "momento de locura" o que el barrio siga siendo lo que ha sido siempre: escenario para un amplio tejido de relaciones sociales, culturales y políticas en el que la marca más indeleble ha sido y es la de la interculturalidad.

## Notas

[1] El presente ensayo se enmarca dentro de un trabajo de investigación más amplio que llevo a cabo con mi colega Antonio Sánchez, de la Universidad de Stirling (Escocia). Desde nuestro contexto académico de los Estudios Culturales, nos acercamos al tema de la interculturalidad en el estado español, con el objetivo de analizar el pasado, presente y futuro de este concepto, tomando como partida la realidad de la sociedad española contemporánea y el efecto que sobre ella tiene el fenómeno de la inmigración internacional. En este proyecto queremos reflexionar sobre cómo la interculturalidad puede entenderse en determinados espacios geográficos contemporáneos (urbanos o rurales) en los que se crean, reproducen y ponen de manifiesto diversos patrones de relaciones sociales. Este primer ensayo contiene apenas un esbozo de algunas de las reflexiones que he elaborado sobre el barrio madrileño de Lavapiés tras unos meses de estudio y vivencia personal en la zona (enero a septiembre 2004). Presentando este trabajo en castellano, mi intención es ofrecerlo a la Red de Lavapiés y la Coordinadora de Inmigrantes, en agradecimiento por su colaboración y amistad, y con la esperanza de poder contribuir con estas ideas al rico debate que late bajo su/nuestra praxis colectiva.

[2] Muchos judíos conversos llamaban a sus hijos Emmanuel para parecer buenos cristianos, de ahí que el barrio de Lavapiés pasara a ser conocido como el barrio de los "manolos".

[3] Esta división en grupos sociales es, hasta cierto punto, artificial, y está concebida como algo meramente funcional. Bajo ningún concepto debe entenderse como una división

esencialista. Por supuesto, muchos de los activistas autóctonos que han nacido en el barrio o vivido en él desde muy jóvenes son también vecinos de toda la vida en el sentido más estricto de la expresión, y lo mismo podría decirse de los hijos de los inmigrantes internacionales que han llegado al barrio en los últimos años, que son ya madrileños de nacimiento. Sin embargo, yo uso esta expresión con el significado que se le da cuando se usa como referencia a los vecinos y vecinas de Lavapiés que son ya mayores y que han habitado el barrio durante la mayor parte de sus vidas o desde su nacimiento.

[4] Todos los textos provenientes de fuentes secundarias en inglés o francés y que aquí aparecen en castellano han sido traducidos por la autora.

[5] Escuela infantil benéfica fundada en el siglo XVIII por los religiosos de la orden de los Escolapios, cuyo fundador fue San José de Calasanz.

[6] Conversando con Eduardo Gutiérrez, de la Red de Lavapiés, y compartiendo con él mis ideas sobre este "tormento" en el espacio urbano, fue él quien me hizo ver cómo desde El Solar se "usa" el Centro Cultural Lavapiés.

[7] Durante mi estancia en Lavapiés, entrevisté a numerosas personas pertenecientes a todas las comunidades que menciono en este ensayo. Estas entrevistas se llevaron a cabo como parte de paseos por el barrio en los que pedía a los entrevistados que intentaran plasmar el barrio en fotografías. Las conversaciones, además, quedaron grabadas, y algunos de los paseos recogidos en vídeo. La filmación es obra de Alberto García, miembro de la Red de Lavapiés y del grupo audio-visual alternativo Telepiés.

[8] Así lo descubrí durante mis entrevistas con estos inmigrantes en Marruecos, pues mi investigación sobre el concepto de la interculturalidad incluye también un estudio sobre la ciudad de Melilla.

[9] Todas las citas de Eduardo Gutiérrez, Carlos Vidania, Fernando Reyna, y Wilfredo Contreras son extraídas de entrevistas que la autora tuvo con estos activistas durante el período enero-septiembre 2004. Agradezco también a Gutiérrez y Contreras sus comentarios tras leer un borrador de este ensayo.

[10] En mi entrevista con Carlos Vidania, fui yo la que propuso la palabra "caos" como parte de mi análisis. Una vez que él la aceptó e hizo suya, él mismo elaboró sobre la tesis que yo le proponía, sugiriendo que los activistas son "observadores" del caos.

[11] Reflexión ofrecida por mi colega Antonio Sánchez.

[12] Según el cálculo personal de algunos de los participantes en los encierros, al principio, alrededor de un 20% de los participantes eran inmigrantes "sin papeles", aunque luego esta proporción llegaría a ser del 70 u 80% (Fernando Reyna).

[13] Mi agradecimiento a Alberto García, por proporcionarme el material gracias al cual pude conocer en profundidad lo acaecido durante los encierros del año 2001.

