

PROBLEMÁTICAS DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS BASADAS EN LA IDENTIDAD: ¿EDUCACIÓN PARA LA CONVIVENCIA INTERCULTURAL?

J. Jerónimo VARAS SOLÍS

Resumen

Las problemáticas en torno a las políticas públicas basadas en la identidad, entre ellas las que se aplican en el sector de la educación, siguen siendo un campo de estudio en el que desde la antropología se puede –y se debe– aportar. Es mucho lo que puede enriquecerse el debate y la misma disciplina si avanzamos en cómo posicionarnos desde los saberes y metodologías de la antropología: más allá de la constatación de la reificación de nociones como "cultura", "etnia" o "identidad" en estas políticas públicas y las dinámicas socioculturales que las acompañan, es necesario entender las mismas políticas públicas sobre el tema como dinámicas socioculturales que merecen nuestra atención por sí mismas –y en relación con otras–, de tal modo que podamos avanzar en la comprensión de cómo, quién, por qué, de qué maneras los agentes sociales reifican estas nociones. Aquí partimos de un análisis que confronta una política pública diseñada desde el Consejo de Europa con su aplicación local en una localidad de la periferia de Madrid.

Palabras clave

Interculturalidad, Educación, Culturas, Identidades, Políticas públicas

Abstract

The problems surrounding public policies based on identity, including those applied in the education sector, continue to be a field of study in which anthropology can and should be provided. There is much that can enrich the debate and the discipline itself if we advance in how to position ourselves from the knowledge and methodologies of anthropology: beyond the verification of the reification of notions such as "culture", "ethnicity" or "identity" in these public policies and the socio-cultural dynamics that accompany them, it is necessary to understand public policies themselves as sociocultural dynamics that deserve our attention for themselves – and in relation to others–, so that we can advance in the understanding of how, who, for what, in what ways social agents reify these notions. Here we start with an analysis that confronts a public policy designed by the Council of Europe with its local application in a locality on the outskirts of Madrid.

Key words

Interculturality, Education, Cultures, Identities, Policy

1. Introducción¹.

Tanto mi trabajo en el puesto de Técnico de Integración Social en la Comisión Española de Ayuda al Refugiado como los puestos que desempeñé durante las dos ediciones en las que participé en el “Proyecto de Educación para la Convivencia Intercultural en Institutos de Educación Secundaria de Parla” (en adelante Proyecto IES²) dependiente del Ayuntamiento de Parla (en la Comunidad de Madrid) –en la primera como alumno en prácticas en el Grado de Antropología Social y Cultural de la Universidad Complutense de Madrid (2014-2015) y en la segunda como ayudante del coordinador (2015-2016)–, existen para vehicular diferentes políticas públicas que tienen que ver con la gestión de las *diferencias culturales*.

Fue precisamente en Parla, durante mi participación en dicho proyecto, cuando empecé a interesarme por el tema de la interculturalidad. Recuerdo mi vivencia allí como un *primer choque* de visiones, de horizontes muy diferentes: por un lado, tenía las nociones y formas de trabajar de la Antropología en las que me estaba formando, que conformaban unas lógicas a través de las cuales dirigía mi mirada, construía problemáticas y posibles soluciones o respuestas; por el otro lado nociones y formas de trabajar de muchas otras disciplinas. Al fin y al cabo, gran parte del proyecto consistía en conformar un equipo multidisciplinar de estudiantes procedentes de la sociología, antropología, psicología, trabajo social, educación social, ciencias políticas... para intervenir en los diferentes centros educativos del municipio desde la perspectiva intercultural. Las primeras preguntas que me formulé entonces tenían que ver con qué noción de *cultural* estaban entendiendo y usando mis compañeras al hablar de lo multi-cultural y lo inter-cultural.

Este Proyecto IES estaba enmarcado en un Programa de acciones destinadas a trabajar y mejorar la convivencia –*Programa comunitario de Promoción de la convivencia intercultural*–, y dicho Programa estaba enmarcado en el I Plan Municipal de Integración Ciudadana (2010-2012) y en Parla Ciudad Intercultural (2012-2015) del Ayuntamiento de Parla. Además, Parla es ciudad miembro de la Red Española de Ciudades Interculturales (RECI, en adelante), red enmarcada en el Programa *Intercultural Cities* (en adelante ICC) del Consejo de Europa.

En este trabajo se expone el análisis del documento técnico que servía de base al trabajo que desempeñábamos en el equipo de trabajo en Parla, llamado *La ciudad intercultural paso a paso*, una guía práctica para aplicar un modelo urbano de integración intercultural, editado por el Consejo de Europa y en cuya elaboración participan numerosos expertos y expertas de muchos campos y disciplinas en representación de numerosas ciudades europeas que se adhieren al programa *Intercultural Cities*. Este documento está elaborado para compartir y enseñar las experiencias y estrategias vividas y llevadas a cabo en esas numerosas ciudades europeas, con el objetivo de que las profesionales del resto de municipios que estén interesados en un modelo de gestión intercultural de las diferencias culturales se puedan

¹ Tanto la comunicación del IV Congreso AIBR como el presente artículo son una revisión y adaptación de la tesina en Antropología Social y Cultural del autor en la UCM, trabajo que fue dirigido por la doctora Almudena Cortés Maisonave, a quien reitero mi más honesto agradecimiento. El título original era “Usos de las nociones ‘cultura’ y ‘etnia’ y sus implicaciones en la formulación de políticas públicas interculturales. Caso del programa *Intercultural Cities*”.

² Para saber más en profundidad sobre este proyecto, véase Izquierdo *et al.*, 2015.

enriquecer. Este documento, por tanto, se presenta como una de las bases sobre las que se elaboran los programas y proyectos municipales relacionados con la gestión intercultural de los municipios pertenecientes o interesados en pertenecer al programa ICC, y una gran oportunidad para acceder al trabajo de la comunidad epistémica³ que participa influyendo y definiendo las políticas públicas interculturales que se proponen desde el programa. Para realizar el análisis he partido de los debates antropológicos que se han llevado a cabo sobre todo en Europa sobre la cultura, la etnicidad y los modelos sociopolíticos sobre la diversidad cultural, y de mi trabajo de campo, observaciones y reflexiones realizadas durante mi participación –participación que se revela como un espacio de observación privilegiado– en el Proyecto IES de Parla, permitiéndome contrastar la política global diseñada en el marco del programa ICC con la aplicación local en Parla.

El programa *Intercultural Cities* y la RECI.

El programa ICC surge en 2008 como una iniciativa conjunta del Consejo de Europa y de la Comisión Europea, una iniciativa que “busca examinar el impacto de la diversidad cultural y la migración desde la perspectiva de ciudades europeas e identificar estrategias y políticas que puedan ayudar a las ciudades a trabajar con la diversidad como factor de desarrollo” (COE, 2009: 17)⁴, y que empieza con una serie de “ciudades interculturales piloto” (Izhevsk, Lublin, Lyon, Melitopol, Neukölln, Oslo, Patras, Reggio Emilia, Subotica y Tilburg).

Este programa, según el Consejo de Europa (ibíd.), nace de la confluencia de tres asuntos distintos: por un lado, el trabajo de más de treinta años del Consejo de Europa sobre el “diálogo intercultural”, objetivado en el llamado “Documento Blanco” (*White Paper*), “adoptado por los Ministros de Exterior de los 47 países miembro del Consejo de Europa en mayo del 2008” (ibíd.: 19). Por otro lado, 2008 es el “Año europeo de Diálogo Intercultural”, y es en este contexto en el que se inicia el programa ICC. Por último, la actividad del *think-tank* Comedia, que da lugar al concepto mismo de “Ciudad intercultural”, así como los “indicadores de interculturalismo” que se utilizan en el programa.

El programa ICC parece haberse consolidado con más de 100 ciudades y áreas metropolitanas dentro del programa, tanto en Europa como en algunos enclaves diferentes, como Japón, México y Canadá. En 2018, eran dieciséis las ciudades y áreas municipales a lo largo del territorio español las que forman parte de este programa a través de la RECI; Parla, Fuenlabrada y Getafe concretamente en la Comunidad Autónoma de Madrid. La RECI nace en 2011 impulsada por el Consejo de Europa, englobada en el programa ICC y respaldada por la Fundació “La Caixa” y la colaboración del GRITIM (Grupo Interdisciplinario de Investigación sobre las Migraciones) (RECI, 2015).

Merece la pena detenerse en los criterios y procedimientos que se establecen desde el programa ICC para entrar a formar parte de la red: como requisitos se establece que la ciudad tenga al menos 30.000 habitantes de las cuales al menos un 5% sean de origen extranjero o

³ Entendiendo “comunidad epistémica” como una red de personas expertas y de reconocida competencia que influyen en la formulación y definición de las políticas públicas (Maldonado, 2005: 108).

⁴ Todas las citas literales de textos referidos en inglés son traducciones mías.

pertenezcan a una minoría nacional, así como que la ciudad esté comprometida a invertir capital político, tiempo y recursos en implementar políticas públicas interculturales. Después, el proceso de admisión incluye que la administración de la ciudad cumplimente un cuestionario llamado INDEX. Este cuestionario es una herramienta cuyo objetivo es *medir el nivel de interculturalidad* de la ciudad candidata. Posteriormente al INDEX, tiene lugar una visita de una experta independiente y una representante del Consejo de Europa para corroborar los resultados del INDEX y realizar un diagnóstico más profundo con el objeto de iniciar un debate que permita determinar los siguientes pasos que dará la ciudad candidata en materia de interculturalidad, y finalmente firmar la participación en el programa. El programa ayuda a las ciudades miembros a desarrollar políticas públicas interculturales gracias a la conexión con otras ciudades que también trabajan desde esta perspectiva, compartiendo y poniendo en común buenas prácticas, críticas. A cambio, cada ciudad miembro debe contribuir con 5.000€ anuales (COE, s.f.).

Parla, Ciudad Intercultural.

Parla, en los años 70, era concebida como una ciudad dormitorio, al igual que otros municipios como Móstoles, Alcorcón, Torrejón de Ardoz, etc. Durante estos años se pueden observar grandes movimientos migratorios en Parla, personas que llegaban de otros puntos de España, especialmente desde Extremadura y Andalucía. Según los censos, al terminar la década de los 70, Parla pasa de tener unas 10.000 habitantes a tener más de 55.000. A partir del año 2000, hay otro gran flujo migratorio, esta vez desde fuera de España, y en el censo de 2014 la población se estima en aproximadamente 130.000 habitantes, de las cuales un 25% son de origen extranjero. Desde las primeras elecciones municipales en democracia en 1979 hasta 2015, el cabildo fue dirigido ininterrumpidamente por el PSOE, apoyado por el PCE e IU. A partir de 2015 es el PP el partido que logra la alcaldía. Históricamente, la participación ciudadana ha sido uno de los principales ejes en la gestión del municipio, contando con consejos de barrio como órganos de participación que pretenden hacer las veces de espacio de encuentro entre vecinas y administración.

