



*ugr* | **Universidad  
de Granada**

PROGRAMA DE DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y DIVERSIDAD  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
UNIVERSIDAD DE GRANADA

# CULTURAS DE CONVIVIALIDAD Y SÚPER-DIVERSIDAD

Autora

**PIERANGELA CONTINI**

Directores

**F. JAVIER GARCÍA CASTAÑO  
ANTONIA OLMOS ALCARÁZ**

Granada, 2015

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autora: Pierangela Contini  
ISBN: 978-84-9125-750-9  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/43492>

A mis familias

*Pour l'enfant, amoureux de cartes et d'estampes,  
L'univers est égal à son vaste appétit.  
Ah! que le monde est grand à la clarté des lampes!  
Aux yeux du souvenir que le monde est petit!*  
(“Le voyage”, Charles Baudelaire, 1861)



## AGRADECIMIENTOS

El primer agradecimiento va a la *Fundação para a Ciência e Tecnologia* (FCT) de Portugal que concediéndome una beca de investigación en el ámbito del proyecto “Convivial culture and super-diversity”, me ha permitido realizar el trabajo de campo que ha fundamentado mi investigación doctoral. Agradezco por ello la profesora Beatriz Padilla, coordinadora del proyecto. Pero nada hubiera sido posible sin el precioso apoyo de mis directores F. Javier García Castaño y Antonia Olmos Alcaraz. He disfrutado de la complementariedad de sus puntos de vistas, encontrando en Javier un maestro carismático y disponible en compartir su experiencia y sus avances intelectuales, en cogerte de la mano para hacerte crecer (personal e intelectualmente) con respeto y cariño. Toñi ha sido para mí la “hermana mayor académica” que cada doctorando debería de tener, por su capacidad de acompañar con empatía, comprensión, paciencia y confianza le soy grata. Sin dejar de enseñarme en todo momento y ayudándome a deconstruirme y criticarme, porque es desde allí donde hay que partir y llegar. Le agradezco mucho haberme animado a seguir en el camino, compartiendo conmigo lo bueno y lo malo. Parte de esta tesis es indudablemente suya.

El proceso personal y formativo que me ha llevado a completar el trabajo de tesis doctoral se caracteriza por desplazamientos, idas y vueltas dentro y fuera de la academia, dentro y fuera de Granada, dentro y fuera de mi lugar de origen.

Algo que compartimos los que hemos vivido desplazados, experimentando algunas formas de extrañamiento, es la necesidad de construir nuevos enlaces basados en la intimidad, la confianza y el compartir. Y nos descubrimos a buscar, encontrar y reconstruir enlaces “familiares”, nuevas hermanas, nuevos primos, padres “adoptivos”, reuniones familiares y mucho cariño. Por esto dedico esta tesis a mis familias, y mi

agradecimiento va a todas las que me han acompañado en estos años y apoyado en el camino.

Antes de todo mi agradecimiento va a mi familia biológica por su apoyo incondicional, siempre y desde siempre, por enseñarme el amor por la lectura, el conocimiento y la honestidad antes de todo y en todos sus matices.

En segundo agradezco la familia del Instituto de Migraciones por ser el mejor equipo de compañeros que se pueda desear, disponibles, generosos, alegres y colaborativos: María Rubio Gómez, José (Pepe) Fernández Echeverría (gracias por haberme adoptado y haber cuidado de mi), Nina Kressova, Monia Frau, Luca Sebastiani, Habiba Hadjab y Pepe Castilla.

Las últimas semanas pasadas en el Instituto han hecho que la tarea de acabar (con) la tesis fuese más liviana, llevadera y compartida. Nuestro grupo de “doctorandos–jubilandos” ha sido un apoyo indescriptible. Gracias a Juan de Dios López por adelantar caminos, inspirándome y solventando dudas, gracias por estos cigarros de descompresión compartidos. Como bien cita Juande en los agradecimiento de su tesis, “Luca abrió el camino de las tesis por compendio en el Instituto de Migraciones, convirtiéndose así en una referencia obligada para este tipo de trabajos”. En este sentido agradezco mucho a ambos por haber dejado valiosas huellas en el camino para seguir.

