

De la frontera a la condición cosmopolita. La antropología más allá del multiculturalismo

From the Border to the Cosmopolitan Condition. The Anthropology beyond Multiculturalism

Michel AGIER

École des Hautes Études en Sciences Sociales
agier@ahess.fr

RESUMEN

En este artículo se parte de una reflexión desarrollada durante varios años en torno a los desplazamientos y a las fronteras; basada en investigaciones de campo realizadas en África, el Cercano Oriente y Europa, con personas consideradas como extranjeras. Gracias a dichas investigaciones –complementadas por los trabajos de otros investigadores, esencialmente francófonos, en las mismas zonas– podemos definir la condición cosmopolita como la experiencia vivida en las situaciones de frontera. Los datos de la investigación permiten retomar los debates sobre la globalización y llevan al autor a repensar la antropología y la cosmopolítica más allá de la cuestión identitaria y del multiculturalismo.

Palabras clave: 1. migrantes, 2. cosmopolítica, 3. cosmopolitismo ordinario, 4. África, 5. mediterráneo.

ABSTRACT

In this article the author gives account of a large investigation he developed these last years about displacements and borders in Africa, Middle East and Europe with people considered as foreigners. In this framework, the cosmopolitan condition is referred as the social experience lived in borders' situations. Based on his and other researchers' investigations, the author develops the debate on globalization, anthropology today and the cosmopolitics beyond identity and multiculturalism.

Keywords: 1. migrants, 2. cosmopolitics, 3. ordinary cosmopolitanism, 4. Africa, 5. Mediterranean.

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 24 de septiembre de 2013

Aunque la globalización humana ha quedado rezagada con respecto de la voluminosa y fácil circulación de los capitales, de las mercancías, de las ideas políticas o de las imágenes, de cualquier manera la globalización en general vuelve más inciertas las fronteras existentes, y más frágiles a las que puedan aparecer en el futuro. En 2010, se estimaba en 214 millones el número de migrantes internacionales (es decir, tres por ciento de la población mundial), el triple de lo contabilizado desde 1970. La tercera parte de esas migraciones va de los países del sur hacia los del norte, otra tercera parte circula entre los países del sur y la última tercera parte entre los países de norte. Se trata de la segunda gran ola de migraciones del período contemporáneo en el mundo, después de la de finales del siglo XIX e inicios del XX, que se vio marcada esencialmente por movimientos importantes de Europa hacia América. Estas cifras tenderán a aumentar todavía considerablemente en las décadas futuras. Europa, América del Norte y los países del Golfo son hoy las tres principales regiones de inmigración, aún cuando casi todas las regiones del mundo están implicadas. Además, 740 millones de personas se desplazan al interior de su propio país.¹ Todas las investigaciones subrayan el aspecto multidireccional y diversificado de los desplazamientos actuales. La referencia al planeta en su globalidad va reemplazando cada vez más la concepción poscolonial de los espacios de la migración internacional (cuando los migrantes del sur se dirigían hacia sus antiguas metrópolis) y los migrantes ya no consideran al país receptor como un país único de instalación. Podemos entonces pensar que es la mismísima forma social del mundo la que se encuentra en recomposición y que, desde un punto de vista antropológico, la dimensión cosmopolita de la vida se difundirá aún más en los años venideros.

LA COSMOPOLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD Y DEL MULTICULTURALISMO

Algunos filósofos contemporáneos han vuelto a traer a colación la cuestión del cosmopolitismo, que establece un puente entre nosotros y el Siglo de las Luces. Lo que hacen es pensar la posibilidad de un “mundo común” en un contexto en el cual nuestro planeta se ha convertido en la realidad más amplia y englobante, compartida por todos los seres humanos más allá de sus diferencias culturales y

¹Los datos demográficos evocados aquí provienen de Withol de Wenden (2010), que se basa en el informe mundial sobre desarrollo humano del PNUD (2009).

de las desigualdades sociales, espaciales y económicas que los separan. El mundo que vislumbran es cosmopolítico, no equivale ni a la “gobernanza mundial”, ni a la “comunidad internacional”, ni a la globalización económica y financiera. Esos filósofos contemporáneos señalan así la existencia de un nuevo objeto, relacionado con lo político y con la organización social. Es ahí cuando la experiencia, el testimonio y el análisis de los antropólogos pueden ser decisivos. El diálogo entre filósofos y antropólogos debería poder reiniciarse bajo los auspicios de lo contemporáneo.

¿Cuál es la realidad contemporánea que vivimos hoy y cuál es la pregunta común que compartimos, cuando desplazarse y compartir un mismo mundo se han vuelto técnicamente realizables? Todo se da como si las invenciones técnicas hubieran sido más rápidas que la invención social y política. Como si hubiera un “retraso” de una globalización con respecto a la otra. De hecho, ese rezago pone de manifiesto la diferencia entre la mundialización y el mundo común, una distinción que llega hasta “la mundialización de *l’acosmismo*, una sistematización de la destrucción del mundo so pretexto de su dominación económica y tecnocientífica”, tal como lo explica Etienne Tassin (2003).