Las políticas públicas municipales de Parla en materia de interculturalidad son anteriores a su participación en la RECI, de hecho, debido a su experiencia y compromiso con ello, Parla es desde 2012 miembro fundadora de la RECI. Desde 1997, se han diseñado e implementado diversos programas y planes: “Programa de Convivencia Intercultural: la Diversidad nos Enriquece” (1997-2002), “Programa de Generación de Conocimiento sobre Gestión de la Diversidad en el Ámbito Municipal” (2006-2008), “I Plan Municipal de Integración Ciudadana” (2010-2012), “Programa: Parla Ciudad Intercultural” (2012-2015) y Programa de inclusión social “Parla Actúa” (2013-2015). Estos planes y programas pretenden ser transversales y dotan a todas las áreas de la administración de competencias destinadas a desarrollar la interculturalidad; pero, concretamente, el Área de Cooperación Internacional y Convivencia Intercultural era el área que se encargaba de ello principalmente, abriendo espacios y desarrollando acciones participativas no sólo en el ámbito de la educación (como el Proyecto IES), también en el tejido asociativo y barrial (por ejemplo: Aula de Historia/s de la Ciudad,

Banco del Tiempo, Proyecto Antirumores), en los recursos destinados a inmigrantes... Es importante señalar también que, en España, los ayuntamientos no tienen competencias en Sanidad ni Educación, siendo éstas competencias de las Comunidades Autónomas.

El “Proyecto de Educación para la Convivencia Intercultural en Institutos de Educación Secundaria de Parla” ha estado dirigido por M^a Concepción Jimeno, coordinadora del Área de Cooperación Internacional y Convivencia Intercultural del Ayuntamiento de Parla; la primera edición tuvo lugar en el curso académico 2012-2013 y continuó hasta la edición de 2016-2017, edición en la que el Proyecto se paraliza por problemas graves de salud de M^a Concepción Jimeno y falta de apoyo del actual gobierno del PP en Parla. Esto es, el Proyecto empieza a tomar forma y a andar a la par que la RECI, y en cada edición posterior los objetivos y la metodología se revisan, manteniendo las líneas y el objetivo general. El objetivo general del proyecto, como se puede intuir por el nombre, era “promover la convivencia intercultural en y desde el espacio educativo” (Izquierdo et al., 2015: 18). Este objetivo estaba desglosado a través de tres objetivos específicos: “(1) valorar la diversidad humana como riqueza individual y colectiva, (2) analizar críticamente los prejuicios, estereotipos y rumores que dificultan la convivencia e (3) identificar estrategias para la resolución de conflictos interpersonales e intergrupales” (ibíd.: 19). Estos objetivos a su vez se articulaban en sesiones de intervención en las aulas de 1º de la ESO de los diferentes centros educativos del municipio “mediante dinámicas de carácter lúdico-formativas” (ibíd.).

El Proyecto IES, como puede verse, estaba diseñado, justificado y presupuestado, creando un marco de trabajo *dentro* del que las alumnas en prácticas *teníamos* que trabajar. Aquí tuve un segundo choque: como antropólogo me era imposible no cuestionar el marco mismo, ya que me sorprendía⁵ que el argumento de mayor peso era que había un alto porcentaje de población *no autóctona*, pero *no autóctona* en el sentido de *no española* (cerca de un 25% de la población total del municipio, dejando fuera de ese 25% a la población cuyo origen radicaría en otros puntos de España). Parecía que para hablar de convivencia intercultural tenía que haber una clara delimitación entre –al menos– dos grupos diferenciados culturalmente, y la naturaleza de esa diferencia vendría marcada por el origen étnico-nacional⁶.

Tanto las preguntas que me guían en el análisis y reflexión del documento como la perspectiva desde la que abordar dichas preguntas surgen de los dos choques que he mencionado más arriba que viví durante mi participación en el Proyecto Educación para la convivencia intercultural. El primer choque⁷ (las preguntas): ¿qué nociones de cultura y de etnia se están poniendo en práctica al generar discursos y formular políticas públicas interculturales? ¿Cuáles son las implicaciones del uso de esas nociones en la formulación de dichas políticas públicas? Tras estas preguntas surgen otras: ¿cuáles son las implicaciones del uso de esas nociones en la implementación de dichas políticas? ¿Quiénes participan en la implementación?

⁵ Explicar por qué me sorprendía es algo que queda respondido a lo largo del presente trabajo.

⁶ Nótese que éste es el quid de la cuestión: cómo se construyen y objetivan diferencias basadas en el origen, y qué usos políticos se dan a dichas diferencias construidas, a dichas reificaciones de la cultura y de la etnia, cómo este 25% al no ser nacionales, son construidos y percibidos como *otros étnicos*.

⁷ El choque con otras maneras de mirar lo intercultural de mis compañeras en el Proyecto IES.

¿Qué diferenciales de agencia hay entre dichas personas?, que por las limitaciones de un trabajo de este tipo debo dejar para futuras investigaciones. El segundo choque⁸ (la perspectiva): se abordan las preguntas desde un enfoque de estudios antropológicos de las políticas públicas ya que “una perspectiva de política pública provee de un marco de trabajo útil [...] para explorar la relación entre actores locales y globales dentro de una comunidad epistémica particular” (Shore, 2010: 33), y “puede servir para rastrear las conexiones entre actores, instituciones y lugares situados diferencialmente dentro de determinada comunidad objeto de la política pública” (ibíd.: 34), lo cual me posibilitará poner en relación las respuestas con posteriores investigaciones en este ámbito.

2. Marco teórico-analítico.

2.1. Enfoque de políticas públicas.

Es necesario, en primer lugar, reflexionar críticamente sobre qué son exactamente las políticas públicas. Podemos decir que las políticas reflejan, contienen o están construidas sobre modelos –implícitos o explícitos– de cómo debe ser una sociedad, de cómo deben los individuos relacionarse unos con otros y con la sociedad (Shore, 2010). De tal manera que sobre dichos modelos de relaciones se construyen agentes, en calidad de categorías o identidades. Éste es uno de los puntos clave: cómo las políticas públicas tienen una enorme eficacia categorizando/identificando, creando así nuevas categorías de subjetividad, creando y reproduciendo fronteras que nos separan a “nosotrxs” de “ellxs”, dejando así clara la implicación de las políticas en la forma en la que nos pensamos y nos construimos (Shore y Wright, 1997; Shore, 2010).

A su vez, las políticas son planes de acción *política* que pretenden establecer unas reglas explícitas, formalizar relaciones y legitimar decisiones (Shore, 2010). En tanto que son planes de acción política, por un lado, funcionan a través de narrativas que justifican las propias políticas y, por el otro lado, las políticas se constituyen en herramientas de intervención social (para lograr imponer los modelos sobre los que hemos dicho que están construidas) (ibíd.). Si bien son planes de acción política, “su naturaleza política está a menudo oculta detrás del lenguaje objetivo y legal-racional con el que son presentadas” (ibíd.: 34), es decir, a través de las narrativas se sitúa la cuestión fuera de la política y por tanto fuera del debate político, presentando la cuestión “como asuntos científicos o ‘técnicos’” que “deben ser dejados en manos de los expertos” (ibíd.: 34).

Por eso es fundamental ampliar y dirigir nuestra mirada hacia la formulación e implantación de políticas públicas, y en este caso, teniendo en cuenta el peso estratégico que tiene la educación en la construcción de subjetividades. La cuestión que se sitúa fuera del debate y en manos de supuestos expertos, en este caso, es la definición de qué es la diversidad cultural. Dicha definición es sumamente importante porque sobre la noción de diversidad cultural que se maneja en el documento analizado se articula un modelo concreto de relaciones entre instituciones y personas etnificadas, y entre personas etnificadas y personas no etnificadas, un

⁸ El choque con el marco de trabajo en el que debíamos trabajar en el Proyecto IES.

modelo de relaciones que al final poco tiene que ver con la interculturalidad entendida de una manera crítica.

2.2. Cultura.

Como referí en la introducción, uno de los primeros interrogantes que me planteé respecto de lo intercultural es qué se estaba entendiendo por cultural en los documentos técnicos del proyecto. Quiero señalar que las implicaciones son cruciales, ya que esta noción hace las veces de cimientos sobre los que se construye la alteridad, sobre los que se traza la línea que separa un “nosotrxs” de un “ellxs”, así que es necesario hacer un esfuerzo por recorrer la reflexión antropológica sobre el concepto de cultura sin perder nunca de vista el fondo: las implicaciones de qué es lo cultural en lo multi- y en lo inter-cultural.

Cultura es, efectivamente, un concepto problemático, tremendamente polisémico, tanto en el ámbito académico como fuera de él, en el ámbito más cotidiano⁹. Se invoca la cultura para muchas cosas diferentes entre sí: cultura de empresa, la cultura pop, los Ministerios y las Concejalías de Cultura, la sección de Cultura y sociedad de algunos diarios y publicaciones, la cultura española, la japonesa y la gitana, la asignatura de Cultura Clásica de los institutos, la Convención de la Cultura Inmaterial de la Unesco, la cultura de la violación... En antropología, de acuerdo con Dolores Comas y otras autoras, se pueden distinguir dos grandes corrientes a la hora de concebir la cultura en la antropología: la tradición americana y la europea. En la primera se puede apreciar “la tendencia a separar conceptualmente la cultura de las relaciones sociales” (Comas, 1998: 30). Kroeber, discípulo de Boas, es un gran representante de esta corriente y propone estudiar la cultura en términos culturales, formulándola como una realidad supraorgánica, diferenciando así los hechos culturales de los naturales (Comas, 1998; García, 2007a).

Frente a esta forma de entender la cultura, podemos distinguir otra manera de entenderla que no la concibe sino imbricada con otros procesos de índole económica, política y social (Comas, 1998). El debate pareció centrarse primero en si había Cultura o cultura(s), pero como recuerda José Luis García, “resulta mucho más problemática la cuestión de la naturaleza de la cultura” (García, 2007a: 48), y con esto se refiere a si consideramos la cultura como una realidad subjetiva, mental, psicológica... o si por el contrario es una realidad objetiva, social, “una cosa, estructurada por sus propias leyes” (ibíd.). Sea como sea, en lo que objetivistas y subjetivistas parecen coincidir es en el “papel determinante [de la cultura] en los comportamientos de los sujetos sociales” (ibíd.), en el aspecto normativo que parecen imponer estos conceptos de cultura. Así, si fuese la cultura la que dictase, configurase o determinase los comportamientos de los participantes de la cultura, se podría entender que los participantes son equivalentes entre sí y que la cultura homogeneiza por dentro al grupo que la *porta*; al mismo tiempo sujetos sociales pertenecientes a culturas diferentes actuarán, en consecuencia, de manera diferente invariablemente: así, estas concepciones de cultura homogeneizan

⁹ Tan problemático que no falta quien aboga por prescindir de dicho concepto desde un punto de vista analítico. Véanse Kuper, 2001; Abdallah-Preteille, 2006.

intraculturalmente y acentúan las diferencias interculturales (García, 2007a; Franzé, 2008; Díaz de Rada, 2012).

