

Las ausencias del paradigma intercultural en España en contextos urbanos multiculturales

ANTONIA OLMOS ALCARAZ* Y PIERANGELA CONTINI**

Resumen: Los discursos sobre interculturalidad en España a menudo hacen referencia a la presencia de población inmigrante extranjera. Esto implica que se mire a la diversidad desde un punto de vista principalmente nacional y étnico, y que haya importantes ausencias cuyas consecuencias se describen y analizan en este artículo. Utilizando material etnográfico, se muestra cómo el paradigma intercultural en desarrollo en España es en gran medida occidentalocéntrico. Se propone un modelo que pretende, en la práctica, interculturalizar a las minorías, haciéndolas objetos de atención de políticas públicas en las que subyacen desigualdades que el paradigma en cuestión, a nivel teórico, no plantea.

Abstract: Discourses on multiculturalism in Spain often refer to the presence of foreign immigrants. This implies that diversity is viewed from a mainly national and ethnic point of view, and has significant gaps, whose consequences are described and analyzed in this article. Using ethnographic material, the author shows how the intercultural paradigm under development in Spain is largely Western-Centric. A model is proposed that seeks, in practice, to interculturalize minorities, making them the objects of public policy, in which there are underlying inequalities, which the paradigm in question fails to examine at the theoretical level.

Palabras clave: interculturalidad, diversidad, multiculturalismo, población inmigrante, etnografía.
Key words: multiculturalism, diversity, multiculturalism, immigrant population, ethnography.

Cuando hablamos de interculturalidad en el contexto español estamos pensando principalmente en la presencia de población identificada como inmigrante en el país. Esta conexión entre ambas ideas existe desde que se empezaba a notar estadísticamente la presencia de extranjeros en España, como ya señalaban Francisco Javier García y Antolín Granados (2002: 71) hace más de una década:

* Doctora por la Universidad de Granada. Instituto de Migraciones, Universidad de Granada. Temas de especialización: interculturalismo y políticas migratorias. Campus de Cartuja, s/n. Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada, 18071, Granada, España.

** Maestra en Ethnic and Racial Studies por el Trinity College Dublin. Instituto de Migraciones, Universidad de Granada. Temas de especialización: gestión de la diversidad cultural y migraciones internacionales.

El discurso intercultural se produce, pues, con los extranjeros procedentes de los países llamados del Tercer Mundo. El grueso de la producción teórica y de investigación empírica [...] tiene que ver por tanto con el tipo de diversidad representada por el colectivo identificado con el calificativo de “inmigrante”. Los parámetros básicos de dicha diversidad se diseñan a partir de una línea fuerte como es la nacionalidad, asumiendo que este concepto informa de los rasgos culturales de un grupo determinado: lengua, religión, cultura, nivel de desarrollo, etcétera.

Siendo así, en España la diversidad no se torna de manera clara en objeto de atención pública hasta la década de los años noventa, pero además se le relaciona casi en exclusiva con el reconocimiento de los derechos de los, insistimos, “identificados” como inmigrantes. Y que sean “identificados” no quiere decir que de hecho lo sean. En ocasiones sucede que los sujetos en sí no son inmigrantes sino hijos de inmigrantes (las mal llamadas “segundas generaciones”), pero es que a veces tampoco son extranjeros, porque han accedido a la nacionalidad española. No obstante, son categorizados socialmente como tales, y ello conlleva no sólo una forma de pensarlos sino también de relacionarse con ellos (Olmos, 2012). En el momento actual estos presupuestos continúan teniendo plena vigencia, como hemos mostrado recientemente (García *et al.*, 2012; Contini *et al.*, 2016; Olmos *et al.*, 2015), con lo que podemos afirmar que poco o nada se ha avanzado en una mejor y más adecuada construcción del paradigma intercultural en el país, entendido éste como una propuesta de intervención política sobre un espacio que desde hace bien poco es definido/reconocido/tolerado como diverso.

Lo que acabamos de decir aplica para distintas esferas de nuestra realidad: las políticas públicas de tinte intercultural —cuando existían, porque hoy son testimoniales— han venido incidiendo en la necesidad de intervenir sobre todo sobre la población identificada como inmigrante; los medios de comunicación siguen vinculando en exceso interculturalidad con inmigración (García *et al.*, 2012; García y Chovancova, 2013), y en el sentir popular, todavía hoy, hablar sobre interculturalidad evoca imágenes relacionadas con las poblaciones migrantes y no tanto con la sociedad española —diversa— en su conjunto (con migrantes y sin migrantes). No obstante, es necesario reconocer ciertas excepciones, si no deseamos caer en un análisis excesivamente simplista.¹

¹ Excepciones que tienen que ver con los esfuerzos realizados por el gobierno central en el diseño de políticas de integración, desde que en 1994 se creara el Plan para la

Nuestro interés en esta ocasión es centrarnos en lo que queda por hacer, más que en exponer el camino andado, puesto que nuestro objetivo es mostrar cómo la existencia de determinadas *ausencias* (Santos, 2009) en el paradigma intercultural en España tiene consecuencias tanto en el plano epistémico como en las formas mismas en que se están experimentando las relaciones de convivencia. Para ello, en este artículo, después de un breve esbozo de la metodología empleada en nuestra investigación, analizamos nociones de interculturalismo menos occidentalocéntricas que han emergido desde contextos diferentes al español, en concreto las propuestas que realizan Catherine Walsh (2002, 2012) y Fidel Julio Tubino (2004) de interculturalidad crítica, y las ponemos en relación con las formas de vivir y experimentar el interculturalismo en el contexto estudiado (España, Andalucía, Granada) en nuestra investigación. Finalizamos el trabajo con una reflexión sobre las carencias, pero también las oportunidades y/o emergencias, encontradas en el modelo analizado.

NOTAS METODOLÓGICAS²

Este texto debe su contenido a la reelaboración de los resultados obtenidos en un proyecto sobre gestión de diversidad cultural en contextos urbanos, desarrollado en la ciudad de Granada. El proyecto, que llevaba por título “Culturas de Convivência e Súper-diversidade”,³ tenía como

Integración de las Personas Inmigrantes (aunque dirigido sólo a inmigrantes extranjeros residentes —regulares, se entiende—); hasta el actual Plan Estratégico para la Ciudadanía y la Integración, en su segunda edición (2011-2014), que se dirige a todos/as los/las inmigrantes extranjeros como “nuevos ciudadanos”, sin establecer diferencias entre quienes están en situación administrativa regular e irregular, pero que ahora se encuentra en una situación de mínimos, debido a la falta de presupuesto. Pero también es necesario atender a las diferencias en función de las regiones, dado que las competencias sobre integración están en manos de las Comunidades Autónomas, y ello ha hecho que sean apreciables entre las mismas diferencias significativas (Martínez, 2012). Deben señalarse, por otro lado, los esfuerzos realizados sobre todo en la última década por distintos agentes implicados en la producción mediática (grupos de investigación y periodistas) en la generación de manuales de estilo para un periodismo más intercultural (pueden verse los trabajos realizados por Migracom, Observatorio y Grupo de Investigación sobre Migración y Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona).

² Los nombres propios que aparecen en este texto (de personas, de lugares/barrios, de asociaciones y de eventos/actividades) han sido sustituidos por nombres ficticios para mantener el anonimato de quienes participaron en nuestra investigación.

³ Dirigido por la doctora Beatriz Padilla, y financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal.

objetivo general comprender las dinámicas relacionales puestas en marcha en contextos urbanos caracterizados por una creciente percepción de la diversidad. Desde el punto de vista teórico, para poder entender los procesos y las dinámicas desarrolladas en estas áreas con respecto a la cohabitación de personas consideradas diversas, el proyecto nos llevó a reflexionar sobre los conceptos de diversidad (Dietz, 2012; Grimson, 2008; Vertovec, 2007), cultura (Baumann, 2001; Díaz de Rada, 2010; García *et al.*, 1997) y “gestión de la diversidad” en sus distintas facetas y propuestas: multiculturalismo, multiculturalidad, interculturalismo, interculturalidad (Barrett, 2013; Castells, 2010; De Lucas, 2012; Dietz, 2012; Gilroy, 2008, 2012; Grillo, 2012; Kymlicka, 2011; Sartori, 2010; Vertovec y Wessendorf, 2010; Walsh, 2010; Wiewiorka, 2002). En García *et al.* (2011) se resumen parte de nuestros aportes teóricos en este sentido.