Infinitas gracias a mi familia del Realejo por haberme recibido en el barrio y abierto las puertas desde el primer momento, compartiendo conmigo en el tiempo cada logro, cada pena, cada momento de ahogo y de desahogo con mi tesis y estando a mi lado físicamente y no. Gracias a la mejor compañera de casa que se pueda soñar, María y a mis hermanas y hermanos: África, Cristina, Fátima, Irene, Mansi, Oscar, Raúl, Txell,

Tony, Zoe. Gracias Gala por ser la vecina/amiga con la que compartir tardes de tesis y horas de llamadas con un único tema “tesis, tesis, tesis”.

Gracias a mis familia catalanas con la que he pasado los últimos años. Gracias David por ser el jefe del que todos deberían aprender, la empatía, la comprensión, la disponibilidad y la humanidad; Gracias por ofrecerme más familias y por haberme permitido tomar los tiempos y los espacios que he necesitado para la tesis y gracias a su familia “alchimica” y su equipo directivo, gracias a Silvia y Marijo para ser mis mamis y preocuparos por mí y mi vida de estudiante! Gracias a Ramón, Nuri y su familia, a Txus y su familia, a Niru, Raul, Joanmarc, Martin, J Eva, Dani, Yohan, Marian, etc. Les agradezco mucho el ánimo que me habéis dado con mis elecciones, incluida la de irme para acabar la tesis...gracias por el ritual de los abrazos por la mañana y por pensar, siempre y ante todo, por mi bien. Agradezco a Helena, Reme, Alicia y Xavi haber sido vecinos, amigos y compañeros estupendos.

Gracias a la familia uruguaya, gracias al profesor Felipe Arocena para recibirme con cariño y amabilidad, abriéndome la puerta de su despacho y de su casa, le agradezco las largas conversaciones y todas las enseñanzas a cerca de la realidad uruguaya, los paseos, los chivitos. No tengo palabras para expresar cuan maravillosa ha sido su manera de recibirme y motivarme como persona y como investigadora. Gracias a Fabrizio, Mauro, Rony, Martin, Valentina y Corrado por haberme hecho experimentar la hospitalidad y el calor del “Sur”. Agradezco a Paula por haber compartido conmigo su casa, su tiempo, largas charlas nocturnas, infusiones y cervezas.

Y de vuelta a España, agradezco mucho a Félix y Diana por haberme “hecho un hueco” en su casa en Granada donde poder acabar de escribir mi tesis. Gracias por la alegría de los desayunos con vosotros.

Finalmente y sobre todo, agradezco a José por ser el “andamio” que suporta mis sueños, le agradezco el apoyo incondicional, la paciencia infinita con los desajustes de humor que me han acompañado, la fuerza y el cariño. Gracias por hacerme las cosas más fáciles y con más colores.



# ÍNDICE



Agradecimientos .....	5
<b>ÍNDICE.....</b>	<b>9</b>
<b>I. INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>15</b>
1. Sobre la noción de multiculturalismo .....	18
1.1 Críticas y réplicas al multiculturalismo .....	24
1.2 “Super-diversidad” y “Convivialidad”: dos propuestas teóricas para superar el multiculturalismo .....	29
2. Objetivos de investigación.....	33
3. Cuestiones metodológicas.....	35
3.1 “Como he llegado hasta aquí” o un breve diario de viaje de la autora.....	36
3.2 Métodos y herramientas .....	41
3.2.1 Etnografía en los barrios .....	43
3.2.2 Etnografía de un evento “intercultural” .....	50
3.2.3 Etnografía en un centro escolar .....	53
3.3 El análisis de datos y las categorías empleadas.....	55
4. Sobre como leer el informe y resumen de su contenido.....	58
<b>II. TEXTOS COMPILADOS.....</b>	<b>65</b>
<b>TEXTO 1. MANAGING THE CULTURAL DIFFERENCES IN SPAIN. WHEN TALKING ABOUT INTERCULTURALITY MEANS TALKING ABOUT IMMIGRANT’S CULTURE.....</b>	<b>67</b>
Come si è interculturalizzata la normativa spagnola? Il caso dell’Andalusia.....	76
L’interculturalità nei movimenti associativi spagnoli.....	83
Alcune riflessioni conclusive.....	87
Bibliografia.....	89
<b>TEXTO 2. LA DIVERSIDAD EN LA CIUDAD. UN ANALISIS COMPARADO DE LA CONVIVENCIALIDAD EN DOS BARRIOS DE GRANADA.....</b>	<b>93</b>
1. Material y métodos.....	98
2. El Realejo y el Zaidín: escenarios de súper-diversidad en Granada.....	101
2.1. El barrio del Realejo.....	102
2.2. El barrio del Zaidín.....	104
3. Dinámicas convivenciales en el centro y la periferia de Granada.....	106
3.1. El barrio céntrico-histórico del Realejo .....	107
3.2. El barrio periférico del Zaidín.....	113
4. Notas conclusivas.....	117
Bibliografía.....	121
<b>TEXTO 3. LAS AUSENCIAS DEL PARADIGMA INTERCULTURAL EN ESPAÑA: UN ANÁLISIS A PROPÓSITO DE EXPERIENCIAS DE DIVERSIDAD EN CONTEXTOS URBANOS MULTICULTURALES. ....</b>	<b>125</b>
Notas metodológicas .....	129