La antropología social y cultural tiene una responsabilidad histórica importante respecto a nociones de cultura que permiten este tipo de esquemas que no sólo no refutan, sino que refuerzan planteamientos y prácticas racistas. En nuestro quehacer científico como antropólogas, que incluye la presentación de nuestros estudios, es fundamental una buena praxis que tendría que ver con no colaborar con los procesos de construcción de diferencias y desigualdades, que pasaría por “no escribir culturas” –reducirlas a textos retóricos– sino hilar más fino y generar estrategias contra esto (García, 2007a; Abu-Lughod, 2012).

Lo cultural. La cultura como adjetivo.

En un intento de dejar de pensar la cultura como una sustancia Appadurai (2001) propone no hablar tanto de la cultura como sustantivo, sino hablar de lo cultural, como adjetivo¹⁰; no centrarnos en la sustancialidad sino en la dimensionalidad de la cultura. Concretamente se centra en dos puntos clave en su reflexión sobre la significación que le da al adjetivo “cultural”. El primero es centrarse en la “diferencia” –como propiedad contrastiva y no sustantiva, o, con otras palabras, la diferencia como acto, no como hecho– y esto lo une al segundo punto clave, que él llama “movilización de identidades”, esto es, lo cultural tiene que ver con las diferencias que se movilizan en la construcción de identidades.

Esto nos permite pensar la cultura “menos como una propiedad de individuos y de grupos, más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia” (ibíd.: 28), es decir, como los recursos que utilizamos las personas para vivir, para posicionarnos en la vida respecto a las demás personas, y además tomar decisiones, marcarnos objetivos, dotar del valor y del significado que sean lo que sea pertinente. Hablar de lo cultural como adjetivo nos permite ver claramente que las culturas no interactúan, sino que son las personas las que lo hacen. “Las culturas no son personas, las culturas son producidas por personas” (Díaz de Rada, 2012: 243). Respecto a esto, se ha de tener cuidado con los sujetos colectivos, en este caso, con pensar las culturas como agentes, ya que esto sería un error analítico fatal. Esto nos lleva a interrogarnos sobre lo social y lo individual, en el sentido de

subsumir al individuo en la sociedad o asumir la sociedad en el individuo de tal modo que [...] sólo uno/a tenga existencia independiente. O bien la sociedad es sólo el cúmulo de las relaciones entre individuos emprendedores [...] o bien los individuos sólo cuentan como personificaciones del orden social (Sahlins, 2003: 49).

Es problemático tanto optar por una solución como optar por la contraria. Ni los procesos sociales y culturales pueden entenderse directamente a partir de los sujetos sociales, ni los sujetos sociales son personificaciones o concreciones de una cultura o de un grupo o de una sociedad. “Después de todo, un orden social o cultural es intersubjetivo” (ibíd.: 59), esto es, lo colectivo no es un Sujeto del que derivamos, sino el campo construido –ya sea por consenso o por disenso– socialmente por los sujetos. La cuestión cultural no está en un polo u otro, sino en

¹⁰ Al respecto, Díaz de Rada señala que también “el uso del adjetivo ‘cultural’ es un pleonismo cuando lo utilizamos indiscriminadamente. Difícilmente puede cualificar algo una cualidad que opera universalmente”. Y añade que “no se trata de un problema gramatical o morfológico. La trampa no está en las palabras –sustantivos o adjetivos–, sino en las intenciones que las tiñen de sentido”, y ejemplifica esto mentando sustantivos que refieren a “realidades dinámicas, cambiantes, mudables: ‘tiempo’, ‘proceso’, ‘cambio’ [...]” (2012: 92-93).

el ir y venir entre lo colectivo y lo individual, es decir, en el *plano relacional*. Pero, también por otro lado, el hablar de lo cultural como adjetivo no evita que podamos pensar que lo cultural es una característica, una propiedad de las personas, sin embargo, “la cultura es una propiedad de la acción de las personas, [...] no una propiedad de las personas” (Díaz de Rada, 2012: 243). A este respecto conviene destacar que los procesos culturales son siempre contextuales, ya que se construyen y tienen lugar intersubjetiva y socialmente. José Luis García nos recuerda que, en consecuencia, no tiene mucho “sentido hablar de la cultura [...] de un sujeto social que ha cambiado de contexto como si esa cultura fuese una propiedad que le acompaña de forma permanente” (García, 2007a: 50), es decir, si no se presta atención a esto, las personas inmigrantes son vistas como *portadoras de su cultura* y, oponiéndolas en este plano a las personas que *portan la cultura nacional* del país de acogida, se construyen a las inmigrantes como diferentes.

A. Wallace entiende la cultura como una organización, una negociación de la diversidad. En lugar de hablar de normas, leyes, costumbres o de procesos psicosociales que dictan las conductas y comportamientos de los sujetos sociales, su definición plantea agentes sociales negociando, escogiendo qué conductas y comportamientos serán llevados a cabo por ellas mismas: la cultura, las formas culturales son “las formas de conducta o técnicas de resolución de problemas que, por tener mayor frecuencia y menor dispersión que otras formas, puede decirse que tienen una alta probabilidad de ser utilizadas por los miembros de una sociedad” (Wallace, citado por García, 2007a: 49). Destaca Dietz, trabajando con el concepto que propone Wallace, que “las culturas no se definen ni distinguen por diferencias de contenido, sino únicamente por sus respectivas formas de ‘organización de las diferencias internas’” (2003: 82). Comas, a través de otro camino, llega a una conclusión muy similar: “la especificidad de una cultura no reside en el carácter único de sus componentes, sino en la manera de *combinarse*” (1998: 52. Énfasis de la autora).

En este tipo de definiciones que proponen centrarse en lo que se comparte, en la organización de la diversidad, ya sea por consenso o disenso, en la interacción, la misma idea de *diversidad* toma un lugar central. Si estamos hablando de que los sujetos sociales escogen, negocian qué conductas y comportamientos ponen en juego, estamos diciendo implícitamente que hay alternativas entre las que escoger, con las que negociar, sin necesidad de plantear que existe un repertorio cerrado –aunque sí estará limitado estructuralmente–. Si la idea de diversidad está implícita en el concepto de cultura, podemos preguntarnos si es necesario utilizar prefijos como multi- o inter-. *Multicultural* parece hacer referencia a una suma de diferentes culturas, manteniendo las diferencias externas y homogeneizando las internas (Díaz de Rada, 2012). Pero, ¿diferencias externas o internas respecto a qué? ¿Fuera o dentro de qué? Esta idea de diversidad y el problema del dualismo exterior/interior¹¹ nos lleva a una

¹¹ Se puede, y es interesante plantear que el dualismo exterior/interior resta más que aporta en el plano analítico. Mientras que este dualismo puede ser, no necesariamente, totalmente pertinente desde el punto de vista de los agentes sociales, en el plano analítico que maneja la investigadora es absolutamente prescindible. Este dualismo no se opone a la noción de localidad. Las prácticas y los discursos, los hechos culturales, por supuesto tienen su localidad y localización, pero la noción de interior no aporta nada al análisis científico, ya que los objetos de estudio antropológicos desbordan las nociones de exterior/interior (Díaz de Rada, 2015).

característica clave de la noción de cultura: la cultura es agencial, los agentes sociales construyen su acción dentro de un marco procesual-estructural. Es decir, no es una propiedad de las personas –ni de grupos sociales– sino “*una propiedad de la acción social de los seres humanos*” (Díaz de Rada, 2012: 208. Énfasis del autor).

Siguiendo con Díaz de Rada, podríamos decir que el concepto de cultura es subsidiario del concepto de convención, entendiendo la convención como una práctica relativamente compartida por personas que comparten vínculos sociales; siendo precisamente que la convención se inserta en el hecho de vincular y la vinculación de quienes la comparten relativamente; permitiendo ver que el concepto de convención (y el de cultura en consecuencia) son subsidiarios del concepto de socialidad, entendido como trabajo vincular (Díaz de Rada, 2011).

La socialidad como clave para comprender la cultura.

El concepto de cultura que más abunda en la literatura antropológica está basado en la dicotomía naturaleza/cultura, correspondiendo a la cultura el reino sobre lo construido y a la naturaleza el reino sobre lo dado. Desde aquí se suceden una serie de dicotomías conectadas con ésta: lo percibido y lo real, la mente y el cuerpo, emic y etic, la percepción y la intelección, la memoria y la historia... Correspondiendo lo primero a lo construido, a la cultura, y lo segundo a lo dado, a la naturaleza (Ingold, 1998).

Estas dicotomías impiden un acercamiento adecuado a los mismos conceptos que las conforman. Tim Ingold ha roto la dicotomía naturaleza/cultura vehiculando gran parte de su trabajo a través del concepto de percepción (Ingold, 2000). El autor contrapone que “para los cognitivistas el cuerpo humano, inmerso en sus entornos físicos, no es sino un registrador pasivo de un continuo bombardeo de estímulos sensoriales”, mientras que él sostiene que la percepción es un proceso de acción –continua–, que “involucra a la persona en su totalidad en un *engagement*¹² activo con su medio ambiente” (Ingold, 1998: 115), y este *engagement*, esta creación de vínculo, es lo que constituye tanto lo que es percibido como a quien percibe. Del mismo modo, los seres humanos no habitamos en mundos culturalmente construidos, sino que moramos en un mundo, y en nuestra morada construimos; en sus palabras: “así, cada acto de construcción no es sino un momento en un proceso continuo de morar. Este proceso [...] es a través del cual las personas y sus ambientes son constituidos recíprocamente, cada uno en relación con el otro” (ibíd.: 116).

Las operaciones pueden ser más o menos simultáneas, pero el orden está claro: primero hay un trabajo vincular, y luego se le da forma al vínculo. Este trabajo vincular al que se refiere Ingold correspondería con lo que Eugenia Martínez Goicoechea ha denominado socialidad¹³: “una acepción más dinámica y preformativa, de actores sociales generando lazos que vinculan

¹² Opto por no traducir *engagement* dado que no hay en castellano ninguna palabra con las connotaciones suficientes para equivaler a este vocablo inglés. La voz *engagement* tiene un sentido que evoca el engancharse, el abordarse, el acoplarse recíprocamente, con un claro matiz de movimiento.