El proyecto se articuló alrededor de tres ejes: 1) Las realidades de los barrios (uno céntrico y otro periférico de las dos ciudades observadas, Lisboa y Granada); 2) la organización y celebración de un evento entendido como intercultural por cada una de las ciudades consideradas, y 3) el contexto educativo, para lo que se eligió un centro de formación en cada ciudad.⁴

El primer vector de investigación, la realidad de los barrios, surge principalmente ligado con los procesos cotidianos y las dinámicas que se establecen entre los diversos actores sociales en cada contexto (residentes, comerciantes, representantes institucionales, entre otros). El segundo se refiere a las políticas y medidas aplicadas por los diferentes actores sociales en la promoción de la diversidad cultural, con especial atención a los eventos organizados en esta área. El tercer vector aparece vinculado con las dinámicas establecidas en la escuela secundaria, la percepción y la comprensión de la interacción intercultural entre los segmentos más jóvenes de la población, así como su relación con el entorno escolar (institucional e informal). En cuanto al primer vector, que contempla una profundización sobre la diversidad presente en los barrios,⁵ fue abordado a partir de:

⁴ Para este artículo presentamos sólo la experiencia de campo de Granada. Pueden verse Oliveira y Padilla, 2012; Padilla, 2015, y Padilla *et al.*, 2015, para conocer parte del trabajo realizado en Lisboa.

⁵ Cuando nos referimos a los barrios, no lo hacemos exclusivamente como unidades espaciales físicas, también estamos considerando sus dimensiones representacionales y sus valores simbólicos (Pérez-Agote *et al.*, 2010).

1) La elaboración de una ficha de recogida de información de los contextos y la búsqueda y análisis de documentos históricos e institucionales sobre la conformación y genealogía de los barrios; 2) En segundo lugar, una elaboración de un mapa de los cuatro barrios, representando sobre él diferentes presencias estadísticas (utilizando como principal referencia los datos del Padrón Municipal)⁶ y otras representaciones subjetivas de la diversidad cultural de la ciudad, acompañadas con documentación fotográfica, y por último, 3) la elaboración de una guía básica de asociaciones, organizaciones no gubernamentales (ONG) y otras entidades sociales que trabajaban en las dos ciudades, en cada uno de los barrios seleccionados.

En la primera fase del trabajo de campo se participó activamente en la vida de los barrios: frecuentando espacios públicos (tiendas, lugares de ocio, mercados ambulantes), manteniendo conversaciones informales y recopilando toda una serie de datos de fuentes secundarias, de carácter muy heterogéneo (desde notas de prensa hasta estadísticas municipales). Toda esta información —en forma de grabaciones de video y audio, fotografías y anotaciones varias— fue nutriendo nuestros diarios de campo. La investigación ha tenido una duración de dos años, de los cuales el último año y medio se dedicó al trabajo de campo. A continuación pasamos a describir esta fase del proyecto de investigación en lo que respecta al trabajo realizado en los dos barrios de Granada, si bien hemos de decir que la estructura y la organización de ambos contextos —Granada/Lisboa— fueron similares para favorecer la comparación *a posteriori* (pueden verse parte de los resultados en perspectiva comparada en Padilla *et al.*, 2015).

Las observaciones se realizaron en diferentes espacios, dando lugar a material que clasificamos en cinco categorías espaciales: 1) plazas y parques; 2) zonas comerciales y mercados ambulantes; 3) zonas deportivas; 4) otras zonas de ocio, y 5) otros (nos referimos a los espacios no clasificables en las anteriores categorías, como los espacios religiosos, sedes de asociaciones, etcétera); realizamos en ellos un total de 84 observaciones documentadas.

⁶ En concreto, y en lo relativo a los dos barrios de Granada, ciudad con unos 250 000 habitantes para el periodo observado, los datos eran los siguientes: para el barrio periférico las estadísticas municipales hablaban de una población de 47 253 habitantes, de los que 14.12% eran de nacionalidad extranjera (la mayoría, marroquíes y ecuatorianos). El barrio céntrico contaba con una población de 16 158 habitantes, de los que 12% eran extranjeros, y sus nacionalidades eran principalmente, en este orden, de países del continente americano (norte y sur), Europa y África.

Tras la primera fase de contacto y observación, se procedió a la selección de las personas por entrevistar y realizamos un total de 36 entrevistas formales repartidas entre concejales y otros trabajadores de los ayuntamientos, presidentes/integrantes/técnicos de asociaciones y ONG, comerciantes, responsables y empleados de locales de ocio, vecinos del barrio y líderes informales de los barrios. Seleccionamos de manera intencional (muestreo no probabilístico estratégico) nuestra muestra intentando abordar todas las áreas establecidas en el diseño de la investigación y cubriendo los citados perfiles. A lo largo de todo el proceso de investigación se eligió a las personas entrevistables por el principio de pertinencia: identificando a los informantes que pudiesen ofrecer una mayor cantidad y calidad de información en función de los objetivos de nuestro trabajo.

El segundo vector de la investigación fue abordado cuando nuestra presencia en el campo estaba ya consolidada, procediendo para ello a la selección de un evento intercultural que analizamos en mayor profundidad y detalle.⁷ Con este objetivo se elaboró una ficha con los datos de los principales eventos interculturales realizados en el área metropolitana de Granada. Dicha información se ordenó por fecha, entidad organizadora, área en que era organizada la actividad, y participantes. El evento elegido para la investigación fue la Fiesta Intercultural⁸ llevada a cabo por la Plataforma Pro-Inmigrantes, en la que participan varias asociaciones vinculadas con la inmigración en Granada. La Plataforma, que existe desde 1993, trabaja en materia de reconocimiento de los derechos de los inmigrantes desde el plano municipal, en colaboración con instituciones públicas. Además de la organización de la Fiesta, se ocupa de promover campañas específicas (por ejemplo, la campaña para el derecho al voto de extranjeros, que impulsó a lo largo de nuestro trabajo de campo). En la misma hay presencia de “asociaciones pro inmigrantes” en mayor medida que “asociaciones de inmigrantes”. Para su estudio se procedió

⁷ Puede consultarse Olmos *et al.* (2015) para conocer el análisis que realizamos sobre la organización y el desarrollo del evento intercultural.

⁸ Se trata del evento intercultural con más repercusión en la ciudad de Granada, con sus 15 ediciones con cadencia anual y su masiva participación. La celebración consigue aglutinar a diversas asociaciones y entidades vinculadas con la inmigración, así como una importante cantidad de vecinos y curiosos ocasionales, para asistir a espectáculos varios (bailes, performances, talleres, cata de gastronomía, etcétera) de corte folclórico fundamentalmente, pero con un claro componente reivindicativo de los derechos de los inmigrantes.

participando en las reuniones de organización del evento (realizando un total de 14 observaciones en la fase organizativa y 11 entrevistas formales abiertas)⁹ y recopilando documentos relacionados con la organización y la realización del evento (documentos de trabajo internos, periódicos, datos de anteriores proyectos, información estadística, etcétera).