Interculturalidad, cultura y diversidad: ausencias epistemológicas e implicaciones prácticas para la convivencia del paradigma multicultural español .....	135
Resultados de la investigación: con-viviendo en el barrio.....	139
A modo de conclusión.....	151
Bibliografía.....	153

**TEXTO 4. DIVERSIDAD Y CULTURA: ETNOGRAFÍA DE LAS  
AUSENCIAS DEL PARADIGMA INTERCULTURAL ESPAÑOL ..... 157**

2. Método y Marco teórico.....	161
2.1. Diversidad y cultura: ausencias epistemológicas e implicaciones prácticas para la convivencia del paradigma intercultural español.....	165
2.1.1. Algunas reflexiones sobre la noción de diversidad imperante: problematización y deconstrucción de un concepto en contexto.....	166
2.1.2. Incisos que merecen atención sobre el concepto de cultura: sobre reduccionismos, esencialismos y determinismos .....	171
3. Resultados de la investigación: habitando y conviviendo en barrios súper-diversos .....	175
3.1. A propósito de la diversidad .....	175
3.2. Hablando de cultura y culturas .....	179
4. Conclusiones .....	184
Referencias.....	187

**TEXTO 5. LAS POLÍTICAS CULTURALES Y EL CONCEPTO DE  
CULTURA. ETNOGRAFÍA DE UN EVENTO FESTIVO  
INTERCULTURAL ..... 191**

1. Descripción metodológica .....	198
2. La Fiesta de las Culturas: análisis de una política cultural implementada a nivel local.....	200
2.1 Planificación y desarrollo del evento .....	202
2.2 Impacto: económico, político, social y comunitario .....	205
3. Discusión y algunas notas para el debate .....	210
4. Notas conclusivas.....	217
BIBLIOGRAFÍA .....	219

**TEXTO 6. THE MANAGEMENT OF CULTURAL DIVERSITY AFTER  
THE NATION-STATE: ARE WE FACING A DECLINE OF THE  
NATIONAL CONTENT OF STATE? ..... 222**

1. On the emergency of the modern nation-state and its development in different geopolitical contexts.....	225
1.1 nation-state, the homogenizing project and how to organise cultural diversity.....	228
1.2 ¿is the decline of nation-state the decline of the national content of state? .....	231
2. Diversity and the management of the diversity.....	232
2.1 alternatives from the north (multi/intern/trans culturalism) .....	234
2.2 alternatives from the south .....	237
Conclusions .....	240
References.....	241

<b>III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS .....</b>	<b>245</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL CONJUNTO DE LA TESIS .....</b>	<b>257</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>276</b>
Anexo 1: Ficha información de los contextos/barrios.....	277
Anexo 2: Tabla barrios .....	278
Anexo 3: Mapa barrios .....	284
Anexo 4: Reconstrucción socio-histórica del contexto de investigación.....	286
Anexo 5: Guías de observación.....	293
Anexo 6: Guías de entrevistas .....	302
Anexo 7: Listados de revistas consultadas para la revisión bibliográfica.....	316



# I. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Las reflexiones expuestas en este primer apartado nacen de la necesidad de entender los elementos del debate que se ha ido alimentando en los últimos decenios entorno a la gestión de la diversidad cultural, objeto teórico de mi tesis doctoral. Mi investigación doctoral surge ligada al proyecto “Convivial culture and super-diversity” financiado por la *Fundação para a Ciência e Tecnologia* (FCT) de Portugal, dirigido por la profesora Beatriz Padilla del Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES/ISCTE) de Lisboa y desarrollado junto al Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada. El objetivo del proyecto era comprender, analizar y comparar las dinámicas relacionales (la “convivialidad”) puestas en marcha en dos ciudades del sur Europa caracterizadas por una creciente percepción de la diversidad (o “super-diversidad”): Granada y Lisboa, mediante el uso de la etnografía multi-situada. Cabe especificar que este informe de tesis hace referencia exclusiva al trabajo de campo realizado en Granada, dejamos para futuras líneas de trabajo el desarrollo de estudios comparativos de las dos ciudades.