¹³ Y que Abdallah-Pretceille (2006) llama “culturalidad”, concepto que propone para sustituir el concepto de cultura cuando pensamos la diversidad cultural desde un enfoque intercultural, para evitar, precisamente, que pensemos en entidades (culturas) y veamos claramente los procesos y dinámicas relacionales entre las agentes sociales.

a unos y otros por medio de formas particulares/comunes de interpretar y negociar los órdenes y resultados que su actividad genera” (Martínez Goicoechea, 2011, p. 109, parafraseando a Strum y Latour).

Esto nos permite ver que es mediante ese *engagement*, a través de la socialidad, como los seres humanos nos socializamos y enculturamos: nos hacemos personas, en una determinada localidad, no recibiendo pasivamente la información cultural sino involucrándonos (*engagement*) “en modos específicos de hacer, sentir, expresar, comunicar, comprender, interpretar” (ibíd.: 106, parafraseando a Ingold), en relación con otras personas a quienes consideramos *nos-otros* y *otros*. La cultura, entonces, no se hereda ni se transmite, las formas culturales “no están prefiguradas en ningún lugar sino que son propiedades emergentes de sistemas en desarrollo” (ibíd.).

Al relacionar este hecho con la interculturalidad, podemos ver que nadie *entra* en una sociedad, “como si esta preexistiera a las prácticas humanas que la constituyen renovadamente” (ibíd.: 5), sino que nos ponemos en relación con nuestros prójimos, nos constituimos unas a otras recíprocamente, aportando, cediendo, negociando, independientemente de si se nace o se llega. La interculturalidad es, entonces, algo inherente a las relaciones humanas. Esto también supone que imponer las formas culturales supuestamente nacionales a las personas inmigrantes y pertenecientes a minorías étnicas es un ejercicio de violencia simbólica que produce y reproduce desigualdades, estableciendo desde el principio relaciones desiguales de poder.

2.3. Etnicidad.

Es habitual describir este concepto como los procesos socioculturales sustentados en la identidad cultural (Pujadas, 1993) en tanto que los grupos étnicos serían grupos de personas que se entienden diferentes culturalmente a otros grupos (Eriksen, 2001a). Puede verse claramente la pertinencia de poner en claro este concepto cuando estamos hablando sobre la gestión de las diferencias culturales.

Etnicidad es un término verdaderamente complejo, debido a su recorrido histórico, a lo largo del cual ha sido –y es– construido y usado por distintas autoras desde muchas corrientes teóricas diferentes. Fredrik Barth (1976) no fue el primero, pero quizá sí el autor que con más éxito destacó la naturaleza social de los procesos étnicos, en contraposición a otras perspectivas, *esencialistas*, que abordaban la problemática entendiendo que existían factores primordiales y naturales en la pertenencia a los grupos étnicos. Esta perspectiva se ha dado en llamar *situacionalista*, y seguramente el mayor aporte de estos estudios situacionistas ha sido subrayar el carácter relacional y procesual de la etnicidad: “no es una ‘cosa’, sino un aspecto de un proceso social” (Eriksen, 2001a: 267).

Procesos y sistemas de categorización.

Los procesos de categorización son centrales en los procesos étnicos (Levine, 1999). Se suele entender que la etnicidad produce sistemas de clasificación social, sistemas que para ser efectivos dependen de mecanismos cognitivos como los estereotipos (Eriksen, 2001a). Eriksen

sostiene que la etnicidad aparece “cuando las diferencias culturales se hacen relevantes a través de la interacción” de las personas implicadas, pero no todas las diferencias que de facto podría haber, sino las que se convierten en “socialmente relevantes” (ibíd.: 263) para las personas implicadas, constituyéndose así en una manera de comunicar diferencias culturales y crear sistemas de clasificación en función de dichas diferencias.

Estos sistemas de clasificación social pueden coincidir o no con los diferenciales de poder y de acceso a los recursos, y esto puede ocurrir porque las categorías étnicas pueden atravesar o ser atravesadas por otras categorías que también construyen sistemas de clasificación, tales como la clase o el género, y todo esto sin poder subsumir nunca ninguno de estos conceptos en el resto (ibíd.). Esto lleva a algunos autores a hablar de identidades segmentarias, ya que la etnicidad no basta para sustentar la identidad social de nadie, en tanto que “cada persona es miembro de muchos grupos y sólo algunos de esos grupos están basados en la etnicidad” (ibíd.: 272). Además de ser miembro de un grupo étnico, alguien también puede ser mujer, socialista, artista, empresaria, de una ciudad X, de una asociación B... Es decir, según este modelo segmentario, tenemos muchas identidades pero éstas sólo se activan dependiendo del contexto social, contexto que nos obliga a posicionarnos.

Otros autores abogan por no utilizar el concepto de identidad¹⁴, en tanto que sería un concepto analítico estéril –si en las ciencias sociales todo fuera identidad, algo que significara todo no serviría para explicar nada– y proponen otros conceptos, tales como identificación, alterización o categorización (Brubaker y Cooper, 2000), con la intención de que, dando la vuelta al refrán, el bosque no nos impida ver los árboles.

Llevando esta discusión al debate sobre la etnicidad, las aproximaciones descritas anteriormente tienen serias limitaciones para dar cuenta del surgimiento de las categorías étnicas. Advirtiendo esto, Levine propone esta definición para etnicidad: “es el método de clasificar personas (tanto a una misma como a otras) que usa el origen (socialmente construido) como referencia primaria” (1999: 168). El autor señala que entre las virtudes de esta definición está el que es un término analítico que se refiere a algo ubicuo y empíricamente disponible para la etnografía (al contrario que *las identidades étnicas*). También el hecho de mirar la etnicidad como algo que la gente hace, enfatiza una distinción crucial: la que hay entre el clasificar como una actividad y los sistemas de clasificación que resultan de la actividad de clasificar. Y es que la existencia de un sistema de clasificación no tiene por qué decir nada sobre cómo ha llegado a existir. De aquí nace una pregunta clave para avanzar en la comprensión sobre la etnicidad¹⁵: “¿Cómo las categorías étnicas surgen en situaciones sociales, se convierten en significativas para los participantes y se relacionan entre sí?” (ibíd.: 169).

¹⁴ Y otras se hacen cargo de lo tremendamente problemático que es el concepto identidad, pero proponen resignificarlo y reubicarlo en la producción científica (Cf. Hall, 2003; Baumann y Gingrich, 2004; Martínez, 2011).

¹⁵ Además de esta definición que nos ayuda a plantear esa pregunta crucial, Levine (1999) propone acercarse a la problemática pensando en los agentes sociales como mentes encarnadas (*embodied minds*), término propuesto por Valera, Thompson y Rosch. Este concepto recuerda a cómo trabaja la percepción Tim Ingold (2000) y al proceso ontogénico biopsicosociocultural del que habla Eugenia Martínez (2011).

Etnicidad y nacionalismo. Minorías y mayorías.

La diferencia clave a nivel de definiciones entre qué se entiende por nacionalismo y lo que estoy planteando de los debates sobre etnicidad estriba en que un proyecto nacional sería un proyecto étnico que aspira a organizarse políticamente mediante la forma de un Estado propio; las similitudes serían que se pertenece a la nación o al grupo étnico por nacimiento, se comparten “rasgos culturales”, forman una comunidad de destino (Baumann, 2001; Eriksen, 2001b). En la práctica, el asunto es más complejo: Eriksen (ibíd.) señala que alguien puede pertenecer a una minoría étnica y a la vez ser nacional de un país: por ejemplo, un gitano español; o un inmigrante ecuatoriano en España, que en tanto que permanece en España es miembro de una minoría étnica sin que por ello deje de ser nacional de Ecuador; u otra inmigrante ecuatoriana que también inmigró a España y adquirió la doble nacionalidad. Además, un proyecto nacionalista implica una ideología, y no podemos caer en la simplificación de pensar que todos los miembros del/os grupo/s étnico/s que tiene/n dicho proyecto participan de dicha ideología como si de un solo sujeto colectivo con una sola voluntad se tratase (ibíd.).

La etnicidad y el nacionalismo son fenómenos relacionados, pero la relación ni es automática ni se agota en si hay proyecto de Estado-nación o no. Existen dos tipos de estudio sobre etnicidad –estudios sobre inmigrantes de países pobres en países ricos y estudios sobre pueblos indígenas– que ponen su énfasis en los diferenciales de poder entre grupos étnicos (ibíd.). Podemos acercarnos a esto a través de las mayorías y minorías: “una minoría étnica puede ser definida como un grupo que no es políticamente dominante, y que dicho grupo existe como categoría étnica” (ibíd.: 282) dentro de un sistema de clasificación; por tanto, no es una cuestión numérica, sino de diferenciales respecto al poder político. Aquí es importante recordar que la etnicidad es situacional y que, al ser un sistema de clasificación, es un sistema de poder, y por tanto la dimensión del poder es crucial. De tal manera que es desde el poder desde donde se define quién es el étnico: volviendo al ejemplo del párrafo anterior, el ecuatoriano se piensa a sí mismo como un nacional dentro de otra nación, no como perteneciente a un grupo étnico: es en España desde donde es construido como alguien etnificado. Para los Estados modernos, cómo tratar con las minorías que ha construido y construye ha sido siempre un gran problema, y parece haber tres estrategias posibles para ello: la segregación, la asimilación y la integración (ibíd.). Estas tres posibles estrategias dan lugar a diferentes modelos que se han formulado y aplicado a través de las políticas; la integración, y dentro de la integración, los modelos interculturales corresponderían con el modelo que se afirma llevar a cabo desde el Programa ICC.

2.4. Modelos de gestión de la diversidad.

“Esta guía va dirigida a las autoridades de las ciudades y a los profesionales que deseen aprender de la experiencia de un programa piloto [...], ‘Ciudades Interculturales’, para desarrollar un enfoque intercultural de la integración” (COE, 2013: 2). El documento *La ciudad intercultural paso a paso* se presenta como una guía para desarrollar políticas de integración con un enfoque intercultural, que respondería a un modelo concreto de gestión de la

diversidad. Si las políticas públicas reflejan modelos de cómo es y cómo debe ser la realidad, qué es la diversidad cultural y cómo debe ser gestionada adquiere una dimensión política crucial.