Ante ese acosmismo, es posible pensar la movilidad como lo propio de los humanos en el mundo “en virtud [nos recuerda Kant] del derecho a la posesión común de la superficie de la Tierra, sobre la cual, por ser esférica, [los hombres] no pueden dispersarse hasta el infinito, sino que deben finalmente soportarse los unos al lado de los otros, pues originalmente nadie tiene más derecho que otro a ocupar tal o cual lugar” (Kant, 1991). Esta visión del mundo, evocada a menudo, sufre de angelismo, según algunos, y parece emanar además de un derecho natural. De hecho, constituye un pensamiento pacificado del mundo, que requiere eliminar los conflictos para desplegarse y que confunde así cosmopolítica (la posibilidad de un mundo común) y cosmopolitismo. Éste último todavía requiere ser descrito, desde el punto de vista antropológico y sociológico, como el marco social de la cosmopolítica. Si retomamos a Etienne Tassin (2003) una vez más, podemos decir que la cosmopolítica no es sino el conflicto permanente entre, por una parte, el acosmismo de la globalización (en nombre de la gobernanza tecnocientífica que segmenta, fragmenta, crea identidades confinadas, y así destruye todo espacio de lo común), y, por otra, la búsqueda de un mundo común (es decir, la política en el sentido arendtiano) (Arendt, 1995). Es eso lo que convierte la movilidad internacional, y junto con ella el devenir del estatus de extranjero, en una cuestión política contemporánea y premonitoria de

la posibilidad del mundo, puesto que plantea la cuestión de la igualdad, a escala mundial. A estas alturas ya habrá quedado claro que distinguir en el análisis entre el cosmopolitismo y la cosmopolítica es esencial para reconocer al uno y a la otra y para comprender mejor la relación entre ambos. En su libro *Saeculum*, Etienne Balibar establece esta distinción así:

Las nociones del cosmopolitismo (heredado de la tradición filosófica antigua y clásica) y de la cosmopolítica (intensificada por los efectos de la globalización), aunque son muy cercanas entre sí, ya no pueden articularse de manera lineal, como una idea y su traducción en los hechos y en los actos. La *cosmopolítica* contemporánea es una forma de política particularmente equívoca, que no está hecha sino de conflictos de universalidades sin solución preestablecida [...] y que abre completamente el campo a la competencia entre *cosmopolitismos alternativos* (Balibar, 2012).

Sin embargo, la concepción de una política-mundo (cosmo-política) formada a partir de los conflictos de universalidad (o “conflictos de universalismos” según Judith Butler), induce otras asociaciones de las cuales podemos decir, de manera general, que retoman el credo culturalista e identitario como si los distintos conjuntos abstractos y petrificados de cuadros culturales descontextualizados y de identidades tuvieran que compararse o confrontarse los unos con los otros. Ésta es la operación de reducción contextual y de atemporalidad que realizan tanto el “perspectivismo” y las “ontologías” identitarias de la antropología post-estructuralista (Viveiros de Castro, 2008), como también, a partir de posturas ideológicas muy distintas, los “esencialismos estratégicos” preconizados por algunos intelectuales postcoloniales como Gayatri Spivak o el historiador Mamadou Diouf. En estos últimos, la justificación teórica de la postura estratégica (es decir, política) de una identidad propia y subalterna precede a la cuestión de la posibilidad de un mundo común.

Para salir del culturalismo y de la trampa identitaria inherentes a estas diferentes perspectivas,² resulta pertinente recontextualizar y recontemporaneizar la reflexión. La cosmopolítica no se transforma sola. El contexto en el que ésta se concibe y donde opera es un movimiento permanente. En este punto del debate y dado lo expuesto hasta aquí, la cuestión que planteo estará relacionada con la biblioteca antropológica de los filósofos de lo político. Éstos parecen dar por supuesto el relativismo cultural (y su expresión, bajo el nombre de multicultural-

²Acerca de la cuestión de la trampa identitaria y de su difusión tanto en las ciencias sociales como en los medios de comunicación y en la política, véase a Michel Agier (2013).

lismo, en el marco nacional) como base antropológica de la cosmopolítica. Esto convierte ese *background* en una base identitaria igualmente virtual y petrificada, pues la identidad parece ser un referente indispensable a esas interpretaciones aunque su realidad siga siendo indemostrable. Así, Etienne Balibar recuerda los límites de su “referencia a las diferencias antropológicas como a una ‘cosa en sí misma’, a la vez imposible de eliminar e inaccesible de manera directa” (Agier, 2013:110). Este comentario no puede sino remitirnos al comentario de Claude Lévi-Strauss (1977) acerca de la identidad, que él considera como un “hogar virtual” al cual nos parece necesario referirnos sin cesar, sin que se produzca nunca la realidad de una cosa o de una experiencia que pueda ser descrita como tal. Así como lo señalaban Brubaker y Cooper (2000), conviene preguntarnos lo que podríamos poner en el lugar de la palabra identidad para darle sustancia; o más precisamente, conviene reconocer que “describir” la identidad es siempre describir otra cosa, es decir, una relación con los lugares, con los bienes, con los otros; las heridas de la identidad, las pérdidas de identidad, las búsquedas de identidad son muy reales como vivencias profundas, perturbadoras a veces, pero “la identidad misma” o “la identidad en sí” no es una causa o una verdad tan importante como para explicar un estado de la sociedad o de la política.