Finalmente, y en cuanto a lo que respecta al contexto educativo (tercer eje de nuestra investigación, abordado temporalmente cuando el trabajo de campo ya estaba muy avanzado), procedimos a la elección de un centro escolar para realizar en el mismo un trabajo etnográfico de carácter más formal, dadas las características de la propia institución. Los criterios que seguimos para la selección del centro fueron que perteneciese a las aéreas urbanas que estábamos estudiando, que albergase una presencia significativa de alumnado extranjero y que tuviésemos facilidad de acceso al mismo. Elegimos un centro de educación secundaria obligatoria, situado en el barrio de la periferia observado y con 68%-72% de su alumnado de nacionalidad extranjera (de Argentina, Bolivia, Chile, China, Colombia, Ecuador, Marruecos, República Dominicana, Rumania, principalmente). Se realizaron un total de 12 observaciones y cinco entrevistas (equipo directivo —directora y jefe de estudios—, orientadora, técnico de absentismo escolar y coordinadora de proyecto de convivencia). No se pudo acceder a entrevistar al alumnado, pero contábamos en el equipo con información relevante en ese sentido, procedente de otras experiencias de campo e investigaciones previas, y recopilamos documentos sobre escolarización de alumnado extranjero, cedidos en parte por la institución educativa.

El tratamiento de los datos se realizó a partir del programa informático Nudist Vivo, para lo que se elaboró una plantilla de categorías que facilitó el análisis de los discursos. Las fases de análisis e interpretación de la información se dieron de manera entrelazada y a veces simultánea, dadas las características etnográficas del trabajo.

INTERCULTURALIDAD, CULTURA Y DIVERSIDAD

Como sabemos, no existe una única noción de interculturalismo. En el contexto europeo, por ejemplo, la tendencia está siendo muy distinta de

⁹ De ellas, cinco se realizaron a organizadores del evento y seis a participantes el día de la celebración. A éstas se añaden las conversaciones no formales realizadas a lo largo del trabajo de campo, así como el día del evento a participantes y vecinos del área donde la actividad tuvo lugar.

algunas de las propuestas en desarrollo en determinados países latinoamericanos. Siendo así, y después de llevar algunos años ya dedicados al estudio de “lo intercultural” en España, podemos describir los elementos más característicos del paradigma en desarrollo en el país, en gran medida, como occidentalocéntricos (Dietz, 2012; Martínez y Olmos, 2015). Veamos por qué.

En España comienza a discutirse sobre interculturalidad en la década de los años noventa, y en primer lugar a partir de reflexiones que surgen desde la comunidad científica, concretamente en el ámbito educativo y para hablar de educación intercultural. El debate es recogido rápidamente por instancias gubernamentales y se arman como líderes dentro del proceso, en tanto que son quienes fundamentalmente han financiado proyectos, planes y programas para “interculturalizar” la sociedad española, o más bien una parte de la misma: aquella que es alterizada y considerada como “otra”, diferente a la mayoría y normalmente inmigrante.

Las minorías, representadas fundamentalmente por asociaciones y ONG, han quedado durante todo el proceso en una situación de sub-alternidad, relegadas a la consulta y a ser objetos de atención de las políticas de tinte intercultural. Ello difiere sustancialmente de experiencias acontecidas en países como Ecuador o Bolivia, donde las comunidades de indígenas lideran en gran medida el proyecto intercultural (Walsh, 2002, 2012). No obstante, en dichos contextos no podríamos hablar de “minorías” sino de, en palabras de Silvia Rivera (2008:4), “mayorías minorizadas y empequeñecidas”.

El interculturalismo que está experimentándose en España no es un proyecto transformador de carácter global. No al menos en la práctica, aunque incluso en el momento actual podemos dudar sobre si se sigue apostando por este tipo de gestión en tanto que proyecto de transformación social a niveles teóricos en el diseño de políticas.¹⁰ Ello difiere de nuevo de las realidades de algunos países latinoamericanos, porque aunque tampoco encontremos en ellos un interculturalismo como “algo

¹⁰ La crisis económica que sacude Europa desde 2008, y en especial a los países del sur como España, Portugal, Grecia e Italia, ha tenido importantes repercusiones en términos de recortes en recursos sociales. Un ejemplo de ello es el Fondo para la Integración de Inmigrantes en España, creado para apoyar a las Comunidades Autónomas en la elaboración de planes para la inserción social, laboral y educativa del colectivo inmigrante, y que preveía la implementación de acciones ejecutadas por ONG, gobierno autonómico y ayuntamientos. El presupuesto del Fondo se vio drásticamente reducido por primera vez en 2010, y en 2012 se suspendió la dotación de recursos.

acabado” (en el caso de Ecuador, Walsh [2012] afirma que el gobierno ha creado una expectativa que en la práctica no ha ocurrido), sí parece estar más clara la idea de una necesaria transformación global si queremos hablar de interculturalidad. Lo que podemos encontrar en España es más bien una proliferación de pequeños enclaves con vocación de interculturalización (localizados sobre todo en experiencias educativas muy concretas y/o barrios determinados) que siguen adelante en muchas ocasiones gracias a la buena voluntad de personas a título individual (vecinos, maestros, militantes de ONG), pero sin un apoyo institucional estable y explícito. Es decir, en ningún momento se están tocando las estructuras sociales; por lo tanto, no se trata —insistimos— de proyectos de transformación social totales y holísticos.

Este tipo de interculturalismo ha sido calificado por algunos autores (Tubino, 2011; Walsh, 2012) como “interculturalismo funcional”. Se trata de “formas de hacer” muy concretas, muy delimitadas, aisladas y esporádicas en el tiempo y funcionales al sistema capitalista neoliberal en tanto que actúan como preventivos del conflicto social, pero que no llegan a cuestionar de manera clara las relaciones de poder y jerarquías existentes:

En este sentido, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, la que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora haciendo “incluir” los grupos históricamente excluidos en su interior (Walsh, 2012: 64).

Una de las consecuencias más importantes a nivel epistemológico de esta forma de articular el paradigma intercultural sería, precisamente, ocultar las estructuras de opresión, dejando toda la responsabilidad para conseguir la convivencia en manos de un concepto de integración unidireccional y asimilacionista: son las minorías las que han de interculturalizarse, entendiéndolo como adquisición de los códigos culturales del grupo mayoritario.

Respecto a las relaciones convivenciales que propicia este paradigma intercultural, podemos decir que se establecen por norma general en condiciones de desigualdad, dado que las estructuras sociales y políticas no se están viendo modificadas. Es cierto que se están produciendo relaciones que se pueden definir como interculturales en algunos contextos (barrios, escuelas, ciudades...), dentro de lo que podemos definir como

“convivialidad cotidiana” (Gilroy, 2008).¹¹ Esta idea ha sido esbozada ya por diversos autores y en distintos contextos con la intención de describir los procesos que se generan en la cotidianidad. Es el caso del *multiculturalismo cotidiano* de Enzo Colombo y Giovanni Semi (2007), del *everyday multiculturalism* de Amanda Wise y Selvaraj Velayutham (2009) o del *commonplace diversity* de Susanne Wessendorf (2013), e incluso de lo que uno de nuestros informantes define como “interculturalismo inconsciente”:

Luis es un joven ecuatoriano que lleva más de ocho años viviendo en el barrio de la periferia que estamos estudiando, en Granada. Hablando del barrio y de su percepción de la interculturalidad en éste, comenta que hay situaciones que definiría como “interculturalismo inconsciente” que se dan en la normalidad del día a día. Pone como ejemplo el caso de la tienda donde suele hacer la compra. Después de acudir algunas veces al establecimiento, dice, la empleada le pregunta de dónde viene y a partir de ahí se abre un diálogo que empieza por preguntas sobre los países de origen que ofrece posibilidades de intercambios espontáneos e inconscientes (Diario de campo, 12/05/2011).