**A** qué nos referimos cuando hablamos de multiculturalismo?<sup>2</sup> ¿por qué aún hoy no hay acuerdo en ello? ¿por qué desde hace algún tiempo estamos asistiendo al surgimiento de enfoques críticos con respecto a este/os paradigma/s? ¿qué *peligros* esconde el/los multiculturalismo/s en términos políticos?. Siempre (García Castaño et al., 2012), y ahora más, hemos planteado que la respuesta a estas preguntas necesita unas consideraciones previas: aclarar qué entendemos por cultura. La razón es sencilla, cuando apelamos a la existencia de sociedades y/o Estados multiculturales básicamente parece estar diciéndose que se trata de la coexistencia en un mismo territorio de diferentes culturas. Pro comencemos con aclarar qué se dice que es el multiculturalismo.

## 1. SOBRE LA NOCIÓN DE MULTICULTURALISMO

Pero no todo el mundo comparte esta inicial necesidad de aclaración conceptual. Javier de Lucas, a quién debemos atribuir muchas e importantes aclaraciones conceptuales en estos debates de las ideologías del multiculturalismo, insiste últimamente en lo estéril de

---

<sup>2</sup> El objetivo de esta introducción es situar el contexto teórico en el que se enmarca mi investigación doctoral y posicionarme con respecto a los conceptos que han fundamentado el proceso. Para poder comprender de qué manera se gestiona la diversidad cultural en los contextos urbanos ha sido necesario reflexionar sobre los términos y los conceptos que atañen a este tema tanto en los discursos generados desde la academia y el ámbito político, como en las prácticas cotidianas escenificadas en los contextos urbanos, es decir multiculturalidad/multiculturalismo, interculturalidad/interculturalismo. Para la redacción de esta introducción nos hemos decantado por profundizar en torno a “lo multicultural”, dejando que el análisis de lo relacionado a la interculturalidad se vaya descubriendo con la lectura de los artículos que componen este informe doctoral y evitando así, innecesarias reiteraciones.

situarnos en la “perspectiva académica y culturalista” (De Lucas, 2004: 1). Él nos dice con total claridad:

La cuestión real no es el esclarecimiento de los conceptos de cultura o identidad, sino la dificultad de gestionar democráticamente (en términos de igualdad e inclusión política) las manifestaciones del pluralismo, comenzando por la tentación de utilizar la diferencia cultural para justificar discriminación jurídica y política, desigualdad en el acceso y en el ejercicio del poder y de la riqueza (Ibídem, 2004: 1).

No podemos estar más de acuerdo con Javier de Lucas en la segunda parte de su afirmación (la cuestión es gestionar la diversidad que calificamos de cultural), pero precisamos que lo que se debe gestionar no es la coexistencia de diversas culturas (algo que negaremos), sino, como bien propone José Luis García, la diversidad interna que es constitutiva de cualquier cultura (García Castaño, 2014). Por ello resulta imprescindible que aclaremos con qué noción de cultura tratamos y su relación con las ideologías del multiculturalismo. Lo haremos respondiendo a los interrogantes expuestos al principio, a partir de una revisión de las aportaciones que consideramos más relevantes y significativas al respecto, siendo conscientes –por otro lado– de la imposibilidad de abordar toda la prolífica literatura existente sobre el tema.

En este recorrido nos detendremos especialmente en lo que consideramos que es el aspecto más problemático sobre el multiculturalismo: el concepto estático y esencialista de cultura sobre el que se construyen gran parte de los discursos y las prácticas multiculturalistas. Entender que existen distintas culturas identificables claramente a partir de unas fronteras, *conviviendo/coexistiendo* en un mismo territorio, no es más que reproducir la idea de que podemos contar “n” culturas en una sociedad determinada. Esta forma de concebir la diversidad choca frontalmente con nuestra acepción del significado de cultura.