[14] En los años noventa, el estado español ha vivido un verdadero renacimiento de asociaciones sin ánimo de lucro, lo cual ha obligado al estado a poner al día la legislación (la Ley de Asociaciones databa de 1968 antes de que se renovara por completo en el año 2002 y pasara a llamarse la Ley del Voluntariado) y ha impulsado la creación de numerosas organizaciones e instituciones privadas para apoyar este crecimiento. Dado que estas asociaciones no son ni estatales sin ánimo de lucro, ni privadas con ánimo de lucro, se les conoce como el "Tercer Sector".

### **Obras citadas**

"II Congreso Internacional sobre Iniciativas y Modelos de Participación Ciudadana en grandes ciudades". Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2005.

Bilbony, Norberto. Por una causa común. Ética para la diversidad. Barcelona: Gedisa, 2002.

Calhoun, Craig. "Social theory and the politics of identity". En Calhoun, ed. Social Theory and the Politics of Identity. Oxford: Blackwell, 1994. 9-36

Castells, Manuel. Ciudad, democracia, socialismo. La experiencia de las Asociaciones de vecinos en Madrid. Madrid: Siglo XXI Editores, 1977a.

-----. Movimientos sociales urbanos. 3 ed aumentada. Madrid: Siglo XXI editores, 1977b.

-----. La sociedad red. Vol. 1 de La Era de la Información. 2a edición revisada. Madrid:

- Alianza, 2000.
- , The Power of Identity. Malden, Mass.: Blackwell, 2004.
- de Certeau, Michel. L' invention du quotidien. Paris, Gallimard, 1990.
- del Corral, José. La vida cotidiana en el Madrid del siglo XVI. Madrid: Ediciones La Librería, 2002.
- Enciclopedia Judaica. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.
- Funes Rivas, María Jesús, Ramón Adell Argilés. "Introducción". En Movimientos sociales: Cambio social y participación. Madrid: Ediciones UNED, 2003.
- Giménez, Carlos. ¿Qué es la inmigración?. Barcelona: RBA/Integral, 2003.
- Herrera Clavero, Francisco, et al. Inmigración, interculturalidad y convivencia. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 2003.
- Isin, Egin F. "Introduction: Democracy, citizenship and the city". En Isin, ed. Democracy, Citizenship and the Global City. London/New York: Routledge, 2000. 1-22.
- Laparra, Miguel, Antidio Martínez. "Integración y políticas de integración". En Extranjeros en el purgatorio. Integración social de los inmigrantes en el espacio local. Madrid: Belaterra, 2003. 21-62.
- Linazasoro, José Ignacio. Evocando la ruina. Sombras y texturas. Centro Cultural en Lavapiés. Madrid: AG Grupo, 2004.
- Massey, Doris. "Power-geometry and a progressive sense of place" en Jon Bird et al, eds. Mapping the Futures: Local Culture, Global Changes. London : Routledge, 1995. 59-69.
- Rose, Nikolas Rose. "Governing cities, governing citizens". Isin 95-109.
- Salcedo, Juan. Madrid culpable: Sobre el espacio y la población en las ciencias sociales. Madrid: Tecnos, 1977.
- Soja, Edward W. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London: Verso, 1988.
- Stolcke, Verena. "Qué entendemos por integración social de los inmigrantes". En Francisco Checa et al. Inmigración y derechos humanos. Barcelona: Icaria, 2004. 17-46.
- Tarrow, Sidney. "Ciclos de acción colectiva: entre los momentos de locura y el repertorio de contestación". Traugott 99-130.
- Tilly, Charles. From Mobilization to revolution. London: Addison-Wesley, 1978.
- Traugott, Mark. "Prólogo. ¿Novedades en la acción colectiva?". Traugott ix-xiv.

- comp. Protesta Social. Repertorios y ciclos de la acción colectiva. Barcelona: Editorial Hacer, 2002.
- Tuan, Yi-Fu. Space and Place: The Perspective of Experience. London: Edward Arnold Publishers, 1977.
- Topophilia, A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values. New Jersey: Prentice-Hall, 1974.
- Vázquez, Armando. Madrid barrio a barrio: De villa a metrópoli. Madrid: Fundación CEIM 2001.
- Williams, Raymond. Marxism and Literature. Oxford/New York: Oxford University Press, 1977.
- Young, Iris. Justice and the Politics of Difference. Princeton, N.J., Oxford: Princeton University Press, 1990.
- Xu, Yan. "Definition of 'Sense of Place'". <http://www.eslarp.uiuc.edu/la/LA437-F95/reports/yards/main.html>
- Zolberg, Aristide. "Moments of Madness". Politics and Society 2 (1972): 183-207.