Para ubicarnos, haremos un breve repaso de la literatura antropológica al respecto de los llamados modelos de gestión de la diversidad –o modelos de acción sociopolítica respecto a la diversidad– pero antes quisiera señalar que la denominación misma requiere unas reflexiones previas: ¿respecto a qué o quiénes se predica que existe diversidad? ¿Por qué la diversidad habría de ser gestionada? Ambas preguntas pueden tener su respuesta a través de los Estados-nación. Son los Estados-nación los que a lo largo de la modernidad –después de la Revolución Francesa y el Romanticismo alemán– se construyeron como comunidades imaginadas de personas que compartían orígenes (Anderson, 1983). La diversidad de la que hablamos se predica respecto a las culturas, por tanto, respecto a los orígenes y a las tradiciones, y se predica de grupos y de personas pertenecientes a dichos grupos, se predica de “las diferentes”, de “las minorías”, de “las extranjeras”, se predica de aquellas personas que no comparten los orígenes de la comunidad imaginada, y esta diversidad se objetiva en diferencias de carácter cultural y étnico. Dichas comunidades imaginadas fundamentan y están fundamentadas en un “nosotrxs” por oposición a un “ellxs”, por eso la diversidad debe ser gestionada: está en juego la propia fundación y el mantenimiento o reproducción del Estado-nación mismo, y con ello el ejercicio del poder. En los procesos históricos de construcción de los Estados-nación se han incluido a unas personas y otras han sido excluidas, se ha dotado de privilegios a unas y otras han sido objeto de discriminación, convirtiendo a esas otras personas en pertenecientes a minorías o en extranjeras, lo cual de hecho ha terminado por constituir “el problema clave entre el Estado-nación y el proyecto multicultural” (Baumann, 2001: 45-46), problema que trataremos con mayor profundidad en las conclusiones.

Como comento más arriba, los Estados tienen tres estrategias posibles para tratar con las minorías, para gestionar la diversidad cultural/étnica: segregación, asimilación e integración. La primera de las tres es una estrategia de exclusión, de negación y expulsión de las personas ajenas al Estado-nación, mientras que la segunda y la tercera son estrategias inclusivas, pero cualitativamente distintas. Me interesa detenerme en los modelos correspondientes a estas dos últimas. El primero en fraguarse históricamente es el modelo asimilacionista, modelo que busca asimilar a la población foránea a la autóctona (Malgesini y Giménez, 2000; Giménez, 2010), es decir, busca imponer las formas culturales que se entienden como genuinamente nacionales a las personas que se entienden como no nacionales. Esto implica la puesta en marcha de mecanismos de violencia simbólica y material que penalizan a quienes se resisten a estos procesos. Es un modelo conflictivo, especialmente cuando se aplican estos mecanismos con criterios fenotípicos sobre personas que no encajarán en el modelo nacional. El ejemplo clásico de este problema es la población afroamericana en EEUU (desde la esclavitud, al movimiento de rabiosa actualidad *Black Lives Matter*, pasando por los movimientos por los derechos civiles de las décadas 50 y 60 del siglo pasado y el movimiento *Black Power*) en contraposición a la población blanca europea que emigró a lo largo de los dos últimos siglos a EEUU.

Como respuesta al asimilacionismo surgen primero el multiculturalismo y más tarde el interculturalismo (Ramírez, 2011), ambos modelos poniendo en valor la diversidad cultural y el respeto a la diferencia, yendo a contracorriente en este sentido del asimilacionismo. Los modelos multiculturalistas liberales dan “por hecho la diferencia y la existencia de grupos que a partir de ella se construyan” (Wimmer, parafraseado por Ramírez, 2011: 580), se piensa en grupos culturales clara y naturalmente diferenciados entre sí, pero en esta operación de diferenciar y dar visibilidad al diferente, se oculta por omisión lo dominante por “*no marcado*” (Bhabha, citado por Ramírez, 2011: 581. Énfasis del autor). Estos modelos generan políticas de “*discriminación positiva* para compensar la desigualdad social y económica supuestamente derivadas de las diferencias culturales grupales” (Ramírez, 2011: 580).

El interculturalismo añadiría un tercer principio: a la puesta en valor de la diversidad cultural y al respeto a la diferencia se suman las relaciones positivas entre las culturas o entre las personas de diferentes culturas (Giménez, 2010). Las posiciones interculturalistas liberales basan sus políticas en las buenas relaciones, el diálogo y las *buenas maneras* entre las culturas, “sin incidir en las prácticas económico-políticas que constituyen –y han constituido– el fundamento de la imposibilidad de una interculturalidad plena con todas sus implicaciones” (Ramírez, 2011: 583). En estos modelos es frecuente presuponer que un grupo es igual a una cultura, considerando así que el multiculturalismo hace referencia a un mosaico de culturas que coexisten y que el interculturalismo aparecería cuando hay buenas relaciones y cooperación entre diferentes culturas, culturalizando, subsumiendo en la cultura las desigualdades sociales, arrancándolas de sus raíces económico-políticas.

En cambio, partiendo desde las concepciones de cultura usadas hoy en día en la antropología, no tiene mucho sentido pensar siquiera en un solo ser humano que no sea multicultural e intercultural (Díaz de Rada, 2012), sin dar la opción siquiera a que se oculten las desigualdades o se hagan pasar como fruto de las diferencias culturales. Existen, por tanto, también planteamientos críticos –en el sentido de no autocomplacientes– tanto desde el multiculturalismo como desde el interculturalismo. La distinción entre posiciones liberales y críticas es si en los análisis y tesis que se realizan y sostienen desde estos planteamientos se introducen como puntos clave “las desigualdades sociales y su fundamentación política, económica y epistémica” (Ramírez, 2011: 587). Entonces, “la interculturalidad /multiculturalidad críticas implicarían una búsqueda activa contante con objeto de instaurar un nuevo orden de relaciones más justas y equitativas en todos los ámbitos y entre todos los grupos, una refundación social” (ibíd.: 588).

En definitiva.

Al acercarme a estudiar lo intercultural, entiendo que la clave entonces no está tanto en la cultura o la etnia en sí mismas sino en cómo los seres humanos construimos diferencias y en los procesos relacionales que producen y reproducen desigualdades (como apunta Abdallah-Preceille, 2006). En palabras de Gerd Baumann: “La sociedad multicultural no es un mosaico de cinco o diez identidades culturales fijas, sino una red elástica de identificaciones

entrecruzadas y siempre mutuamente dependiente de una situación determinada” (Baumann, 2001: 148).

Recapitulo para dejar claras las categorías analíticas que manejo. Teniendo en cuenta la capacidad de agencia, el plano relacional, la socialidad y la contextualidad como factores clave, partiré de la definición planteada por Díaz de Rada, entendiendo que la *cultura* como concepto analítico se refiere a

la forma de la acción de las personas, está formada por los conjuntos de [convenciones] por medio de los cuales las personas dan forma a su acción y a sus relaciones sociales [...] por los conjuntos de [convenciones] por medio de los cuales las personas se relacionan con esas [convenciones] [...] la cultura es el discurso, el decurso, de un conjunto de reglas convencionales puestas en práctica en el tiempo de las relaciones sociales. (Díaz de Rada, 2012: 254) (Cambio el concepto “regla” por “convención” como él mismo sugiere en Díaz de Rada, 2011).

Así mismo, en este trabajo la etnicidad va a ser entendida desde los procesos psicosocioculturales que devendrían de y en la identificación/alterización de las personas en base a las nociones reificadas de cultura que las personas manejamos y cómo damos uso a ello, entendiendo que la cultura reificada es entender la cultura como una cosa preexistente, algo que la gente tiene o a lo que la gente pertenece, en lugar de una propiedad de la acción de las personas, como nuestro más arriba. Esta definición de etnicidad se centra en lo que hacemos las personas –identificar, alterar, categorizar, reificar– y en los efectos sociopolíticos que resultan estas acciones.

Por último, sigo los planteamientos interculturalistas críticos, que no hacen referencia tanto a un *ser* como a un *deber ser*: tienen mucho de utopía, de brújula. En este sentido, entiendo que una interculturalidad plena consistiría en una auténtica integración/incorporación “al propiciar lugares de poder equivalentes en la estructura socioeconómica y en los ámbitos de toma de decisiones, de participación activa en esferas de lo local y público, de modos reconocidos de estar en el mundo y vivir la vida” (Ramírez, 2011: 588).

3. Análisis.

El documento analizado es *La ciudad intercultural paso a paso*, una guía práctica para aplicar el modelo urbano de integración intercultural, editado por el Consejo de Europa y en cuya elaboración participan 55 representantes de 20 de las ciudades europeas –o áreas metropolitanas– que se adhieren al programa *Intercultural Cities* junto con 22 expertas de muchos campos y disciplinas. Este documento es entonces el fruto del esfuerzo de muchísimas personas en muchísimos lugares de Europa. Y ese esfuerzo, una tarea de este tamaño y de estas características, a buen seguro implica que todas las personas relacionadas tuvieron que ceder algo en sus posiciones para sacar adelante los proyectos que se describen. El documento como tal puede entenderse como un intento de objetivar y sistematizar el modelo concreto que proponen y que llaman Ciudad Intercultural. Este tema es complejo y sensible, y el documento no puede tomarse como algo absolutamente cerrado y/o coherente, como todo lo sociocultural, contiene visiones parciales entre las que se negocia.

A través del siguiente análisis intento rastrear los usos que se dan a lo cultural, lo étnico y lo intercultural, categorías que son constituidas en interdependencia, con el objetivo de responder a mis preguntas iniciales: ¿qué nociones de cultura y de etnia se están poniendo en práctica al generar discursos y formular políticas públicas interculturales? ¿Cuáles son las implicaciones del uso de esas nociones en la formulación de dichas políticas públicas? El objetivo pues, no es la crítica por la crítica, sino intentar localizar y explicar algunos sesgos para contribuir al debate sobre la interculturalidad. A partir de ahora, cuando me refiera a *las autoras* me referiré a las 77 personas que colaboran en la elaboración del documento, ya que no se especifica la autoría dentro del mismo. Recuerdo que también, cuando sea pertinente, contrastaré el discurso del documento con el material que guardo relativo a mi participación en el Proyecto IES de Parla.

Lo intercultural en el documento *La ciudad intercultural*.

Lo intercultural parece manejarse en dos niveles diferenciados: 1) cuando se hace referencia a la interculturalidad/interculturalismo como modelo de gestión política de la diversidad; y cuando se hace referencia a Ciudades Interculturales, como un enfoque concreto dentro de este modelo de gestión; y 2) cuando se habla de todas las dinámicas, estructuras y objetivos previstos dentro de este modelo y enfoque.