Cuando Luis nos relata este episodio pone en evidencia la existencia de procesos dialógicos emergentes que, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, suponen una “riqueza social que está siendo desperdiciada” (2009: 99), y que habría que considerar en tanto que “alternativas [con cabida] en el horizonte de las posibilidades concretas” (2009: 129). Sin embargo, son especialmente visibles otros tipos de relaciones interculturales: las que surgen con la celebración de eventos festivos de corte folclórico y gastronómico, muy presentes en las últimas décadas en el país. E insistimos, estas relaciones de convivencia no pueden ser consideradas igualitarias porque no están integradas en la normalidad del día a día. Se diseñan siempre como celebraciones puntuales, eventuales, esporádicas. Nunca son planteadas como un derecho, y por lo tanto no están siendo aprovechadas como acicates para la transformación social. La organización de dichas celebraciones además suele ser llevada a cabo, cuando no liderada, por actores pertenecientes a la sociedad mayoritaria. Los

¹¹ El autor entiende como convivialidad cotidiana el “proceso de cohabitación e interacción que ha convertido la multiculturalidad en un rasgo habitual y cotidiano de la vida social de las áreas urbanas de [...] las ciudades coloniales de todo el mundo” (Gilroy, 2008: 18). Con ello hace énfasis en la capacidad de interacción entre grupos diferentes más allá de la mera convivencia con tintes festivos, a pesar de las barreras y los conflictos acontecidos con la excusa de las fronteras raciales, étnicas y culturales.

grupos contruidos como minoritarios son invitados para que “representen su cultura”, normalmente utilizando aspectos folclóricos, gastronómicos y, en algunos y limitados casos, lingüísticos. Además, y con ello damos paso al siguiente apartado, la noción de cultura que vehiculan es marcadamente reduccionista, por lo que —de nuevo— implica consecuencias en los planos epistémicos y convivenciales prácticos.

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN: CON-VIVIENDO EN EL BARRIO

A continuación exponemos las ideas esbozadas anteriormente con datos etnográficos recogidos en el campo, tratando de explicar con ejemplos las “ausencias” (Santos, 2009) de las que hemos hablado, tanto en el plano epistemológico como en las prácticas cotidianas de convivencia en los barrios observados, pero también las “emergencias” (2009) detectadas, y que en este caso tienen que ver, como acabamos de apuntar, con lo que uno de nuestros informantes llamaba “interculturalidad inconsciente”.

Las nociones oficiales de lo que supone el paradigma intercultural en el contexto estudiado entienden el mismo como un proyecto de sociedad “articulada en torno al respeto a los derechos humanos y al cumplimiento de los deberes de ciudadanía [...], una sociedad en la que la población inmigrante y la población de acogida convivan, interactúen y construyan conjuntamente un futuro mejor” (Junta de Andalucía, 2006: 6). En este caso, las instancias gubernamentales establecen que el interculturalismo tiene que ver con la convivencia entre “población inmigrante” y “población de acogida” (la autóctona), y fijan los términos en los que debe establecerse esa convivencia: “respeto a los derechos humanos” y “cumplimiento de los deberes de ciudadanía”. Podemos avanzar un poco más en la descripción de estas condiciones de la interculturalidad, pero reparemos también —aunque lo veremos más adelante— en cómo la diversidad se reduce a la dicotomía población inmigrante/población de acogida, lo cual implica “ausentar” muchas aristas de la misma. Santos (2009) nos indica a este respecto que pensar de forma dicotómica agota la totalidad y anula todo lo que queda fuera de la dicotomía: en este caso, todo lo que no encaja en la categoría de “población inmigrante” o “población de acogida”. Pero veamos, para profundizar en el análisis, cómo se está entendiendo ese “cumplimiento de los deberes de ciudadanía” a que hacen referencia las instituciones oficiales cuando hablan de interculturalidad.

En este sentido, observemos las cuestiones que pueden estimarse para la renovación de la residencia temporal cuando no se cumple alguno de los requisitos que establecen las leyes de extranjería para ello, a través de lo que se conoce como Informe sobre Esfuerzo de Integración,¹² que valora la participación activa en acciones formativas sobre: 1) el conocimiento y respeto de los valores constitucionales de España y del Estatuto de Autonomía para Andalucía; 2) el conocimiento y respeto de los valores de la Unión Europea; 3) el conocimiento y respeto de los derechos humanos, las libertades públicas, la democracia, la tolerancia y la igualdad entre mujeres y hombres, y 4) el aprendizaje del castellano (en Orden de 16 de febrero de 2012, por la que se establece el procedimiento para la emisión del informe sobre esfuerzo de integración de la persona extranjera en el ámbito de la Comunidad Autónoma de Andalucía). No se trataría, además, sólo de “conocer” sino de “probar que se conoce” a través de la correspondiente certificación de haber cursado dicha acción formativa. Las poblaciones minoritarias, representadas —cuando lo están— por asociaciones y ONG quedan relegadas a meros objetos de intervención social de las políticas de integración inspiradas por los parámetros esbozados. Como vemos, no tienen capacidad de negociación en términos de igualdad sobre cómo se establecen las condiciones de esa integración para la convivencia, sino que sólo tienen opción de probar que, efectivamente, están integradas.

Durante nuestro trabajo de campo estuvimos observando durante todo un año cómo es la participación de dichas entidades en los procesos de negociación del diseño de una actividad dentro de lo que podemos identificar como políticas interculturales. Se trataba, como mencionamos en el apartado metodológico, de la preparación de la Fiesta Intercultural. Una mujer inmigrante implicada en la misma a través de la asociación a la que pertenecía nos dijo en una entrevista lo siguiente:

Yo es que entendí la participación en la elaboración [...], en la difusión claro que contamos con toda la colaboración del entorno, con todos los recursos del entorno inmediato. Pero difundes algo que está planificado ya; para mí, participación es cuando tú colaboras en lo que se genera, no en el resultado, participar en el resultado para mí es asistir [...]. Pero para mí la parti-

¹² Es un informe que la persona extranjera puede presentar como información que valorar al renovar la autorización de residencia temporal en caso de no acreditar el cumplimiento de alguno de los requisitos previstos en los artículos 51.6, 61.7, 71.6 y 109.6 del Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, del 20 de abril, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009, aprobado por Real Decreto 557/2011.

cipación es participar desde la toma de decisiones (Miembro de Asociación de Bolivianos, 17/05/2011).

El paradigma intercultural en el contexto observado no se trata, por lo tanto, como apuntábamos en la primera parte de este artículo, de un proyecto con vocación holista de transformación de las estructuras de la sociedad. Y ello especialmente porque va dirigido a sólo una parte de la población: la migrante, mientras son otros quienes deciden sobre los términos en que se desarrollan las políticas: los autóctonos (en este caso las asociaciones pro-inmigrantes). Como bien reseñaba la entrevistada: “Para mí, participación es cuando tú colaboras en lo que se genera, no en el resultado, participar en el resultado para mí es asistir”.

Además, dichas políticas y/o acciones llevadas a cabo lo son sólo en pequeños enclaves, y ello también supondría una ausencia, a abordar desde una sociología de las emergencias que propicie una “ampliación de los saberes, prácticas y agentes de modo que se puedan identificar en ellos tendencias de futuro” (Santos, 2009: 129). Un ejemplo de ello es precisamente el centro educativo que estuvimos observando. El Santo Tomás es un centro de enseñanza secundaria obligatoria¹³ de Granada, creado a finales de la década de los años noventa en el barrio periférico que observamos. La ubicación del centro es uno de los factores que determinan el perfil del alumnado matriculado, y así lo explica su directora: “Nosotros estamos en la parte más pobre del barrio, y el centro hace gala de eso, entonces el alumnado que tenemos escolarizado es de la parte más deprimida del barrio, desde la Avenida República hacia el río, y tenemos el alumnado de todas estas torres de pisos baratos, de inmigración, y luego de clase baja” (directora del Instituto de Educación Secundaria Santo Tomás, 15/11/2011).