Lejos de querer asumir una posición dominante, por encima de los debates filosóficos con respecto a la cosmopolítica, quisiera por el contrario proponer que dirijamos de nuevo la mirada hacia el trabajo de campo, que de alguna manera lo pongamos a disposición de la filosofía y de la antropología, para revisar así el aporte de la antropología a los debates sobre la política en el mundo. Esta propuesta se distancia de la imagen de una antropología especializada en la alteridad exótica, lejana, una alteridad cultural relacionada con las imágenes etnológicas de la diferencia y que no haría sino confirmar la segmentación identitaria del mundo y de los saberes.

El aporte de la antropología a esta reflexión vendrá más bien y ante todo de su anclaje sobre terrenos nuevos para ella, terrenos en los que se constituye la condición cosmopolita.³ Esta experiencia es aún más perceptible debido a que es vivida por personas en movimiento, que atraviesan fronteras o, cada vez más a menudo, que son bloqueadas en las fronteras. Este aporte de la antropología se basa así en la observación de las *situaciones de frontera*, y en el concepto que emana de la

³“Condición” designa el sentido de una realidad, de una forma de presencia en el mundo, ni petrificada ni identitaria, sino contextual y situacional.

descripción, el de hombre-frontera, cuyas “figuras” son tan numerosas como las situaciones observables.

EL HOMBRE FRONTERA: SITUACIONES Y FIGURAS CONCEPTUALES

Cuatro retratos de hombres-frontera,⁴ en épocas y en lugares distintos, nos ayudarán a presentar las diferentes figuras del extranjero. En contra de cualquier tentación identitaria y esencialista, plantearé que las considero como *extranjerías*⁵ *relativas*. En efecto, mientras una relación no ha pasado por la prueba de la realidad, sigue siendo indeterminada, imaginada, y se despliega en lo absoluto... con el riesgo de producir quimeras identitarias protegidas tras muros de verdad. En cambio, enmarcada en una situación, lo extranjero y ajeno se relativiza, y la alteridad que era “absoluta” o “radical” (en el sentido de que “mi” manera de ser y de pensar es descrita por los otros como “radicalmente” distinta) se convierte en una alteridad que tiende a reducirse, o incluso a desaparecer totalmente... pues se hace posible el descubrimiento de las singularidades. Singular por excelencia, “el otro cercano” ofrece la mejor oportunidad de hacer que se desvanezcan, en la conversación democrática o en el amor, las caricaturas identitarias asignadas al “otro lejano” y más aún al “otro radical”.⁶ Hay pues grados de extranjería diferentes según las situaciones de frontera que vivamos y según el momento en esa situación.

Es este universo fronterizo el que yo quisiera recorrer ahora. Veremos entonces que la dimensión nacional de lo ajeno (la más mencionada en los lenguajes del poder y del saber, cuando se alude al extranjero) abarca muchas otras dimensiones. Para esbozar esas figuras y las reflexiones que las acompañan, recurriré tanto a mis propias investigaciones sobre los refugiados en África y sobre los migrantes en el Cercano Oriente y en Europa, como a los trabajos de algunos de los numerosos investigadores que desde hace unos quince años han permitido conocer mejor ese campo vasto y multilocalizado de la movilidad internacional.

⁴“Hombre” se entiende aquí en el sentido genérico de la condición humana, y alude a ambos géneros.

⁵En francés, el adjetivo *étranger* tiene varios sentidos: “extranjero”, “ajeno” y “exterior”. El sustantivo *étrangeté* es de la misma familia. Así, resulta muy difícil traducir el término *étrangeté*, utlizado por M. Agier, sin empobrecerlo al asignarle un solo significado. Rogamos al lector tener todos estos sentidos en mente, con indulgencia, pues aquí la traducción de *étrangeté* debería incluir la idea de “extranjería”, pero también las de “alteridad”, “diferencia”, “extrañeza” y “exterioridad”. Desgraciadamente no parece haber en español una palabra que juegue con todos esos sentidos a la vez (n. de la t.).

⁶Con respecto a la alteridad cercana o lejana, véase a Augé (1994); acerca del amor como situación que deconstruye las identidades, Badiou (2009).

El errante

Un primer ejemplo es el de un “africano indocumentado” en París, llamado Mamou, que sale de Guinea en 1997 a la edad de diecisiete años y viaja hacia Dakar para hacer una formación en contabilidad y administración. Es entonces cuando nace su deseo bien razonado de proseguir sus estudios en Estados Unidos o en Francia, pero no logra irse. Regresa a Conakry y, más tarde, llega a Francia por avión con un pasaporte falso. Es arrestado, colocado en una zona de espera en el aeropuerto de Roissy, y después liberado por la policía a media noche en París, una ciudad que no conoce; duerme en una parada de autobús, después en un edificio abandonado, más tarde en un albergue de la Cruz Roja y luego en la casa de Nanterre (albergue para personas sin techo). Después, se va a Alemania, más tarde a Holanda –para buscar amigos y soluciones de “regularización”, y “para ver”, dice– y luego se va a Bruselas, en donde comienza a trabajar clandestinamente, algo que posteriormente sigue haciendo de vez en cuando, en París. Se encuentra en esta última ciudad desde hace seis meses cuando narra su historia a un grupo de documentalistas (Collectif Précipité, 2011) en 2003. Él les dice: “(Yo estoy), nosotros estamos en la frontera”.