Lo dicho hasta el momento no significa que estemos negando la diversidad. Muy al contrario afirmamos que la condición de toda sociedad es la diversidad. Más aún, hemos de ver que, como nos recuerda Boaventura De Sousa Santos (2009), la diversidad del mundo es infinita, por esto sería más oportuno referirse a “sociedades diversas” y no a “sociedades con múltiples culturas”. De hecho nuestra posición sería justamente reivindicar la creciente complejización de la diversidad en el momento actual, lo que no significa que en el pasado la sociedades no fuesen diversas y que tal diversidad no fuese compleja de entender<sup>3</sup>. De ello hablaremos más adelante sirviéndonos de la propuesta que realiza Steven Vertovec con su concepto de “súper-diversidad” (2007).

Es inevitable, cuando realizamos una primera aproximación al término “multiculturalismo”, hacernos conscientes de la diversidad de definiciones en torno al mismo, procedentes de ámbitos muy heterogéneos, como por ejemplo el ámbito político, el académico, el mundo de los movimientos asociativos o el ámbito de lo jurídico<sup>4</sup>.

Lo que claramente se ha producido es un proceso de conceptualización que aún está tremendamente vivo, que es cambiante y que no tiene productos finitos (Grillo, 2007, 2012). Conrad William (Bill) Watson (2000) ha identificado este proceso como

---

<sup>3</sup> Hay quién afirma, que antes del siglo XV la diversidad era seguramente más extensa que la que hoy conocemos: “Innumerables culturas, lenguas, economías-mundo, economías regionales, costumbres, desaparecieron en el movimiento de expansión del colonialismo, del imperialismo y de la sociedad industrial” (Ortiz, 1998: 10).

<sup>4</sup> Además podemos añadir la variable territorial, así como nos sugiere Martyn Barrett, ya que las ideologías del multiculturalismo están sometidas a las historias de los países y a las circunstancias concretas de las minorías: “El multiculturalismo varía entre los países por varias razones que incluyen, por ejemplo, diferencias en las historias de inmigración, diferencias en los grupos de minorías indígenas nacionales y diferencias en la manera en que los grupos minoritarios que viven en cada país quieren ser reconocidos. El multiculturalismo también varía según los eventos específicos que han ocurrido en cada país individualmente y las políticas que han sido aplicadas en respuesta a estos eventos” (Barrett, 2013: 19; traducción nuestra). Para Barrett, no solo los planteamientos multiculturales varían de país a país, si no dentro del mismo país, y en el tiempo.

“crecimiento tentacular” del término (*tentacular growth*), ya que ha ido incorporando una multiplicidad de aspectos diferentes: desde la etnicidad al nacionalismo; desde elementos folclóricos (vestuarios, cocina, celebraciones) hasta educativos; desde las libertades civiles, hasta la democracia liberal y la religión. El multiculturalismo se descubre como un vocablo polisémico, que debido a una patente falta de acuerdo sobre su uso, se torna propenso a ser usado de manera errónea y/o inexacta:

...he evitado hablar de un modelo “multicultural” o de un modelo propio del “multiculturalismo”. Ya he puesto de manifiesto que su uso habitual arranca de no pocos malentendidos e imprecisiones. De un lado el intenso debate de las últimas dos décadas en torno al pluralismo cultural ha contribuido a incrementar la confusión conceptual, las identificaciones simplistas y la ausencia de distinciones elementales alrededor del multiculturalismo, lo que desaconseja la utilización del término para definir un único modelo ideal (De Lucas, 2012: 29).

La falta de acuerdo es un asunto en el que coinciden varios estudios del multiculturalismo (Grillo, 2007; Vertovec, 2003).

Y si esta confusión resulta clara en las escenas académicas, en el mundo político también presenta sus problemáticas. Incluso Tony Blair, en 2005, declaraba públicamente utilizar el término sin tener muy claro a qué se refiere:

Nunca sé, a pesar de que yo mismo utilice el término de vez en cuando, que quiere decir la gente cuando habla de multiculturalismo. Si se refieren a gente viviendo en sus culturas separadas sin integrarse nunca, esto es seguramente lo que yo no quiero decir utilizando esta palabra y no creo que sea lo que la gente consideraría como sensato. Así creo, a ser sincero, que podemos dejar de preocuparnos por la palabra, y debatir exactamente sobre lo que significa (Tony Blair, *Rueda de Prensa del 5 de agosto 2005*. Cit. en Grillo, 2007: 984; traducción nuestra).