El centro cuenta con un número importante de planes y proyectos enfocados a una atención personalizada centrada en cubrir las necesidades del alumnado. Esta atención se manifiesta en una concentración de programas y actividades específicas, financiados principalmente por el gobierno regional (Consejería de Educación de la Junta de Andalucía),

¹³ En España la Ley Orgánica 2/2006 del 3 de mayo establece que la enseñanza obligatoria comprende la educación primaria —cinco cursos en los que se escolarizan niños desde los seis a los 11 años— y la educación secundaria obligatoria, en la que durante cuatro cursos chicos y chicas de entre 12 y 16 años se preparan para seguir itinerarios laborales, de formación profesional o estudiar bachillerato, dos cursos especializados por ramas científicas conducentes a la universidad.

pero también por el gobierno central (Ministerio de Educación). Según el profesorado, esta atención representa el punto fuerte del centro. Entre otros, podríamos destacar el Proyecto Escuela: Espacio de Paz-Convivencia Plus, el Plan de Igualdad-Coeducación, el Plan de Lectura y Bibliotecas, las Aulas Temporales de Adaptación Lingüística, el Plan de Apoyo Lingüístico y el Plan de Acompañamiento Escolar. Es a través de todos ellos, y alguno más, como este centro trabaja desde parámetros de valoración, visibilidad y atención a la diversidad cultural, algo que, por otro lado, no es común a la gran mayoría de colegios e institutos de España. Es decir, el Santo Tomás sería una excepción en este sentido. Además, hemos de decir también que llevar a cabo este tipo de proyectos de centro en gran medida es posible gracias a la implicación a título personal de los profesionales que trabajan allí, junto a la colaboración de voluntarios ajenos al centro:

Hace cuatro cursos [desarrollamos] un proyecto específico de interculturalidad, pero ahora ya de específico no, ahora procuramos que todas las actividades tengan su matiz de integración y de convivencia. [...] Tenemos la colaboración con vosotros, con la Asociación Barriada Sur, que no sé si vendrán o no [...], con la asociación de Universia, [pero] no hay ni pasta ni nada ¿cómo va a venir?, cosas puntuales sí [...]. Es que no hay dinero (directora del IES Santo Tomás, 15/11/2011).

Ello, porque el apoyo institucional es muy reducido e intermitente. Es decir, la reducción de subvenciones en los últimos años ha tenido como consecuencia la desaparición de planes institucionales de corte intercultural, y lo que la administración facilita son acuerdos con algunas organizaciones para la realización de acciones puntuales, a su vez limitadas por una financiación económica muy escasa. Algo que observamos en el centro educativo, como se ve en el discurso anterior, pero que también ocurría con la Fiesta Intercultural.

La institución organizadora de dicho evento está fundamentalmente gestionada desde sus inicios por dos (algún año han sido tres) asociaciones pro-inmigrantes, pero que dependen por completo de la financiación pública y dan una participación a los propios inmigrantes de forma limitada, como acabamos de señalar. Ellos ejercen de “voz” de los inmigrantes para defender sus derechos.¹⁴ El apoyo institucional recibido por

¹⁴ La Fiesta Intercultural es el “compromiso mínimo anual” de la entidad organizadora y nació como denuncia hacia las situaciones dramáticas en que a veces se

la entidad organizadora de la celebración siempre se había limitado a una aportación económica para la difusión del evento y a la cesión del espacio para su realización, pero dependiendo del partido en el gobierno, las ayudas y facilidades han variado considerablemente de unos años a otros. En la edición observada, el ayuntamiento había revocado las ayudas y la concesión del espacio solicitado. Pero existen además otros elementos que vienen a reforzar estas formas de proceder, dificultando con ello la transformación social y evidenciando el carácter funcional (Tubino, 2011; Walsh, 2012) del paradigma intercultural en cuestión.

Así, como vemos, una actividad intercultural puntual está en manos de la voluntariedad política, y al mismo tiempo esa misma voluntariedad actúa con carácter normativo para regular el uso cotidiano del espacio público. Un ejemplo de ello es la Ordenanza Cívica de Granada,¹⁵ que prevé un total de 183 artículos que pretenden regular y fiscalizar la convivencia ciudadana y los usos y costumbres del/en el espacio público. Con la limitación y el aumento del control en parques, plazas y demás zonas públicas que la aplicación de la misma supone, se reducen las posibilidades de sociabilidad. Los lugares físicos donde las personas pueden encontrarse y generar dinámicas de intercambio y de relación están muy limitados, cuando no muy controlados. El acceso a las zonas deportivas, por ejemplo, suele ser previo pago y a menudo los colectivos buscan sitios gratuitos para poder jugar fútbol, algo que no todos los vecinos —ni los policías— ven con buen ojo. Como nos contaban:

Sí, he escuchado de alguna redada en el campo de fútbol; como saben que van muchos senegaleses allí a jugar, y como además aquello está en una zona donde hay edificios nuevos, la gente con más dinero, no todo el mundo, pero algunos, hay quien no quiere ver a gente pobre, a negros, allí jugando. No sé si era la policía local, o era la nacional, pero sí me comentaron que habían intentado alguna redada allí (técnico de la Plataforma Pro-inmigrantes, 25/01/2014).

La regulación del uso de las infraestructuras municipales tampoco ayuda, en ocasiones, a generar lugares donde la convivencia sea posible de

producían los viajes migratorios y que ello fuese tomado como referencia para “pensar” el fenómeno migratorio en su conjunto. En palabras de uno de los organizadores, “es el primer acto que hace Plataforma Pro-inmigrantes [...]. Llevábamos un tiempo haciendo acto de denuncia por las muertes en patera y quisimos hacer algo más para ver la interculturalidad en positivo” (organizador del evento intercultural, 18/05/2011).

¹⁵ Entrada en vigor el 10 de noviembre de 2009.

manera igualitaria. Ello es un ejemplo más de esa funcionalidad del paradigma intercultural que estamos analizando y que “no toca las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural”, como señala Walsh (2012: 63-64) a propósito de una perspectiva intercultural liberal. De esta forma describía el presidente de una asociación de ecuatorianos las posibilidades de trabajo, reunión e intercambio que tenían en tanto que colectivo, al hacer uso de los espacios que el ayuntamiento dispone para actividades asociativas, culturales y sociales de los vecinos del barrio:

No están abiertos a que tú lo puedas utilizar de acuerdo a tus requerimientos. El centro cívico del Barrio Sur no da cabida a todos los colectivos. El albergue de colectivos (local proporcionado por el ayuntamiento para que las asociaciones se reúnan), tampoco. Da cabida más a los colectivos importantes, que defienden la salud, como el del Parkinson. Se deberían de alguna forma estructurar. Esto también lo hemos planteado, que se dé cabida a los demás colectivos (presidente de asociación de ecuatorianos, 16/03/2011).

Además, los horarios de apertura y cierre de algunas de estas instalaciones no tienen en cuenta los horarios de trabajo de una buena parte de la población, entre ellos muchos miembros de la comunidad inmigrante, como nos señalaban a menudo. Todo ello nos hace reflexionar en torno a la pregunta: ¿para qué realizar una fiesta donde se celebre la diversidad una vez al año si durante todo el año se está impidiendo que dicha diversidad se exprese libremente en las calles y plazas? Retomamos las ideas de Tubino (2011) y Walsh (2012), ya que pueden explicar, en este sentido, que se trata de un interculturalismo al servicio del sistema neoliberal, dado que el objetivo del mismo sería la prevención del conflicto social.

Algunas de las consecuencias epistemológicas que implica este modelo de gestión de la diversidad se traducen en la dificultad de visibilización y reconocimiento de las estructuras de opresión, como se evidencia en los casos en los que se establece que son las minorías quienes han de integrarse, sin que haya un cuestionamiento claro de ello, como vemos en el siguiente fragmento de entrevista: “Normalmente quien viene, respeta, no tenemos nada que decir ni señalar de ningún colectivo, que no se adapte... Ellos se adaptan, se integran. A lo mejor siguen en su intimidad sus costumbres, sus cosas, no llaman la atención por nada que hagan en especial” (presidente de asociación de vecinos, 22/03/2011). Y si éste es el discurso que a menudo se encuentra reflejado en las prácticas y planteamientos de las asociaciones, así como de las instituciones cuando se trata de grupos (nacionales, étnicos, etcétera) minoritarios, lo preocupante es

que termina siendo también el discurso de la población inmigrante, que interioriza y utiliza para definirse a sí misma y a sus prácticas, tanto a nivel individual como colectivo:

Para mí la convivencia es fundamental [...]. Lo que hay que hacer es cada uno intentar integrarse [...]. Cuando convives como nosotros que vivimos con los españoles, hay que intentar adaptarnos a las costumbres, algunas costumbres, no todo, pero algunas, porque estamos en este país y es así, tenemos que integrarnos (dueña de una peluquería, 10/05/2011).