Ya tiene veintidós años y se encuentra en el local de Emmaüs en la calle de Pyrénées en París (en el distrito XX), en el “Centro de alojamiento de urgencia”, que resulta ser un pequeño “observatorio del mundo”. Los relatos de los ocupantes hablan de la “larga errancia de los cuerpos, de los afectos, de la identidad”. Pero también de “algo muy concreto: la necesidad de esconderse en un barco o en un camión, de cambiar de lugar permanentemente”.

Una primera figura del extranjero comienza a emerger de este ejemplo, la figura de la errancia vivida aquí como “aventura”. Una figura no tan nueva, de hecho. El vagabundo o el errante es una figura antigua, que en épocas pasadas ha propiciado la reflexión y que la propicia todavía en ciertos lugares. Bastante cercano al vendedor ambulante y al nómada, es un extranjero que no abandona nunca la “libertad de ir y venir” (Simmel). Llegó hoy y podría irse mañana, incluso si no lo hace. No tiene domicilio fijo y eventualmente, de manera temporal, puede no tener techo. También es indocumentado, pero eso tiene relativamente menos importancia que su movilidad, pues el descubrimiento de un estado de “clandestinidad” es aleatorio, según cada país y sus leyes relativas a la estancia, a la inmigración o al asilo.

Esta figura teórica de la errancia se amplía y se complejiza en la actualidad. La “figura” no designa a una persona en particular, es un momento que viven numerosas personas que se desplazan, entre ellas aquéllos que son llamados migrantes cuando

atravesan o pretenden atravesar una frontera nacional. Si bien la figura del errante o del vagabundo no es nueva, un breve panorama de las fronteras alrededor de Europa ofrece la imagen de un *nuevo* mundo contemporáneo de la errancia. Partiendo de los peldaños orientales de Patras en Grecia, los migrantes afganos que se encuentran en los sitios de paso fronterizos, son bloqueados en la frontera. Representan una figura renovada del vagabundo, sin “autoctonía” que reivindicar, pues aunque tienen padres afganos, nacieron en su mayoría en los campos pakistaníes o en Irán. Y tampoco tienen lugar preciso de llegada, de tal manera que ya están más “anclados globalmente” que muchas de las vidas de viajeros, afirmadas y mostradas como “globales” en los *spots* publicitarios de la globalización (Agier y Prestianni, 2011). En el otro extremo occidental del Mediterráneo, en la región de Almería en Andalucía, el momento posterior al paso de la frontera (desde Marruecos por Gibraltar o a través de los enclaves españoles de Ceuta y Melilla) coloca a los migrantes africanos en situación de “vulnerabilidad” relativa, de incertidumbre, en un tiempo de latencia y de búsqueda de soluciones (Carnet, 2011). Entre el viaje mismo y la estancia prolongada en la frontera, se forma todo un mundo de la migración “clandestinizada”. Del otro lado del Mediterráneo, al sur, en la ciudad de Rabat en Marruecos o en el bosque cercano a Ceuta y Melilla, las “residencias” (viviendas colectivas en la ciudad) o los campamentos (en el bosque) se convierten en lugares de regulación social y de cierta “estabilidad en la inestabilidad” (Pian, 2009). En ese marco, su organización social, su relación con las identidades de origen, nacional o de otro tipo, se convierten en temas importantes, en cuestiones prácticas que los migrantes deben resolver, pues cada campamento o “gueto” por donde transitan se convierte, como el albergue Emmaüs de Mamou en París, en un pequeño mundo cosmopolita. Un poco más lejos hacia el Este, en el Sahara, un “territorio deslocalizado” va surgiendo debido a los recorridos de los migrantes que lo atraviesan, desde Níger hacia Libia o Argelia (Brachet, 2009; Streiff-Feynart y Segatti, 2011), tal como lo indica el geógrafo Julien Brachet. Según éste último, a lo largo de esas redes y albergues, se ha formado un “verdadero campo migratorio” desde Sahel hasta las orillas mediterráneas de África, y ha hecho nacer un “desierto cosmopolita”. A lo largo de los recorridos, los migrantes se encuentran también en “guetos” (según el término utilizado por los migrantes mismos).

Esas personas nunca están seguras de llegar al final del camino que han abierto y lo reelaboran imaginariamente como una “aventura”. Por supuesto, ese imaginario del “aventurero” no puede ser separado de las condiciones en las cuales, en el contexto de relaciones Norte-Sur profundamente inequitativas, los migrantes clandestinos intentan controlar su errancia: voluntades o estrategias interrumpidas, desviadas, in-

cesantemente reformuladas. En este intento de control que caracteriza al aventurero, está toda la energía de aquéllas y aquéllos que no sabrían decir exactamente a dónde los llevará el camino en el que se encuentran, pero que se adaptan a esta errancia convirtiéndola en el contexto de su organización social y de su subjetividad. Se trata de un pensamiento del movimiento que ayuda a imaginar la posibilidad de avanzar en un entorno completamente adverso. “Por el momento no vivo, dice Mamou en el albergue Emmaüs en París [...] Actualmente, estoy bloqueado y sigo envejeciendo. El combate que empecé está dormido, pero no ha muerto [...] Ahora estoy en posición de debilidad, retrocedo. En cuanto tenga fuerzas, podré regresar” (Collectif Précipité, 2011). Todo indica que la aventura es uno de los lenguajes de la incertidumbre, uno de aquéllos que dan la capacidad al “sujeto” de pensar y de actuar hacia un horizonte de vida en un contexto siempre peligroso.