La mayoría de los usos dados a la palabra multiculturalismo, entienden que las sociedades están integradas por varias (múltiples) culturas que viven juntas en un mismo lugar. Esta premisa presenta muchos problemas y la primera es identificar y delimitar

cada una de esas culturas. Es posible localizar diferencias y distancias entre grupos pero no será tan fácil encontrar evidencias de que cada uno de esos grupos “es una cultura” o “pertenece a una cultura” distinta. Coincidimos por lo tanto con Gerd Baumann (2001) y su propuesta de entender la cultura como algo en proceso y continua creación de lo que somos parte:

Si considero la cultura como algo que tenemos y de lo que somos miembros, ahora podemos verla como algo que creamos y de lo que somos moldeadores. El punto de vista esencialista de la cultura se puede convertir en un entendimiento procesual e incluso discursivo de la cultura (Ibídem, 2001: 165).

Para Baumann, la multiculturalidad no haría referencia a una cultura multiplicada por el número de grupos existentes, sino a “una nueva, e internamente plural, puesta en práctica de la cultura aplicada a uno mismo y a los demás” (Baumann, 2001: 10). El autor es consciente del concepto esencialista de cultura con el que se desenvuelve el debate multiculturalista y reflexiona sobre los pros y los contras de entender la cultura como algo que *se posee* y/o como algo que *se moldea*. Su conclusión es que sería necesario revisar las teorías del multiculturalismo a partir de una óptica procesual:

Si el multiculturalismo es una nueva forma de entendimiento de la cultura como un proceso dialéctico y discursivo, deberíamos tratar de examinar de manera alternativa la teoría multicultural en esta línea (Baumann, 2001: 121).

Utiliza la expresión “identificaciones culturales” (nacionales, étnicas, religiosas) para referirse a una construcción que se manifiesta a través de la acción social y que pone en evidencia una manera dinámica de entender la cultura.

Pero veamos más de cerca cuándo y en qué contextos se desarrollan las ideologías del multiculturalismo.

En este sentido encontramos dos posturas distintas sobre la explicación del surgimiento del multiculturalismo como ideología política<sup>5</sup>. Por un lado hay quien lo identifica como resultado de las demandas realizadas por parte de las minorías (nacionales, étnicas y/o procedentes de la inmigración) en respuesta a los intentos políticos de homogeneización cultural que siguieron la Segunda Guerra Mundial. Por otra parte se interpreta como una respuesta de las ex-colonias en los procesos de independencia y construcción de nuevos Estados. Sin embargo, en ambos casos, se trata de dos aspectos del mismo fenómeno: la demanda de derechos avanzada por grupos minoritarios, por un lado; y las reivindicaciones realizadas por grupos *minorizados*, por otro:

...tras la segunda guerra mundial, el discurso de los derechos de las minorías será anulado durante un largo tiempo, siendo sustituido por políticas integristas que tendían a afianzar el Estado-nación mediante la constitución de identidades nacionales ciegas a las diferencias culturales, puesto que se creía que tarde o temprano las minorías culturales serían asimiladas según los imperativos de la cultura oficial. Sin embargo, el tiempo revelará que esta política no sólo fue errada por su fracaso, sino que supuso el resurgimiento de diferentes minorías oprimidas que se hicieron visibles a partir de la década de los 80's, siendo los pueblos indígenas uno más de los actores colectivos que emergieron en la escena internacional (Garzón, 2012: 246).

Nos encontramos, por lo tanto, ante una génesis íntimamente conectada con unos acontecimientos socio-políticos determinados, a nivel local y a nivel global. En este sentido hay quienes sitúan de manera mucho más precisa el desarrollo de los multiculturalismos. Michel Wieviorka menciona la década de los años setenta, momento

---

<sup>5</sup> Los inicios del uso del concepto de multiculturalismo suelen situarse en Canadá donde, en su acepción programático-política, se extendió a partir del 1965 en Canadá refiriéndose a programas e iniciativas específicas pensados para responder a la diversidad étnica y encauzarla. En un informe sobre Bilingüismo y Bi-culturalismo, la Comisión Real recomendaba la reconsideración de la política cultural que había sido aplicada hasta este momento principalmente a los colectivos británicos y franceses. En 1971 Canadá fue el primer Estado en adoptar una política oficial de multiculturalismo. Debido a la creciente presencia de colectivos de inmigrantes no reconocidos (por no ser franceses ni británicos), el primer objetivo propuesto por las nuevas políticas multiculturales, fue el reconocimiento del derecho a conservar la cultura y la etnicidad propias. Solo en un segundo momento la atención se centró en la igualdad, la participación social, y la unidad nacional (Inglis, 1997).