Respecto a cómo estas ausencias epistemológicas tienen relación con la articulación de las interacciones en el plano convivencial, como decíamos, es preciso señalar que en gran medida dichas relaciones se establecen en condiciones desigualitarias. Ya hemos mencionado a lo largo del texto algunas de las características de la Fiesta Intercultural: puntual, folclorizante y dirigida a los inmigrantes, sin que sean ellos quienes tienen la voz cantante en su diseño. Nos interesa ahora ponerla en relación con las características de otras fiestas, como la Semana Santa, para pensar sobre cómo se construyen las relaciones entre los distintos colectivos presentes en los barrios estudiados, y para reflexionar con ello sobre cómo se evidencia ese inmovilismo, no modificación del orden establecido y no cuestionamiento de las jerarquías sociales, a pesar de las políticas entendidas como interculturales. El ejemplo elegido no es casual.

La Semana Santa supone en algunos enclaves de España una de las efemérides más apoyadas y fomentadas institucionalmente. Así lo es en el caso de Granada. Ello se traduce en que, a pesar de que su celebración efectiva sea durante una semana, en este caso sí se consigue que no se trate de una actividad puntual, sino que a lo largo de todo el año los distintos barrios están preparando, ensayando, hablando y visibilizando lo que conmemora esa efeméride:

Pues eso, un barrio que en Semana Santa se viste con “capuchas” y las cofradías [...] tienen su movimiento no sólo en Semana Santa sino durante todo el año [...]. Hay reuniones, hay actividades [...]. Está muy bien porque es un momento en el que se fraterniza con otras personas, siempre hay alguien, pues no estás solo. Y luego tiene, además de la dinámica religiosa y cultural, o sea la conservación de un patrimonio; los niños de pequeñillos aprenden que esto está “tallado”,¹⁶ no está “tallado”, en fin [...]. Un poco de cultura es muy importante (presidente de asociación de vecinos, 22/03/2014).

¹⁶ Se refiere a las imágenes de Semana Santa talladas en madera.

Y podríamos realizar un análisis etnocéntrico al respecto, si justificamos estas diferencias entre unas y otras efemérides aludiendo a la tradición, a la religión mayoritaria, o incluso a los derechos de inmigrantes y autóctonos, o de las minorías y las mayorías. Sin embargo, resulta que mucha de la población autóctona no es practicante de ninguna religión, o no es cristiana, o es atea, y que además España es un Estado aconfesional (que no laico). Sin embargo, observamos cómo la Semana Santa cuenta con un gran apoyo económico y logístico, visible en la gran difusión del evento como acto cultural que representa a toda la ciudad, pero también apreciable porque durante ese tiempo la ciudad entera es cedida a las cofradías y todas las actividades cotidianas se ven paralizadas: desde tomar un autobús hasta salir a la calle con una bicicleta. Resulta difícil para cualquier habitante de Granada imaginarse la ciudad bloqueada por ruedas de capoeira, manifestaciones antirracistas, o cualquier otra representación que no sea la hegemónica, o responda a los intereses de quienes tienen capacidad de decidir frente a otros que sólo tienen el privilegio de “participar”, cuando son invitados. Desde la organización del evento intercultural nos expresaron la siguiente interpretación de los hechos:

Se quiere apoyar otros tipos de actos, es la realidad, así de claro, vamos: no lo apoyan [el evento intercultural] porque quieren apoyar otro tipo de cultura, cultura que sea Lorca, flamenco, religión, y ya está. Y la feria [...] y, hombre, hay otras cosas que también son culturales, ¿no? [...]. Que el ayuntamiento apoye todos los eventos culturales religiosos, católicos, y no apoye este evento cultural pues eso es un reflejo del tipo de cultura que se quiere mostrar (técnico Plataforma Pro-inmigrantes, 17/05/2011).

Por lo que vemos, algunos eventos son construidos “para todos” y otros no. La Semana Santa es una actividad puntual, pero impregna el quehacer de todo el año (gracias a que tiene el respaldo institucional); también es de carácter folclórico, como la Fiesta Intercultural, pero intenta ser presentada y dirigida a toda la población (sean o no practicantes, sean o no religiosos, sean de una u otra religión). Está claro que no existe igualdad entre los distintos grupos y las formas de ser reconocidos públicamente.

Para finalizar, queremos señalar también cómo nos hemos encontrado ejemplos de “convivialidad cotidiana” (Gilroy, 2008) en nuestro trabajo de campo. En el día a día de los barrios existen experiencias, invisibles a las instituciones en muchos casos, y a menudo hasta para la sociedad mayoritaria, que hacen presentes las “emergencias” y las “ausencias” a las que nos hemos referido a lo largo de este texto (Santos, 2009).

Algunas de estas experiencias, queremos pensar, ocultan y tienen vivas otras cosmovisiones.

En nuestro caso encontramos la Asociación Iberoamericana de Amigos del Deporte, nacida en 2002 por parte de un pequeño grupo de chicos ecuatorianos. Para ellos, nos indicaron, el deporte es fundamental, así que decidieron organizar una primera competición que empezó con cuatro equipos, formados por ecuatorianos y colombianos. Su secretario nos explicó la convivencia y la celebración de la diversidad de las que hacen gala, si bien resaltando dentro de la misma la procedencia y/o nacionalidad:

Poco a poco se integraron argentinos, chilenos, peruanos, senegaleses, hay muchos senegaleses en nuestra liga, muchos marroquíes, el segundo año se integró una liga de españoles, netamente de Granada, llegamos a tener 20 equipos de fútbol... ¡440 personas! Mi equipo se llama Amazona; hay un chico argentino que quería que el equipo se llamara Sacarita (el nombre de un equipo de Argentina), un chico brasileño que era del norte de Brasil, un venezolano, tres peruanos, dos colombianos y el resto ecuatorianos. Entonces no nos poníamos de acuerdo con el nombre y a mí se me ocurrió: todos somos ciudadanos de la cuenca del Amazonas, entonces nos pusimos Amazonas, y el brasileño dijo: "¡Sí, sí, sí, sí!" Y los dos chicos españoles dijeron: "¿Y nosotros qué tenemos que ver?" Yo digo: "Pero los españoles en 1592 fueron a descubrir el Amazonas, entonces tiene que ver". Y un chico ucraniano dijo: "Entonces, ¿yo qué?", y le dijimos que el pulmón del mundo era el Amazonas... Los bolivianos han puesto los nombres de algunas ciudades, entornos de Bolivia, los ecuatorianos han puesto algún nombre de Ecuador, en mi equipo juegan un mexicano, un francés, dos senegaleses, sólo ocho ecuatorianos. Entonces si tenéis cuenta, tenemos de todo, el mismo equipo Granada 2000 tiene un chico ecuatoriano, un chico argentino, un mexicano, y en el equipo colombiano habrá siete u ocho colombianos y luego hay un ecuatoriano, españoles, también hay un ucraniano, es una mezcla, la verdad que nuestra liga cumple con los objetivos de integrarnos, y cada vez vamos creciendo más... Antes había muchos recelos, competencias, ahora no, ahora compartimos. Los marroquíes, por ejemplo, han compartido su *cus-cus*, sus dulces, los argentinos sus parrilladas, y compartimos (secretario de la Asociación Iberoamericana de Amigos del Deporte, 15/02/2011).

Otro integrante de la asociación, su presidente, nos había hablado del origen de esta idea. El planteamiento que los animó a organizarse era poder incorporar en la vida en España algo que en Ecuador es parte de

la vida cotidiana: el deporte como expresión del buen vivir.¹⁷ Es en este sentido que hablábamos de otras cosmovisiones. Generar una asociación deportiva no ha sido, y no es, sólo expresión de la voluntad de reunirse con el objetivo del deporte, es aplicar otras herramientas de integración.