El paria

Otro caso de migrante africano proviene de mis investigaciones en los campos de refugiados en África entre 2002 y 2007.⁷ Bobo N’K, liberiano, tiene veintinueve años en el momento de nuestro encuentro, en 2003, en el campo de refugiados de Boreah en Guinea. Lo acompañan dos niños de siete y nueve años. De 1990 a 2002, me cuenta, entre los ataques sorpresa –del ejército liberiano o de las fuerzas rebeldes, y después del ejército de Sierra Leona–, y las violencias y los arrestos en Guinea, sumados a la travesía de los bosques y a los numerosos cruces de las fronteras de los tres países (Liberia, Sierra Leona y Guinea), él circuló a lo largo de una red de campos a los cuales se fue acostumbrando y que ahora forman parte de su vida ordinaria. Después de doce años de esta errancia un tanto peculiar –tanto controlada como forzada– el campo de Boreah, en Guinea, es el noveno al que llega. Bobo N’K es muy nervioso, tiene dificultades para seguir una conversación muy larga, una dificultad somatizada que se manifiesta a través de tics, de miradas inquietas y de manos que esconden su rostro o que lo frotan vigorosamente, como si se lavara la cara antes de cada frase. Teme por su seguridad. Como centenares de personas que viven en ese campo, él hizo una petición de “reinstalación en un tercer país” ante el Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).⁸ Pero el “agente” le respondió que tenía que presentar una “recomenda-

⁷El relato siguiente, y otras trayectorias de refugiados, son presentados con más detalle y analizados en Agier (2008:142-157).

⁸Estados Unidos, Australia y Europa del Norte son los principales destinos de esas reinstalaciones por parte del ACNUR.

ción” de una organización no gubernamental (ONG) humanitaria, lo cual tiende a victimizar aún más una “identidad” de refugiado asimilándolo así a la víctima absoluta pero también al paria.

En 2010, la situación de “desplazamiento forzoso” afectaba por lo menos a 75 millones de personas en el mundo que han perdido su punto de arraigo y que se asientan durante temporadas más o menos largas en lugares aparte, en campos, en campamentos, y otras márgenes urbanas. La “radicalidad” de su alteridad ante la mirada de los demás no proviene de su nacionalidad o de su identidad étnica, sino más bien de su condición de no-ciudadanía. Pues su segregación con respecto al derecho y a los espacios de la común humanidad los remite al principio de la “superfluidad humana” ya descrito por Hannah Arendt (1995a) cuando hablaba de los sin-Estado. En este marco, provisional o no, es la exclusión la que caracteriza la condición del extranjero como paria; el resto de su “identidad”, para los otros, se deriva precisamente de esa exclusión. La extraterritorialidad es el velo más grueso que cubre a ese extranjero: en términos relacionales, la alteridad radical impuesta por la instauración de muros y barreras cada vez más difíciles de atravesar se impone por encima de una diferencia cultural que ya no tiene un espacio para ser puesta a prueba. El “paria” no tiene ni voz ni rostro desde el punto de vista de la alteridad. ¿Cómo podría yo entenderme (o no) con un migrante afgano si él está aislado en un centro de retención?⁹ ¿Cómo saber si Bobo N’K es Malinké o Mendé y de qué manera esto es o no es importante para él, si él sigue siendo inaccesible para mí, “encerrado afuera” durante años?

De cualquier manera, esta experiencia más o menos larga que viven los “encampados” conlleva para ellos un cambio cultural rápido debido al contacto con refugiados provenientes de otras regiones o de otros países, con quienes nunca se habrían encontrado si no se hubiera producido aquella violencia de la guerra, de la huída, y del dispositivo humanitario que también es global-localizado. Algunos aprenden otras lenguas (entre ellas un inglés internacional rudimentario) y otros modos de vida, por supuesto –ya sea con respecto al hábitat o a la comida–. Aprenden sobre todo la obligación de “arreglárselas” y las estrategias de supervivencia en el dispositivo humanitario: las inscripciones múltiples ante la administración para disponer de superficies más grandes donde instalarse, las dobles residencias (en algún campo y en la ciudad), el trabajo clandestino, la compra (o la

⁹En Francia, un “centro de retención administrativa” es un centro en donde se retiene a los extranjeros a quienes no se les reconoce el derecho de estancia en el país (n. de la t.).

reventa) de las tarjetas adicionales de racionamiento alimenticio, etcétera. Aunque el campo de refugiados es efectivamente la forma endurecida de una “frontera” espacial y temporal entre ciudadanías y localidades perdidas y todavía no recuperadas, es también la confrontación con un pequeño mundo cosmopolita. Y sus ocupantes terminan por *habitarlo* a falta de algo mejor, puesto que no están seguros de encontrar en otro lado un sentimiento de localidad y una relación de ciudadanía.

Los metecos

Una tercera “figura” de extranjeros me fue inspirada por una pareja de emigrados que conocí durante mis investigaciones en Beirut. Se trata de Hashani y Peter, quienes tienen dos hijos pequeños. Ella es de Sri Lanka, él de Sudán. En 2012 me narran que se conocieron en Beirut unos años atrás, en 2005, porque frecuentaban la misma iglesia católica, una “iglesia para extranjeros”, donde a ciertas horas, por la mañana en el momento de la misa para los extranjeros y por la tarde para las actividades recreativas, coinciden sudaneses del sur, ceilanesas, filipinas y, a veces, hombres libaneses esposos de mujeres extranjeras.