Cuando se hace referencia al primer nivel parece que se utilizan de manera indistinta las palabras “interculturalidad” e “interculturalismo”, sin explicitar ninguna diferencia entre ambos conceptos, aunque optando con mucha mayor frecuencia por “interculturalidad”¹⁶ (en una proporción de 11 a 3, respectivamente). Encontramos una mención a lo que las autoras entienden que son los principios básicos de la interculturalidad, como son la “participación ciudadana en la definición de objetivos, diálogo con la ciudad y movilización de los servicios de la ciudad para trabajar, junto con voluntarios, hacia estos objetivos”, el “empoderamiento de los ciudadanos y comunicación transcultural”, el “desarrollo de una acción y un discurso positivos entorno a la diversidad [...]” y “reducir la distancia psicológica con ‘el otro’ a través de actividades en las que participen personas de distintos orígenes” (COE, 2013: 23). El enfoque que se plantea, Ciudades Interculturales, está resumido en la definición de Ciudad Intercultural, hecha por el *think-tank* británico Comedia. En esta definición se plantea que la ciudad intercultural es la que “desarrolla una serie de políticas y acciones para fomentar una interacción mayor entre los diversos grupos” (ibíd.: 5), la que “combate activamente el prejuicio y la discriminación y garantiza la igualdad de oportunidades para todos, adaptando sus estructuras, instituciones y servicios de gobernanza a las necesidades de una población diversa” (ibíd.).

Desde el Ayuntamiento de Parla, y concretamente desde el Proyecto IES, estos principios (especialmente “reducir la distancia psicológica con ‘el otro’ a través de actividades en las que participen personas de distintos orígenes” y combatir “activamente el prejuicio y la

¹⁶ En España, Carlos Giménez ha hecho la siguiente propuesta diferenciando ambos términos: interculturalismo sería el modelo sociopolítico de gestión de la diversidad e interculturalidad el producto de aplicar el modelo (véase Giménez, 2010).

discriminación y garantiza la igualdad de oportunidades para todos, adaptando sus estructuras, instituciones y servicios de gobernanza a las necesidades de una población diversa”) estaban, efectivamente, presentes.

En el documento se afirma que “la mayoría de ciudadanos consideran que la diversidad es un recurso, no un problema, y aceptan que todas las culturas cambian cuando coinciden en el espacio público” (ibíd.), y que “las autoridades de la ciudad abogan públicamente por el respeto por la diversidad y por una identidad plural de la ciudad” (ibíd.). La referencia a la diversidad es continua, se toma como eje central y en torno a dicho eje se articulan dos formas de relacionarse con lo diverso: por un lado el respeto, la igualdad de oportunidades, la diversidad como recurso, y en contraposición está el prejuicio y la discriminación, la diversidad como problema; y la diferencia entre ambas formas sería si se gestiona o no se gestiona la diversidad. El enfoque plantea explícitamente que si se gestiona la diversidad adecuadamente “el alto nivel de confianza y cohesión social ayudan a prevenir los conflictos y la violencia, incrementan la efectividad de las políticas y hacen que la ciudad sea atractiva tanto para las personas como para los inversores” (ibíd.).

A lo largo del texto, la mayoría de las veces que se usan las categorías interculturalidad/interculturalismo, se usan haciendo referencia a una sustancia cuya presencia haría que lo que fuera, fuera intercultural (el segundo nivel que identifiqué): “Las empresas también tendrían que promover la interculturalidad” (ibíd., 11), “Una ciudad puede tener muchos ejemplos de interculturalidad pero pueden permanecer aislados o escondidos para la población en general o el mundo exterior” (ibíd., 17) o “El interculturalismo también aparece especialmente en el sector económico, en el cual los hombres de negocios turcos son un factor económico importante” (ibíd., 26). En el último ejemplo los autores están exponiendo un caso de Neukölln –un barrio de Berlín– y, lo que se puede deducir es que el interculturalismo aparece cuando, en una ciudad alemana, aparecen agentes que no son alemanes ya que tienen un origen distinto. El segundo ejemplo parece hacer referencia a ejemplos como el último de Neukölln. El Proyecto IES de igual forma era justificado en tanto que en las aulas había un elevado porcentaje de alumnas y alumnos de otras nacionalidades; de hecho, en los institutos concertados, cuyo porcentaje de alumnas y alumnos de otras nacionalidades era mucho más bajo, se nos presentó, por parte del centro, resistencias respecto a la necesidad de efectuar un Proyecto de Educación Intercultural en un centro con tan poco alumnado extranjero, que además estaba “muy integrado” porque en el centro “no había racismo”. De esta manera, parecen convivir dos usos diferenciados: por un lado, la referencia a un estado de las cosas en las que como característica principal encontramos la diversidad cultural en un determinado momento y espacio, y por otro lado, la referencia a unos modos concretos de gestionar esa diversidad cultural.

Entre estos dos se reparten los usos del adjetivo “intercultural”. A lo largo del texto se nos insiste en “la visión intercultural”, “la perspectiva intercultural”, “el enfoque intercultural”, “la sensibilidad intercultural” y demás expresiones de este corte: pareciera que se habla de saber mirar y reconocer tanto la existencia de la diversidad cultural como saber reconocer cuándo se

gestiona la diversidad cultural de manera intercultural: “para conseguir avances interculturales, tiene que haber un cambio de mentalidad por parte de los líderes locales [...] lo llamamos construir la visión intercultural de la ciudad, o mirar la ciudad [...] ‘a través de una lente intercultural’” (ibíd.: 5). A su vez, no faltan las ocasiones en las que se nos habla de “interacción intercultural”, “mestizaje intercultural”, “relaciones interculturales”, “conflicto intercultural” o “entendimiento intercultural”, señalando en este sentido a culturas –o, en ocasiones, a personas de distintas culturas– que interaccionan, que se mezclan, que se relacionan, que tienen conflictos o que se comprenden entre sí, y parece ser que si esto pasa y es posible, viene explicado por la situación de diversidad cultural, entendida como la coexistencia de distintas culturas (o personas de distintas culturas/orígenes/ etnias/*backgrounds* culturales) en el mismo lugar y tiempo.

La diversidad cultural etnificada.

Recordemos que esta idea de diversidad se coloca como eje central de este enfoque: “La Ciudad Intercultural tiene una población diversa que incluye a personas de distintas nacionalidades, orígenes, lenguas o religiones/creencias” (ibíd.: 5). La diversidad a la que se hace referencia es, entonces, la que está basada en “distintas nacionalidades, orígenes, lenguas o religiones/creencias”. Recordemos también que, en el caso de Parla, éste era uno de los argumentos más repetidos para justificar la necesidad y la pertinencia de adoptar políticas interculturales: el 25% de población extranjera. Las autoras del documento afirman que “el planteamiento de Ciudades Interculturales se centra en la diversidad cultural, pero sus principios y métodos *también se aplican al género, la edad, la profesión, la aptitud y otros tipos de diversidad*” (ibíd., 4. El énfasis es mío). A pesar de esta afirmación, a lo largo de todo el documento las problemáticas que se plantean giran casi en exclusiva en torno a la idea de la diversidad cultural como etnicidad. En el Proyecto IES en Parla, mis compañeras y yo quisimos diseñar nuestra intervención teniendo en cuenta también otras categorías (diversidad funcional, género, edad, clase...), y encontramos serias resistencias desde la dirección del Proyecto y desde algunos centros. Su argumentario consistía en que eso se podía tratar desde otros proyectos, y que un proyecto de educación intercultural debía centrarse en este tipo de diversidad cultural que se describe en el documento.

En la lógica que subyace al documento, hay dos movimientos simultáneos: por un lado, (1) el concepto de cultura se etnifica, haciendo coincidir la cultura con el origen socialmente construido, y se naturaliza, haciendo parecer como natural que las personas se comporten según su cultura y como algo biológico que pertenezcan a un grupo o a otro: segundas y terceras generaciones; esta lógica biologicista permanece aunque en el documento se haga referencia a “un lenguaje no estigmatizador (‘nueva generación’ en vez de ‘tercera generación’)” (ibíd.: 7). En Parla, dentro de ese 25% de población extranjera que justificaba el Proyecto IES, se incluían incluso a algunos de los y las estudiantes de 1º de la ESO – destinatarias, beneficiarias del Proyecto– ya que de alguna manera no eran españolas, a pesar de haber nacido y/o crecido aquí, viendo las mismas series de televisión y películas, escuchando la misma música, hablando en el mismo idioma, compartiendo tantísimas horas

diarias el mismo espacio cerrado de las aulas y el patio.... Por el otro lado, (2) se culturaliza el comportamiento: “Existen muchas dimensiones esenciales del comportamiento humano que vienen *determinadas* por la cultura” (ibíd. 33. El énfasis es mío), apostando así por una teoría culturalista sobre el comportamiento humano, dejando fuera otros factores contextuales, desigualdades socioeconómicas, situaciones estructurales, idiosincrasias biográficas...

Aparece de manera subyacente la idea de que la cultura es un atributo especial, una característica de cada grupo: cada grupo social tiene la suya. Además, cada grupo tiene asociado un territorio específico (aunque sea difuso) históricamente. De este modo, aparece una tétrada formada por cultura (y religión), comportamiento, grupo y territorio que parecen fundirse en una sola cosa. Si se tiene una cultura x, se tendrá un comportamiento x, se pertenecerá a un grupo x y se residirá o se será originario/a de un territorio x, y así en cualquier orden. Entender la cultura de esta manera nos lleva a pensar en lo intercultural bajo un esquema que permite presuponer que un grupo es igual a una cultura, considerando así que el multiculturalismo hace referencia a un mosaico de culturas que coexisten y que el interculturalismo sucede cuando hay buenas relaciones y cooperación entre diferentes culturas (o personas de diferentes culturas).

Esto, lejos de ser algo que sólo aparece en el documento, corresponde con el argumentario que manejaban tanto el alumnado como el profesorado de los centros en los que trabajé durante el Proyecto IES: en varios debates se repitieron frases como “los negros no son españoles porque son negros” (a pesar de tener compañeras negras en el aula –y de mantener relaciones de amistad en muchas ocasiones–, o comentarios del profesorado como “esperaba que hablarais más de la cultura musulmana para poder trabajar el tema de los atentados” (con el objetivo de separar el terrorismo de la *cultura musulmana*); o como “este chico marroquí está teniendo problemas de identidad” haciendo referencia a un chico nacido y crecido en España, de padre marroquí y madre española, criado sólo por su madre y su familia materna, considerando que su comportamiento –no muy diferente del de sus compañeros– era consecuencia de una “crisis de identidad” por no saber si era español o marroquí. Al hablar de la otredad, hablamos de nosotras mismas: al señalar y categorizar a algunas personas como diferentes construimos una idea de nación, una visión de una España blanca y católica donde negras y musulmanas no tienen cabida.