En Ecuador no hace falta ninguna herramienta de integración porque es una sociedad abierta, tienes vascos, andaluces, colombianos, bolivianos, no tienes esta noción de diferencia [...]. Por naturaleza todo está marcado en el principio del “buen vivir”, como el deporte. Las familias hacen deporte: padres e hijos. Diferenciando las canchas deportivas que existen en todos los parques naturales del Ecuador, tú no vas a ver una cancha múltiple de baloncesto, de *fulbito* y de voleibol. Es que esta educación que hemos tenido desde siempre lo hemos traído por aquí, pues aquí es mal visto... ¡Por supuesto! Cuando utilizamos un campo deportivo, por ejemplo, el de aquí arriba, antes nos juntábamos a jugar a *fulbito* siempre y un montón de gente y *El Ideal* y *Granada Hoy* [prensa local] sacaron: “fútbol sudaca peligroso”, “pandillas de suramericanos”. Entonces nosotros hemos contrarrestado esto, porque no ven bien esta situación que la gente se junte a hacer deporte: niños, mujeres... (presidente de la Asociación Iberoamericana de Amigos del Deporte, 16/03/2011).

En Ecuador (y en Bolivia), desde hace ya algunos años, se viene incluyendo en los discursos y prácticas estatales el concepto de “buen vivir” entendido como “la forma de vida que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural, ambiental; es armonía, igualdad, equidad y solidaridad” (Gobierno Nacional de la República de Ecuador, 2013). Este concepto, derivado de las cosmovisiones indígenas, es distante de la idea de “vivir bien” occidental (basada en los presupuestos de un desarrollo y un progreso en términos de acumulación económica) y se asocia con otras formas de construir la sociabilidad y la relación con la naturaleza (Acosta, 2008; Gudynas, 2010; Semplandes, 2009). Re-proponiendo esta (cosmo) visión en nuestro contexto de investigación, la asociación afirma con sus discursos y prácticas nuevas herramientas para la convivencia cotidiana.

Como hemos podido observar, los resultados parecen evidentes y el partido del domingo se convierte con frecuencia en ocasión de intercambio, de la misma manera que lo es el proceso mismo de organización de

¹⁷ Con esta perspectiva, el gobierno de Ecuador incluye en sus planes estrategias para “fomentar el tiempo dedicado al ocio activo y el uso del tiempo libre en actividades físicas, deportivas y otras que contribuyan a mejorar las condiciones físicas, intelectuales y sociales de la población” (Gobierno Nacional de la República de Ecuador, 2013).

la citada asociación. Amigos y familiares de los jugadores comparten durante los partidos charlas, música, comida, juegos con los niños en un espacio donde las diversidades nacionales/étnicas/lingüísticas parecen no tener ninguna relevancia en términos discriminatorios, muy al contrario, promueven compartir e intercambiar diferentes aspectos. Desde el campo podríamos ofrecer otros tantos ejemplos habituales de cómo se pueden encontrar pequeñas expresiones de “interculturalismo cotidiano”. Es algo que existe tanto a nivel de las relaciones personales como a nivel de grupos, y su visibilización, entendemos, es importante para caminar hacia una interculturalidad necesariamente diferente en el contexto estudiado. Ello implicaría una consideración novedosa de éstas y otras experiencias, relaciones y procesos en tanto que “alternativas a las experiencias hegemónicas [que habrían de] ser discutida[s] y argumentada[s]” (Santos, 2009: 112) en la esfera política en términos de igualdad con respecto a otras menos convencionales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos querido exponer en este trabajo cómo los discursos y las prácticas de las políticas interculturales en España se refieren de manera casi exclusiva a la población inmigrante. En este sentido, nuestra investigación nos ha enseñado que faltan planes y políticas específicas, y nos ha mostrado que cuando los hay, éstos son implementados en pocos y pequeños espacios, a menudo impulsados por el voluntariado de personas y de algunos colectivos, no como producto de proyectos gubernamentales serios y estables en el tiempo. En otras palabras, desde las instituciones públicas (administración central, regional y municipal) las ayudas suelen ser de tipo económico, puntuales y/o esporádicas, sin continuidad temporal. No son estructurales y además siempre dependen de las sensibilidades de los gobiernos en el poder.

Cuestionamos además los conceptos de cultura y de diversidad que este modelo de interculturalismo —en tanto que proyecto político— propone, sustenta y fomenta: la cultura como algo estático, rígido, que se puede resumir y acotar con unos límites claros para mostrar en una fiesta, y que en algunos momentos puede ser una frontera entre el “nosotros” y el “ellos”, y la diversidad como algo que sólo merece ser visibilizado cuando tiene que ver con las poblaciones migrantes, sin considerar que hay “otras diversidades” que merecen ser incluidas en los discursos y las

políticas de gestión de la heterogeneidad. Ello tiene consecuencias sobre cómo se está experimentando la interculturalidad, sobre cómo se están desarrollando las relaciones entre personas y grupos/colectivos diversos. De esta manera, se exige a las minorías que sean interculturales, que se visibilicen representando sus costumbres nacionales, pero a la vez que no sean demasiado visibles en algunas zonas de la ciudad: que se integren en términos asimilacionistas. En cambio, para el “nosotros” la interculturalidad es un acto de buena voluntad hacia “ellos”, algo que hacemos de manera altruista y casi producto de la beneficencia, nunca reconociendo los derechos de que son objeto esos “otros”.

Tubino mira a las democracias liberales y a la manera en la que éstas conciben y organizan los espacios públicos y en ellos la interculturalidad, y afirma que se trata de “espacios culturalmente homogéneos y lingüísticamente monocordes. No son en *stricto sensu* públicos pues no reconocen la pluralidad” (2004: 2). Esta interculturalidad que los Estados-nación del norte proponen no parte —por lo tanto— del reconocimiento igualitario de la diversidad (Walsh, 2012), y ello cuestiona el sentido mismo de la democracia. Tubino es muy claro al respecto y afirma que “las democracias, o son interculturales o no son democracias” (2004: 2). Vemos cómo en el contexto estudiado los discursos sobre interculturalidad están mucho más presentes que las actuaciones políticas interculturales y ello nos hace concluir que al menos se empieza a vislumbrar la necesidad de las mismas, al —entendemos— constatar su ausencia (Santos, 2009).

Para finalizar, dos preguntas planteadas después de nuestra investigación: ¿qué alternativas existen a esta visión del norte global sobre la gestión de la diversidad cultural enmarcada dentro del Estado-nación?, ¿a dónde podemos mirar para encontrar dichas alternativas? En otro lugar hemos hablado con un poco más de detenimiento sobre las opciones que actualmente se están planteando desde el sur (Contini y Olmos, 2015). Sabemos que son cada vez más las voces que se alzan al respecto desde varios lugares geográficos y epistemológicos del planeta. Pero las opciones también están en el “aquí” (en el contexto estudiado). Hemos mostrado cómo la creatividad resiste a los intentos de limitación y ello nos recuerda el potencial de la diversidad en la que estamos sumergidos y de la que estamos rodeados (Gilroy, 2008), aunque el escenario no parece ser muy esperanzador si no existe un respaldo político claro que aproveche ese potencial. Por lo tanto, es un trabajo pendiente saber cómo rescatar y visibilizar lo que Santos (2009) denomina “emergencias”, que sabemos que existen y pueden funcionar como acicates de la transformación social.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Alberto (2008). “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Revista Ecuador Debate* 75: 33-47.
- BARRETT, Martyn (editor) (2013). *Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences*. Estrasburgo: Council of Europe Publishing.
- BAUMANN, Gerd (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, Manuel (2010). “Globalization and identity”. *Quaderns de la Mediterrània* 14: 254-262.
- COLOMBO, Enzo, y Giovanni Semi (editores) (2007). *Multiculturalismo cotidiano. Le pratiche della differenza*. Milano: Franco Angeli.
- CONTINI, Pierangela, y Antonia Olmos (2015). *La gestión de la diversidad cultural después del Estado-nación: ¿estamos ante el declive del contenido nacional del Estado?* [en línea]. Disponible en <http://alice.ces.uc.pt/coloquio_alice/wp-content/uploads/2015/08/Livro_CT.pdf> [última consulta: 6 de enero de 2015].
- CONTINI, Pierangela, Antonia Olmos y Paolo Contini (2016). “Managing the cultural differences in Spain. When talking about interculturality means talking about immigrant’s culture”. *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7 (1): 63-73.
- DE LUCAS, Javier (2012). “Sobre los fundamentos de la igualdad y del reconocimiento. Un análisis crítico de las condiciones de las políticas europeas de integración ante la inmigración”. En *Inmigración e integración en la UE. Dos retos para el siglo XXI*, compilado por Javier de Lucas et al., 11-91. Bilbao: Eurobask.
- DÍAZ DE RADA, Ángel (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- DIETZ, Günther (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA, Francisco Javier, Rafael Pulido y Ángel Montes del Castillo (1997). “La educación multicultural y el concepto de cultura”. *Revista Iberoamericana de Educación* 13: 223-256.