de fuertes agitaciones sociales contestatarias y de renovación cultural<sup>6</sup> en el que se asientan definitivamente lo que se conoce como “nuevos movimientos sociales” (mujeres, homosexuales, ecologistas, discapacitados, etc.) y de los que el *multiculturalismo* sería uno más (Wieviorka, 2002). En este momento la acción colectiva fue el vehículo para la construcción de *nuevas identidades*, “identidades proyecto”<sup>7</sup> (Castells, 1998, 2010; Dietz, 2003) que supusieron el objetivo mismo y el resultado de las movilizaciones, y que se distanciaban claramente de las viejas identidades en términos nacionales predominantes en la era industrial. Nuestro punto de vista en este sentido es claro, las minorías étnicas de entonces, conscientes de los limitados logros políticos con el uso de sus reivindicaciones étnicas, pasaron a construirse como “culturas” y acogerse a la máxima antropológica del particularismo de que “todas las culturales son iguales”, con asociación acrítica al llamado “relativismo cultural”. Aunque las comparaciones no son fáciles de hacer, el tránsito entre una posición y otra se puede observar recordando el “I have a dream” de Martin Luter King en el que se reivindica la igualdad en la lucha por los derechos civiles, a las posteriores demandas por el reconocimiento de la diferencia (recuérdese que poco después el propio Martin Luther King dijo: “han convertido mi sueño en una pesadilla”).

De cualquier manera y regresando al surgimiento de las ideologías del multiculturalismo, junto a este desarrollo de los “nuevos movimientos sociales” existirá un interés creciente entre académicos e intelectuales por todo lo relacionado con las temáticas

---

<sup>6</sup> Cornelius Castoriadis, Edgar Morin y Claude Lefort desde Francia, se refirieron a una “brecha cultural” para referirse al movimiento de mayo de 1968 y al programa de investigación puesto en marcha a mitad de los setenta por Alain Touraine para estudiar los “nuevos movimientos sociales” cuyas luchas – antinucleares, feministas, regionalistas, estudiantiles– ponían en juego orientaciones culturales en ruptura con las de la sociedad industrial (Wieviorka, 2002).

<sup>7</sup> Castells se refiere a las identidades proyecto para definir las identidades que se construyen cuando un colectivo se moviliza en torno a un proyecto compartido (Castells, 1998).

multiculturales y los diversos procesos de identificación emergentes alrededor las mismas. Sin duda, todo ello se vio impulsado por una presencia cada vez mayor en los espacios educativos universitarios de intelectuales procedentes de los grupos minoritarios y minorizados, sobre todo en el mundo anglosajón. Su empresa fundamental sería idear un proyecto político multicultural coherente con una sociedad postnacional que pudiese reemplazar (o como mínimo transformar) el proyecto nacional clásico, cada vez más cuestionado. Será en la década de los años ochenta cuando estos esfuerzos llegan a tener resultados muy visibles, y encontramos que el multiculturalismo –a través de políticas de “acción afirmativa”– se establece como discurso hegemónico en gran parte de la opinión pública (Dietz, 2003; 2012), sobre todo en contextos anglosajones. En el momento actual, y especialmente desde la década de los años noventa, los movimientos multiculturalistas se han generalizado como una forma de “resistencia a los efectos homogeneizantes de la globalización capitalista”

### **1.1. Críticas y réplicas al multiculturalismo**

Además de existir una pluralidad de puntos de vista en torno a las políticas del multiculturalismo, el debate se amplía con las críticas existentes a la necesidad de reconocer la existencia de sociedades multiculturales y, más aún, con las propuestas ideológicas que reconozcan y gestionen ese tipo de sociedades. Desde las instituciones públicas y parte de la academia además, se ha mostrado un claro descontento con estos asuntos de los que hablamos. Como muestra de esto que decimos, Barrett relata los discursos de tres líderes políticos europeos:

Angela Merkel, en Octubre de 2010, declaró que el multiculturalismo había fallado tremendamente. David Cameron, en el Febrero de 2011, advirtió que el multiculturalismo había sido una política equivocada del pasado que había debilitado la identidad colectiva y animado culturas diferentes a vivir vidas separadas. Nicolas Sarkozy también en el Febrero de



2011, declaró que el multiculturalismo había sido un fallo por haber sido demasiado consciente con las identidades de los inmigrantes y no lo suficiente con las identidades de los países receptores (Barrett, 2013: 21; traducción nuestra).