Las autoras van alternando las expresiones “culturas” y “personas de diferentes culturas”. Como señalo arriba, afirmar que “muchas dimensiones esenciales del comportamiento humano que vienen determinadas por la cultura” (ibíd.: 3) lleva a poder pensar en que toda persona que pertenezca a una cultura se va a comportar –en lo esencial– igual o de manera equivalente a otra persona de la misma cultura, por lo tanto, desde este punto de vista, se puede hablar de las culturas como sujetos colectivos. Y no es tanto una cuestión meramente terminológica: como apunta Adela Franzé, se trata “de un principio de categorización que orienta epistemológicamente la construcción de la realidad a observar y la que se configura como objeto de intervención” (2008: 69). Cuando las autoras quieren o necesitan concretar acciones respecto a *las culturas* como sujetos, tienen dos opciones: a veces simplifican las culturas en

símbolos y tradiciones visibles: “el entorno físico de la escuela [...] contiene referencias de la cultura de origen de los niños inmigrantes, como el rocódromo hecho con letras de todos los alfabetos del mundo, el pilar [...] de una mezquita de Pakistán [...]” (COE, 2013: 20); o simplemente hablan de “las distintas culturas” (ibíd.: 18 y 25) u otras expresiones similares. En otras ocasiones, aluden a asociaciones, a grupos concretos, a los líderes, a personas o sujetos claros y delimitados que de alguna manera representen a toda una cultura o etnia, o, siguiendo la lógica que impera en el documento, que representen a todas las personas de una cultura: “una inmensa red de asociaciones (africanas, latinoamericanas, islámicas, turcas, kosovares, albanesas, macedonias) que proporcionan un vehículo para la consulta y la implementación de programas” (ibíd.: 36), “Los líderes comunitarios, ¿hablan sólo en nombre de su etnia o de un grupo más amplio?” (ibíd.: 35-36). Cuando las autoras bajan a un nivel de concreción suficiente, un nivel de prácticas concretas, el concepto de cultura como algo cerrado, delimitado claramente, y excluyente, empieza a resquebrajarse, pero no detiene la lógica: en Parla, las personas de otras nacionalidades que participan en los proyectos interculturales del Ayuntamiento (como la Mesa de Convivencia o el Proyecto Antirumores) eran consideradas una suerte de “embajadores” de su país, de su cultura.

Los usos de la noción de cultura que utilizan las autoras en el documento van construyendo a su vez un “nosotrxs” implícito frente a un “ellxs” explícito. Aparece una exotización de las culturas de origen de las personas foráneas: el foco de atención recae sobre las inmigrantes y las personas que pertenecen a las minorías, estas personas son etnificadas, son clasificadas en función de su origen socialmente construido, son señaladas de esta manera, dado que son estas personas las que proveen a la Ciudad Intercultural de diversidad cultural. Es el caso de “los embajadores” del párrafo anterior, o de “las negras” que parece ser que no pueden ser españolas por ser negras, o de aquel chico “marroquí”, o de los centros que no necesitan proyectos de convivencia intercultural porque tienen poco alumnado de “origen extranjero”. En contraposición, la Ciudad Intercultural es presentada como una cultura de acogida, autóctona, neutra: “Si no se gestionan las diferencias culturales debidas a la inmigración o a la presencia de grupos minoritarios, se puede socavar el sentido comunitario e identitario de la ciudad” (ibíd., 4). Este sería el caso, en la práctica de Parla, de quienes afirmaban, de quienes señalaban a los embajadores, los negros, etc. Por un lado hay un “nosotrxs”, la gente normal, y por otro lado un “ellxs”, la gente diferente (diferenciada).

Tensión entre lo étnico y lo intercultural.

Que el concepto de cultura se etnifique, que se exotice, explicaría que tanto lo cultural como lo étnico se confundan y sean tratados como sinónimos –hay usos indistintos y usos simultáneos (grupos, orígenes, diversidad, minorías, mestizaje...) –, aunque prefiriendo lo étnico cuando el matiz es negativo, asunto que trataré más adelante. La cultura entendida de esta manera permite pensar, por ejemplo, en la *cultura española*, la *cultura musulmana* y la *cultura alemana*, igualarla a naciones, a religiones, a comunidades imaginadas. La cultura así entendida está reificada, es decir, presentada como algo que existe en sí y por sí, independientemente de la agencia humana, y como una sustancia que la gente tiene, y por

tanto que puede transportar a través de los lugares, el tiempo y los contextos. La cultura así entendida está etnificada, esto es, remite a un origen y un grupo, convirtiéndose en el principal criterio de diferenciación entre personas al que presta atención el enfoque Ciudades Interculturales.

Las autoras llegan a afirmar que el resto de “enfoques habituales de la gestión de la diversidad han llegado a su límite” (ibíd.: 4), ya que cargan con “deficiencias [que] son debidas a [...] una comprensión simplista o parcial de la cultura y la diversidad; a una enfatización excesiva de la diferencia” (ibíd.), y que “el interculturalismo es el intento de diseñar políticas e instituciones que minimicen la consolidación de grupos excluyentes definidos por la etnia” (ibíd.). En el documento conviven, pues, la noción de que lo cultural y lo étnico implican diversidad, una diversidad que quiere ser entendida como recurso, y a la vez, lo cultural y lo étnico son el criterio central que establece diferencias, momento en el cual las autoras suelen decantarse por el concepto “étnico” para hablar de ello. No faltan los ejemplos: “en cuanto a los patrones de asentamiento residenciales *según culturas y etnias* [...]. Una Ciudad Intercultural [...] reconoce el valor de los *enclaves étnicos*, siempre que no actúen como *barreras*” (ibíd.: 22), “si los patrones de ocio se estructuran conforme a *criterios étnicos* (p.ej. una liga de fútbol de equipos *de una única cultura*) pueden *reforzar* mucho la *separación*” (ibíd.: 27), “una *enfatización* excesiva de la *diferencia*, que conlleva la *marginalización* de las *culturas* inmigrantes, la perpetuación de la *pobreza* y la *exclusión* a través de los *guetos étnicos*” (ibíd.: 4), “la *tendencia natural* de los *grupos excluyentes*, definidos por *criterios étnicos o culturales*, de obtener beneficios para los miembros del grupo a expensas de otros grupos” (ibíd. Todos los énfasis del párrafo son míos).

La interculturalidad en el enfoque Ciudades Interculturales se presenta, en contraposición, como la solución a las problemáticas que supone lo étnico entendido como en el párrafo anterior: “La interculturalidad se deriva de la comprensión de que las *culturas* sólo *prosperan en contacto* con otras culturas, no aisladamente. Pretende reforzar la *interacción intercultural* como medio de construir la *confianza* y reforzar el tejido de la comunidad” (ibíd.: 4), los principios de la interculturalidad y del modelo también valen como ejemplo (cf. *Supra*). Hay, pues, una fuerte tensión entre lo étnico y lo intercultural, entendiendo lo étnico como lo que tiene que ver con las barreras, los conflictos, los grupos excluyentes, la diferencia; y entendiendo lo intercultural como la mezcla y el mestizaje, la confianza y la prosperidad, la igualdad de oportunidades. En suma, la diferencia y la igualdad se colocan en un mismo plano y se oponen.

Esta tensión entre lo étnico (y una noción de cultura etnificada) y lo intercultural resulta en una contradicción: “con el interculturalismo se pretende minimizar la consolidación de grupos excluyentes” (COE, 2013: 4), pero si los grupos excluyentes no se consolidasen por factores culturales, ¿habría necesidad de gestionar la diversidad cultural? En el texto se afirma: “Si no se gestionan las diferencias culturales debidas a la inmigración o a la presencia de grupos minoritarios, se puede socavar el sentido comunitario e identitario de la ciudad” (ibíd., 4). Es decir, se confunde la diversidad con la diferencia. En el documento se soslaya el hecho de que

las diferencias las construye alguien en oposición a otro alguien en un contexto determinado, sin embargo, en el texto directamente se explica la existencia de dichas diferencias culturales por la mera presencia de personas inmigrantes o pertenecientes a grupos minoritarios. Hay un párrafo que recoge esta problemática a modo de epítome:

Otro aspecto fundamental del enfoque de Ciudades Interculturales es que quiere *abordar las causas profundas de la desigualdad* y la falta de cohesión, así como la tendencia natural de *los grupos excluyentes*, definidos por criterios étnicos o culturales, de obtener beneficios para los miembros del grupo a expensas de otros grupos. El interculturalismo es el intento de diseñar políticas e instituciones que minimicen la consolidación de grupos excluyentes definidos por la etnia (ibíd.: 4. El énfasis es mío).

Parecería que se traza una conexión clara entre “las causas profundas de la desigualdad” y “los grupos excluyentes”, oponiendo casi como un corolario la diferencia (la diversidad cultural-étnica sin gestionar) y la igualdad. Teresa San Román apunta al respecto que “‘igual’ no se opone a ‘diferente’ sino a ‘jerarquizado’; ‘diferencia’ no se opone a ‘igualdad’ sino a ‘idéntico’, a ‘similitud’” (1996: 134). De nuevo, no se trata de una cuestión terminológica: los procesos de construcción de las diferencias están imbricados con los procesos de producción de las desigualdades, pero la diferencia no lleva automáticamente a la desigualdad (ibíd.), y las autoras, haciendo esta conexión entre la desigualdad y la diversidad cultural-étnica –sin gestionar– tan relevante, de alguna manera ocultan y sacan fuera del debate otras categorías que están directamente implicadas con la desigualdad, y además desvinculándolas entre sí: el género, la clase, las condiciones materiales de existencia, la edad, la especie, la diversidad funcional... Cuando podría afirmarse que todos los marcos de opresión y desigualdad están conectados.

4. Conclusiones.

“La antropología [...] nos da una visión holística [...] que nos permite ver los aspectos performativos de la formulación de las políticas” (Shore, 2010: 44). A lo largo del análisis he intentado mostrar cómo los usos de las nociones de cultura y etnia devienen en una forma concreta de entender la diversidad y esto a su vez, en una forma concreta de abordarla e intentar gestionarla. En este caso, parecen prevalecer unos usos que etnifican la cultura, confundiendo ambas categorías, y funcionando con una lógica de fronteras que delimita grupos claramente, homogeneizando en el proceso a las personas que se adscriban al grupo y fortaleciendo las diferencias respecto a personas de otros grupos; la etnificación refuerza así la idea nación como grupo excluyente –creando grupos excluidos– y oculta otras dimensiones adscriptivas de la pertenencia como la local.