- GARCÍA, Francisco Javier, y Lucía Chovancova (2013). "Representación de la interculturalidad en el discurso mediático: la inmigración extranjera a escena". En *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación*, compilado por Antolín Granados, 261-286. Madrid: Trotta.
- GARCÍA, Francisco Javier, y Antolín Granados (2002). "Inmigración, educación e interculturalidad". En *Rumbo a la interculturalidad en la educación*, compilado por varios autores, 63-96. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- GARCÍA, Francisco Javier, Antonia Olmos y Pierangela Contini (2012). "La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración". En *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales*, compilado por José Luis Monereo, Francisco Javier García y José Antonio Fernández, 599-618. Granada: Comares.
- GARCÍA, Francisco Javier, Antonia Olmos, Pierangela Contini y María Rubio (2011). "Sobre multiculturalismos, críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural". En *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad*, compilado por Estrella Gualda, 31-65. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- GILROY, Paul (2008). *Después del Imperio. ¿Melancolía o cultura de la convivialidad?* Barcelona: Tusquets.
- GILROY, Paul (2012). "'My Britain is fuck all'. Zombie multiculturalism and the race politics of citizenship". *Identities: Global Studies in Culture and Power* 19 (4): 380-397.
- GOBIERNO NACIONAL DE LA REPÚBLICA DE ECUADOR (2013). *Plan Nacional Buen Vivir (2013-2017)*. Quito: Gobierno Nacional de la República de Ecuador [en línea]. Disponible en <<http://www.buenvivir.gob.ec/presentacion>> [última consulta: 2 de diciembre de 2014].
- GRILLO, Ralph (2012). "British multiculturalism: A negotiated order?". En *Les minorités: un défi pour les États. Actes du colloque international*, compilado por Académie Royale de Belgique, 173-203. Bruselas: Académie Royale de Belgique.
- GRIMSON, Alejandro (2008). "Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad". *Tabula Rasa* 8: 45-67.

- GUDYNAS, Eduardo (2010). “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir”. En *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, coordinado por Ivone Farah y Luciano Vasapollo, 231-246. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés-Postgrado en Ciencias del Desarrollo/Plural.
- JUNTA DE ANDALUCÍA (2006). *II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2006-2009)*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- KYMLICKA, Will (2011). “Multicultural citizenship within multination states”. *Ethnicities* 11 (3): 281-302.
- MARTÍNEZ, Raquel (2012). “Los planes integrales para la inmigración en Andalucía: revisión histórico-crítica y significación del actual”. En *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídico-sociales y culturales*, compilado por José Luis Monereo, Francisco Javier García y José Antonio Fernández, 201-212. Granada: Comares.
- MARTÍNEZ, Raquel, y Antonia Olmos (2015). “¿Gestionar la diversidad o la diferencia? Interculturalidad y educación en España e interculturalidad y salud en EEUU”. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales* 66: 1-20.
- OLIVEIRA, Nuno, y Beatriz Padilla (2012). “A diversidade como elemento de desenvolvimento/atração nas políticas locais urbanas: contrastes e semelhanças nos eventos de celebração intercultural”. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* 22: 129-162.
- OLMOS, Antonia (2012). “Cuando migrar se convierte en estigma: un estudio sobre construcción de alteridad hacia la población inmigrante extranjera en la escuela”. *Imagonautas. Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales* 1 (2): 62-85.
- OLMOS, Antonia, María Rubio y Pierangela Contini (2015). “Las políticas culturales y el concepto de cultura. Etnografía de un evento festivo intercultural”. *Revista de Antropología Experimental* 15: 581-597.
- PADILLA, Beatriz (2015). “Convivialidad intercultural religiosa o conflictividad en un barrio de Lisboa”. *Odisea. Revista de Estudios Migratorios* 2: s/p.
- PADILLA, Beatriz, Joana Azevedo y Antonia Olmos (2015). “Superdiversity and conviviality: Exploring frameworks for doing ethnography in Southern European intercultural cities”. *Ethnic and Racial Studies* 38 (4): 621-635.

- PÉREZ-AGOTE, Alfonso, Tejerina Benjamín y Margarita Barañano (editores) (2010). *Barrios multiculturales. Relaciones interétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*. Madrid: Trotta.
- REGLAMENTO DE LA LEY ORGÁNICA 4/2000, del 20 de abril, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009, aprobado por Real Decreto 557/2011.
- RIVERA, Silvia (2008). “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”. *Willka* 2: 201-224.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI Editores.
- Sartori, Giovanni (2010). “Il pluralismo valorizza la diversità. No al multiculturalismo ideologico” [en línea]. *Il Corriere*, 7 de enero. Disponible en <http://www.corriere.it/editoriali/10_gennaio_07/sartori-pluralismo-no-multiculturalismo-ideologico_3fd04c02-fb57-11de-a955-00144f02aabe.shtml> [última consulta: 15 de enero de 2015].
- SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO (SENPLADES) (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013*. Quito: Senplades.
- TUBINO, Fidel Julio (2004). “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico” [en línea]. Red Internacional de Estudios Interculturales. Universidad Católica de Chile. Disponible en <www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/inter_funcional.pdf> [última consulta: 22 de octubre de 2014].
- TUBINO, Fidel Julio (2011). “El nivel epistémico de los conflictos interculturales”. *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad* 7 (6-7): 1-14.
- VERTOVEC, Steven (2007). “Super-diversity and its implications”. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 1024-1054.
- VERTOVEC, Steven, y Susanne Wessendorf (2010). *The Multicultural Backlash. European Discourses, Policies and Practices*. Londres: Routledge.
- WALSH, Catherine (2002). “(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En *Interculturalidad y política*.

- Desafíos y posibilidades*, compilado por Norma Fuller, 115-142. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú.
- WALSH, Catherine (2010). "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En *Construyendo interculturalidad crítica*, compilado por Jorge Viaña, Catherine Walsh y Luis Tapia, 75-96. La Paz: Convenio Andrés Bello.
- WALSH, Catherine (2012). "Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas". *Visão Global* 15 (1-2): 61-74.
- WESSENDORF, Susanne (2013). "Commonplace diversity and the 'Ethos of Mixing': Perceptions of difference in a London neighbourhood". *Identities: Global Studies in Culture and Power* 20 (4): 407-422.
- WIEVIORKA, Michel (2002). "La diferencia cultural como cuestión social". En *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*, compilado por Eduardo Terrén, 277-292. Barcelona: Anthropos.
- WISE, Amanda, y Selvaraj Velayutham (editores) (2009). *Everyday Multiculturalism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Recibido: 27 de abril de 2015

Aceptado: 4 de abril de 2016