Hashani vino a Beirut en 2001 con un “contrato” que una “agencia” que ofrecía el viaje y el empleo había establecido para ella antes de su salida de Sri Lanka. Ella comenzó a trabajar en cuanto llegó, como trabajadora doméstica en casa de los patrones para quienes la agencia le había hecho el contrato. Pero, como muchas mujeres extranjeras en su situación, no recibió pago alguno durante un año (tenía que “ rembolsar el boleto de avión”, le decían). Como muchas otras también, dormía en el balcón del departamento de los patrones, quienes le descontaban una renta por esa “vivienda”. Como garantes de su estancia en Líbano ante la administración, sus patrones le confiscaron su pasaporte desde su llegada para “asegurarse de que no huiría”, dice ella; no tenía otros documentos, ni tarjeta de residencia. Después de dos años de esa “vida de esclava”, según sus propias palabras, terminó por irse, pero no pudo recuperar su pasaporte, porque “la señora” (la patrona) le pedía 1 700 dólares para devolvérselo. Ahora trabaja con un horario, cuando la llaman, y tiene varios patrones ocasionales. Parece apaciguada, capaz de “controlar” su existencia; ya recibe el salario por el cual trabaja (cuatro dólares por hora), aunque para tener “esa libertad”, tuvo que caer en una total ilegalidad.

Hashani y Peter forman parte de las personas consideradas en Beirut como *bidoun* (los “sin”), un término para algunos extranjeros que designa la ausencia de documentos pero también de derechos en general, pese a los vínculos laborales que les permiten estabilizarse.

Esta posición de exclusión/inclusión explica la imagen matizada que me dejó la familia de Peter y Hashani: inclusión a través del trabajo, exclusión a través de todo o casi todo lo demás, fuerte individualización de la vida cotidiana, integración “comunitaria” puntual, por lo menos el domingo por la mañana gracias a los encuentros en la iglesia. Esta ambigüedad corresponde a otra figura de extranjería antigua y relativa, la de los “metecos” de la antigua Grecia: el término designaba a los “residentes sin derecho de ciudadanía”. Ellos vivían en la *polis* para la cual su fuerza de trabajo subalterno era indispensable. La democracia griega tenía necesidad de esos excluidos para existir; pero ellos eran privados de todos sus derechos, sociales, políticos o de propiedad. Su presencia no estaba en absoluto prohibida –a diferencia de lo que ocurre con los parias– y disponían de una libertad relativa, a diferencia de los esclavos. Como ellos, pero en Beirut y en otra época, Peter y Hashani (y sus dos hijos) también están establecidos de manera duradera en un hueco que “ocupan” y “habitan” con relativa permanencia (desde hace casi diez años), e incluso con un éxito relativo.

El tercero-instruido

Finalmente, presentaré el caso de un emigrado judío austriaco, que parte al exilio a los 40 años, en julio de 1939. Se va a Estados Unidos, en donde se instala con esposa e hijos –y en donde fallecerá veinte años más tarde–. Es sociólogo. Su relato es el que nos ayuda a reflexionar sobre la condición de todos los migrantes.

Alfred Schütz, el emigrado sociólogo, utilizará su propia experiencia para reflexionar sobre los ajustes, las interpretaciones y los aprendizajes que vive por doquier el extranjero. Él se interesa en la manera en la que los modelos culturales se cruzan y se superponen, en parte, para engendrar una nueva “manera de pensar habitual”, sincrética, singular. En efecto, el extranjero llega a la nueva situación con una manera de pensar que le parecía evidente y natural... y debe orientarse en un “nuevo modelo cultural” (lengua, costumbres, leyes, folclor, modas, etcétera) que debe aprender a comprender y a utilizar.

Eso equivale a decir [resume Alfred Schütz] que para un extranjero el modelo cultural del nuevo grupo no es un refugio sino un país de aventuras; no es algo claro sino un tema de investigación, una fuente de cuestionamientos; no es una herramienta para esclarecer las situaciones problemáticas sino una situación en sí misma problemática y difícil de controlar (Schütz, 2010).

Es incluso, agrega un poco más tarde, un “laberinto en el cual ha perdido todo sentido de la orientación” (Schütz, 2010:38). De esta prueba, el extranjero adquiere dos rasgos fundamentales. Por una parte, la objetividad y la “inteligencia del mundo”: ha descubierto que “la manera normal de vivir está muy lejos de ser tan evidente como parece”. Por la otra, una “lealtad ambigua”: reticente o incapaz de sustituir completamente un modelo cultural por otro, el extranjero es, dice, un “híbrido cultural que vive en la frontera de dos modelos diferentes de vida, sin saber a cuál de los dos pertenece” (Schütz, 2010:37). Al no pertenecer ni a uno ni a otro, se convierte en un “tercero”, cuyo lugar es precisamente el del desplazamiento, el del descentramiento, un lugar donde los aprendizajes se traducen y se desdobl原因, transformándose, convirtiendo a ese extranjero en un “tercero-instruido” para retomar una noción del filósofo Michel Serres (1991).