El mayor problema que se deriva de esto es el que explico en el párrafo anterior: se dejan fuera del debate otras diversidades (género, clase, edad, diversidad funcional...) que desde la antropología tienen claras dimensiones culturales. Parece necesario entonces manejar de otra manera la noción de cultura, de tal forma que no se etnifique, de tal manera que no nos topemos con el problema de que no se pueda llegar más lejos debido a “una comprensión

simplista o parcial de la cultura y la diversidad; a una enfatización excesiva de la diferencia” (COE, 2013: 4), problema que identifica pero no parece superar el enfoque de Ciudades Interculturales.

Este enfoque podría ubicarse dentro de los modelos liberales de gestión de la diversidad, en tanto que ponen su atención y objetivos en las buenas relaciones, el diálogo y las *buenas maneras* entre las culturas, en la reducción de la distancia psicológica con el Otro, “sin incidir en las prácticas económico-políticas que constituyen (y han constituido) el fundamento de la imposibilidad de una interculturalidad plena con todas sus implicaciones” (Ramírez, 2011: 583). Si la diferencia entre la interculturalidad y la multiculturalidad radica en que se abran espacios de igualdad, de relaciones de poder horizontales –no sólo en las relaciones interpersonales, sino en todos los ámbitos, incluyendo las estructuras económico-políticas–, podría decirse que el enfoque de Ciudades Interculturales tiene dificultades para salvar dicha diferencia y dar el paso de la multiculturalidad a la interculturalidad, en tanto que al centrar el enfoque en la diversidad entendida de una manera que crea grupos delimitados y centrarse en que esos grupos tengan buenas relaciones entre ellos, se incide en el derecho a la diferencia y el valor de la diversidad; y además, como sostengo, al soslayar otras cuestiones de carácter económico-político, no logra –o tiene dificultades en– abrir y mantener espacios comunes de igualdad.

Esto que señalo no es únicamente problema del enfoque Ciudades Interculturales, es, de hecho, “el problema clave entre el Estado-nación y el proyecto multicultural” (Baumann, 2001:45-46). Como señalaba en el marco conceptual al empezar a hablar de los modelos de gestión de la diversidad, los Estados-nación, al construirse como comunidades imaginadas de personas que compartían orígenes han ido (y siguen) alterizando, señalando, construyendo como diferente a quien no compartía o comparte el origen nacional. Al ser la lógica clave, supone una dificultad estructural para el modelo intercultural, ya que para que exista una interculturalidad plena las problemáticas que se deberían abordar no son tanto la coexistencia, las hostilidades o los conflictos entre personas que se adscriben –o son adscritas– a grupos diferentes, sino que son las que subyacen “en las consecuencias sociales de los mecanismos existentes en los Estados nacionales para acoger, reconocer, dar derechos y exigir deberes de ciudadanía a los individuos que conviven en su territorio” (García, 2007b: 207).

Las políticas públicas que buscan implantar este modelo de Ciudades Interculturales reproducen esta lógica nacional, de fronteras, a escala local, sirviéndose de las instituciones y los actores locales, pudiendo llegar a hacer copartícipes de esta lógica a las personas alterizadas y etnificadas y, en definitiva, a quienes creen en lo intercultural como una utopía realmente equitativa e igualitaria, democrática y comunitaria. Con esta afirmación no pretendo defender que exista una intención conspirativa, pretendo señalar, como también señala Cruikshank, “cuán desordenada, compleja y no lineal puede ser la política pública” (parafraseada en Shore, 2010: 45), sin que ello impida el hecho de que las intervenciones de políticas públicas locales “pueden convertirse en poderosas constelaciones de control que nunca se tuvo la intención de crear o que en algunos casos ni siquiera fueron reconocidas,

pero que son más efectivas por ‘no tener un autor específico’” (Ferguson, citado en Shore, 2010: 45). Si el estudio de las políticas supone una valiosa oportunidad para reflexionar sobre transformaciones en las estructuras y procesos socioeconómicos y políticos (Shore, 2010), este caso nos permite ver de qué manera se están formulando y aplicando unas políticas públicas que al aplicarse consolidan un modelo que contiene una lógica de fronteras y racista bajo unas formas que pretenden ser todo lo contrario, y el hecho de que no sea algo intencional no haría sino reforzar la efectividad de dicho modelo al oscurecer aún más sus resultados performativos.

Si bien, desde el Proyecto IES se consiguieron abrir espacios comunes de relativa igualdad, las características del proyecto dificultaban el mantener ese espacio vivo; el carácter puntual, anecdótico de las intervenciones era un punto, pero el principal problema era que no se intervenía con los actores centrales en la construcción de las diferencias: empresarios, profesorado...

Algo que creo que facilitó la apertura de esos espacios fue el no centrarnos en las diferencias objetivadas –por ejemplo, en comidas, costumbres, ropas, lenguas, etc.–, poniendo en cambio el acento en reflexionar sobre cómo construimos esas diferencias, cómo construimos y percibimos en consecuencia a lxs otrxs, poniendo en relación estas reflexiones con las experiencias y vivencias de las alumnas.

Para explicarlo mejor, hablaré de otros proyectos locales, como Antirumores (y otros), que centran gran parte del esfuerzo en contrarrestar los contenidos de los rumores y los prejuicios con información concreta¹⁷, cuando quizá sería más efectivo centrar el esfuerzo en otro objetivo que, de hecho, es contemplado por dichos proyectos: cuestionar la base del origen de los rumores y los prejuicios: la alterización que se produce tanto a nivel cotidiano como a nivel institucional. Esto es, compartiendo herramientas para que las personas nos cuestionemos y cambiemos la naturaleza de nuestras relaciones interpersonales.

Al hacerlo así, estaríamos construyendo un modelo de relaciones socioculturales interculturales, entendido desde la interculturalidad crítica, un modelo que atendería a todas las categorías y sus intersecciones, y nos entendería a todas en relación de corresponsabilidad las unas con las otras.

5. Referencias bibliográficas.

Abdallah-Pretceille, M. (2006). *Lo intercultural como paradigma para pensar la diversidad*.

Actas Congreso INTER. Madrid: Servicio Publicaciones UNED. Disponible en: http://www2.uned.es/congreso-inter-educacion-intercultural/pretceille_espanol.pdf

(Acceso: 28 febrero 2018).

Abu-Lughod, L. (2012). “Escribir contra la cultura”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, nº 19, pp. 129-157.

¹⁷ Por ejemplo, el rumor “los inmigrantes reciben todas o casi todas las ayudas de servicios sociales” se contrarrestaría señalando el dato oficial de la administración correspondiente, que siempre es un porcentaje bajísimo.

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, F. (1976). "Introducción", en Barth, F. (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de cultura económica, pp. 9-49.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Baumann, G. y A. Gingrich (eds.) (2004). *Grammars of Identity / Alterity: A Structural Approach*. New York: Berghahn Books.
- Brubaker, R. y F. Cooper (2000). "Beyond 'identity'". *Theory and Society*, nº 29, pp. 1-47.
- COE. (*Council of Europe*; véase Consejo de Europa).
- Consejo de Europa (s.f.). *Why and how to join the ICC network?* Disponible en: <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?docId=090000168058c0ed> (Acceso: 05 mayo 2018).
- Consejo de Europa (2009). *Towards a model for intercultural integration* <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?docId=09000016802ff5ef> (Acceso: 05 mayo 2018).
- Consejo de Europa. (2013). *La ciudad intercultural paso a paso: Guía práctica para aplicar el modelo urbano de integración intercultural*. Disponible en: <https://rm.coe.int/1680301b76> (Acceso: 28 febrero 2018).
- Comas, D. (1998): *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- Díaz de Rada, Á. (2011), "The Concept of Culture as an Ontological Paradox", en Jarvie, I. C. y J. Zamora-Bonilla (eds.), *The Sage Handbook of the Philosophy of Social Sciences*, pp. 252-271.
- Díaz de Rada, Á. (2012): *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Díaz de Rada, Á. (2015). "La crítica del dualismo exterior/interior y la comprensión dinámica de la noción "local"". *I Congreso Internacional de Antropología AIBR*. Madrid.
- Dietz, G. (2003): *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Eriksen, T. H. (2001a): "Ethnicity", en *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London, New York: PlutoPress, pp. 261-274.
- Eriksen, T. H. (2001b): "The Politics of Identity: Nationalism and Minorities", en *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London, New York: PlutoPress, pp. 275-293.

- Franzé, A. (2008): "Discurso experto, educación intercultural y patrimonialización de la "cultura de origen"", en Jociles, M. D. y A. Franzé (eds.), *¿Es la escuela el problema?: Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*, LUGAR: EDITORIAL, pp. 61-89.
- García, J. L. (2007a): "Cultura", en A. Barañano, J. L. García, María Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 47-52.
- García, J. L. (2007b): "Interculturalidad", en A. Barañano, J. L. García, María Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 205-207.
- Giménez, C. (2010): *El interculturalismo: propuesta conceptual y aplicaciones prácticas = Kulturartekotasuna*. Bilbao: Ikuspegi.
- Hall, S. (2003). "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?", en Hall, S. y du Gay, P. (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.
- Ingold, T. (1998). "Human worlds are culturally constructed. Against the motion (1)", en Ingold, T. (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London, New York: Routledge, pp. 112-118.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London, New York: Routledge.
- Izquierdo, A., M.C. Jimeno y J.J. Varas (2015) "Promoviendo la interculturalidad desde el aula: una propuesta de jóvenes con adolescentes". *Metamorfosis*, nº3, pp. 16-31.
Disponible en: <http://revistametamorfosis.es/index.php/metamorfosis/article/view/35> (Acceso: 02 mayo 2018).
- Kuper, A. (2001). *Cultura: La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Levine, H. (1999). "Reconstructing Ethnicity". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. N.S. 5, pp. 165-180.
- Maldonado, A. (2005). Comunidades epistémicas: Una propuesta para estudiar el papel de los expertos en la definición de políticas en educación superior en México. *Revista de Educación Superior*, vol. XXXIV (2), nº134, pp. 107-122.
- Malgesini, G. y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- Pujadas, J. (1993). *Etnicidad: Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.
- Ramírez, E. (2011). *Etnicidad, identidad, interculturalidad: Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces, pp. 579-586.
- RECI (2015). *Página oficial de la Red Española de Ciudades Interculturales*. Disponible en: <http://www.ciudadesinterculturales.com> (Acceso: 02 mayo 2018).

- Sahlins, M. (2003): "Antropologías, de la leviatonología a la sujetología y viceversa", en J.L. García, Ascensión Barañano (coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, pp. 47-64.
- Shore, C. y Wright, S. (eds.) (1997). *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*. London, New York: Routledge.
- Shore, C. (2010). "La antropología y el estudio de la política pública: Reflexiones sobre la "formulación" de las políticas". *Antípoda*, nº10, pp. 21-49.
- San Román, T. (1996): *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Tecnos-UAB.