Desde entonces, numerosos trabajos se han dedicado a describir y comprender esa posición “fronteriza” y ambivalente en la cual se encuentra el emigrado/inmigrado.¹⁰ Si me pareció importante evocar a ese extranjero —europeo emigrado a los Estados Unidos a mediados del siglo XX, y poseedor de un “laberinto cultural”— es en primer lugar porque él prefigura una condición cada vez más “ordinaria” en el mundo en el que estamos entrando. Es ordinario cada desafío de alteridad al cual nos enfrentamos, y que convierte las maneras de vivir y de pensar del lugar de llegada en un “laberinto” singular en el cual perdemos el sentido de orientación. Es también ordinaria la capacidad de ese desafío para consolidar la objetividad y la ambivalencia de la posición fronteriza, ya que los lugares y las situaciones de ese desafío se han globalizado, multiplicado, diversificado. Las capacidades de desplazamiento, la circulación de las imágenes y de las informaciones a escala mundial permiten que esos ejercicios de alteridad sean numerosos e incluso, para muchos, cotidianos. Ubicado en posición de diferencia relativa en una situación social dada, cada uno deberá entonces verificar a la vez su lugar y el carácter relativo de su alteridad y de la de los demás.

CONCLUSIÓN. LO ORDINARIO COSMOPOLITA

Para concluir, quisiera volver a la condición cosmopolita y precisar lo que entiendo por esta noción desde el punto de vista antropológico. Finalmente, quisiera

¹⁰El libro *La double absence* de Sayad (1999), describe esas dos carencias (del país natal y del país receptor) reunidas en una sola persona.

proponer algunas reflexiones sobre los usos posibles de esa noción en el debate –evocado al inicio de este artículo– sobre la cosmopolítica.

Los pequeños retratos que acabo de presentar han permitido esbozar el cuadro de esas “figuras” sociales, modelizadas o conceptualizadas en el sentido en que uno quisiera atribuirles un carácter de generalidad susceptible de interpretación, de verificación, de complemento o de contradicción. De hecho, uno puede imaginar perfectamente otras “figuras de la frontera”, pues cada una emana de una situación de frontera relativa, contextual, relacional, es decir, lejos de cualquier reificación identitaria. El pasafronteras clandestino,¹¹ el traductor, el trabajador social que interviene en los centros de acogida para migrantes o para solicitantes de asilo, e incluso el policía que circula en las zonas urbanas llamadas marginales, todos ellos son “hombres-fronteras”. Tanto sus prácticas como los intercambios que ellos viven en los mundos y espacios intermedios nos ayudan a relativizar la aparente impermeabilidad de las fronteras y a comprender su porosidad como una marca esencial de toda frontera entendida como institución ritual, como lugar y momento de una relación.

Lo que yo he querido describir con las figuras aquí propuestas son posiciones sociales de diferencia o extranjería relativa que toman en cuenta las dimensiones del trabajo, de la residencia, del itinerario personal y familiar, y que a través de todo eso se inscriben en contextos en los que cada persona vive su calidad de extranjero y se transforma culturalmente al vivirla. Y los nombres que elegí para dar cuenta de esas experiencias –el errante, el meteco, el paria y el tercero-instruido– pretenden ser claramente históricos, espaciales o relacionales, más que étnicos y particularistas. Las figuras son así tanto singulares desde el punto de vista de la experiencia, como universales en su fundamento y en su proceso.

Más allá de esa comprensión incipiente del hombre-frontera, las situaciones evocadas nos llevan a ampliar la investigación a toda la condición cosmopolita. Ello supone en primer lugar el “desetnicizar” pero también el “desnacionalizar” el pensamiento acerca del extranjero,¹² al incluirlo en un pensamiento antropológico de la alteridad en general y al mostrar en sus distintas variantes los grados relativos de extranjería, según los contextos o *en situación*. En cada nueva situación de frontera, se trataría de volver a plantear la siguiente pregunta: ¿cómo somos extranjeros y cómo dejamos de serlo?

¹¹En México llamado “pollero” o “coyote” (n. de la t.).

¹²Acerca de la crítica al “nacionalismo metodológico”, véase a Beck (2006).

¿Quién mejor que los desplazados y los desarraigados para mostrarnos la huella concreta, empírica, de la condición cosmopolita?

Porque las personas que se encuentran en desplazamiento experimentan forzosamente las fronteras, tienen *forzosamente* el mundo en mente, incluso si no lo han deseado así, incluso si no era ése su proyecto, incluso si no construyen con eso una teoría personal. Descubrimos ahora la evidencia del realismo cosmopolita de Kant (“puesto que la Tierra es redonda”) cuyo efecto es el de mantenerse alejado de toda utopía. Según los casos, la condición cosmopolita se manifestará como una buena o una mala suerte, que engendra riesgos percibidos y miedos vividos en el contacto, una vez más, con lo no-familiar. Una antropología social es necesaria, pues es en ese enfoque en el que una condición cosmopolita ordinaria, cotidiana, ni bella, ni utópica, se convierte en el destino común de millones de personas diferentes en el mundo. La frontera es una experiencia que los acerca más allá de sus diferencias de origen, es un lugar y una experiencia que permiten repensar los marcos de la alteridad, y que permiten pensar la cosmopolítica *más allá del multiculturalismo*; porque de hecho los hombres-frontera ya no pertenecen a las identidades de origen a las cuales los discursos identitarios los asignan cuando se les descubre, en situaciones de frontera siempre renovadas.

El caso de los refugiados y de las personas “víctimas de desplazamientos forzados” es muy rico en enseñanzas. En efecto, en ese caso límite —y en ese sentido verdaderamente portador de sentido para todos—, el descubrimiento de que estamos en un mundo que rebasa los perímetros locales —o incluso nacionales— es una experiencia vivida intensamente, dura y peligrosa, llena de dolores, pero también llena de expectativas y de esperanzas, de proyecciones hacia un futuro alejado de casa. Así, ya no es posible reservar la “conciencia” cosmopolita a una minoría “global” privilegiada, auto-centrada y que se piensa como tal —lo cual sucede a menudo cuando se habla del cosmopolitismo—.

Porque elaborar estrategias para salir de un campo o para atravesar un muro, imaginarse a uno mismo como un “aventurero”, comprender que uno enfrenta el desafío de un laberinto cultural al cruzar las fronteras, ¿acaso no son ésas manifestaciones claras de una “conciencia” cosmopolita? La cual difiere de aquel discurso sobre la felicidad de ser “global” que emana de los grupos o de las clases sociales consideradas como mundiales y fluidas a la vez, ese discurso que expresa cierta realización de sí en el hecho de volverse “sujetos globales” (turistas, expertos y universitarios, agentes de los medios económicos, mediáticos y políticos), aunque esos sujetos permanezcan casi siempre

confinados en una red de lugares privilegiados e idénticos a través del planeta (Bayart, 2004; Agamben, 1990).

Esta conciencia que evoco a través de las figuras del extranjero es immanente a la condición cosmopolita ordinaria; se trata de un pensamiento pragmatista, de un sentido atribuido a la situación vivida, en el que el discurso globalista ya no es la prueba necesaria de la realidad de la experiencia cosmopolita.

Todas las personas en desplazamiento anticipan así una reflexión que es válida para sus contemporáneos. Frecuentar las fronteras —administrativas y culturales, espaciales y temporales— se convierte en la situación más ordinaria posible en el mundo de hoy, pues pone constantemente a prueba las identidades y las alteridades. Lo que sucede en las situaciones de frontera es aquello que nos permite ser en el mundo y del mundo, cosmopolitas *de facto*, sin siquiera haberlo deseado ni pensado.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio, 1990, *La Communauté qui vient. La singularité quelconque*, París, Seuil.
- AGIER, Michel, 2008, *Gérer les indésirables*, París, Flammarion.
- AGIER Michel y Sara PRESTIANNI, 2011, “*Je me suis réfugié là*”. *Bords de routes en exil*, París, Éditions Donner lieu.
- AGIER, Michel, 2013, *La condition cosmopolite. L’anthropologie à l’épreuve du piège identitaire*, París, La Découverte.
- ARENDT, Hannah, 1995a, *Les Origines du totalitarisme, III. Le système totalitaire*, París, Seuil.
- ARENDT, Hannah, 1995b, *Qu’est-ce que la politique?*, París, Seuil.
- AUGÉ, Marc, 1994, *Le Sens des autres*, París, Fayard.
- BADIOU, Alain, 2009, *Éloge de l’amour (avec Nicolas Truong)*, París, Flammarion.
- BALIBAR, Etienne, 2012, *Saeculum*, París, Galilée.
- BAYART, Jean-François, 2004, *Le Gouvernement du monde*, París, Fayard.
- BECK, Ulrich, 2006, *Qu’est-ce que le cosmopolitisme?*, París, Aubier.
- BRACHET, Julien, 2009, *Migrations transsahariennes. Vers un désert cosmopolite et morcelé (Niger)*, Bellecombe-en-Bauges, Ed. du Croquant.
- BRUBAKER, Rogers y Frederick COOPER, 2000, “Beyond ‘identity’”, *Theory and Society*, Estados Unidos, Springer, núm. 29, pp. 1-47.

- CARNET, Pauline [tesis de doctorado], 2011, "Passer et quitter la frontière? Les migrants africains 'clandestins' à la frontière sud-espagnole", Toulouse, Université Toulouse Mirail/Université de Séville.
- Collectif Précipité, 2003, *Manuel pour les habitants des villes, vol. 1, Nous sommes dans la frontière*, Paris, Collectif Précipité.
- KANT, Emmanuel, 1991, *Vers la paix universelle (1795)*, Paris, Flammarion.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, editor, 1977, *L'Identité*, Paris, PUF.
- PIAN, Anaïk, 2009, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, Paris, La Dispute.
- PNUD, 2009, *Lever les barrières. Mobilité y développement humain*, Paris, La Découverte.
- SAYAD, Abdelmayek, 1999, *La double absence*, Paris, Seuil.
- SCHÜTZ, Alfred, 2010, *L'Étranger. Un essai de psychologie sociale; suivi de L'Homme qui rentre au pays*, Paris, Allia.
- SERRES, Michel, 1991, *Le Tiers-instruit*, Paris, François Bourin éditeur.
- STREIFF-FEYNART, Jocelyne y Aurelia SEGATTI, directores, 2011, *The Challenge of the Threshold. Border Closures and Migration Movements in Africa*, Lanham, Lexington Books.
- TASSIN, Etienne, 2003, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2008, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine, 2010, *La Question migratoire au xxie siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po.