Incluso es interesante constatar cómo el multiculturalismo parece haber tenido, hasta la fecha, más críticos que defensores. Pina Werbner especifica que las críticas al multiculturalismo han venido desde los socialistas de izquierda, así como desde el centro liberal y la derecha. A estas debemos añadir las críticas aportadas por los antropólogos posmodernos, las feministas, los activistas de los derechos humanos, los racistas de derechas, los tradicionalistas y los nacionalistas (Werbner, 2012). A pesar de ello, aún hoy es un asunto de plena actualidad, tanto en ámbitos políticos como en ámbitos académicos. Pero miremos con detalle, entre una extensa variedad y cantidad de análisis críticos sobre los paradigmas multiculturalistas, algunas de las críticas más elaboradas, y que nos parecen entre las más relevantes y representativas<sup>8</sup>.

Queremos resaltar, por un lado, los trabajos de quién se posiciona en posturas que desprenden recelo hacia al respeto y valoración de la diversidad cultural, propondremos como ejemplo las aportaciones de John Rawls y Giovanni Sartori. Por otro lado, destacaríamos las críticas realizadas por los autores que no cuestionan la necesidad de lograr una mayor igualdad entre minorías y mayoría o de añadir nuevos derechos a los ya existentes. Jürgen Habermas será el autor que citaremos para dar cuenta de este segundo grupo de críticas. Finalmente proponemos algunas de las críticas que se sitúan dentro

---

<sup>8</sup> Hemos decidido ceñir el enfoque, agrupando las críticas al multiculturalismo que nos han parecido más claramente identificables y sugerentes tratando de rescatar algunas de las figuras claves del debate, así como “nuevas aportaciones” como son las decoloniales.

del paradigma decolonial<sup>9</sup>, donde lo problemático más bien serían los escasos resultados obtenidos por las políticas multiculturales, por distintas cuestiones que tienen que ver – eso sí– con cómo están estas planteadas a nivel teórico. Como ejemplo citaremos las posiciones de Catherine Walsh y Ramón Grosfoguel. Veámos con más detenimiento cada una de ellas.

En primer lugar hemos mencionado las aportaciones de quien, como Rawls o Sartori, critica el multiculturalismo en cuanto algunas de sus “consecuencias” serían la reproducción de la diferencia y la “fabricación de culturas” (Sartori, 2001).

Por un lado Rawls<sup>10</sup> (1993), desde un paradigma liberal, hace referencia a la necesidad de escindir el ámbito de “lo cultural” del ámbito de “lo político”, asociando el primero a la esfera de lo privado, para lo cual no serían necesarios unos derechos grupales específicos, sino más bien una potenciación de los derechos individuales. Para él, el principal problema de las políticas multiculturales es precisamente que la protección de derechos colectivos (culturales) supone una amenaza a las libertades individuales. Por otro lado el planteamiento que defiende Sartori (2001, 2010) es receloso con el multiculturalismo, al que acusa de conducir a la sociedad a un relativismo extremo en el plano moral y ético. Las políticas multiculturales –según el autor– intensifican de manera

---

<sup>9</sup> La perspectiva decolonial (nacida como propuesta del grupo modernidad/colonialidad) representa una aportación epistémica, metodológica y teórica articulada desde América para la comprensión de las relaciones de poder y de dominio. A nivel epistémico y teórico, se asocia la génesis del pensamiento decolonial a las obras de Escobar (2005), Mignolo (2007) y Walsh (2007) que lo plantean “como un *paradigma otro* –en vez de ser considerado un nuevo paradigma– porque pone en cuestión no solo el linealismo histórico y el evolucionismo paradigmático del pensamiento occidental/moderno sino también la eficacia de las teorías sociales modernas y contemporáneas para dar cuenta de las realidades (socioeconómicas y culturales)” (Vargas Soler, 2007: 48).

<sup>10</sup> A pesar de no ser una de las aportaciones más recientes en el debate multiculturalista, se trata de una figura clave (entre las posiciones liberales), cuya reflexiones es necesario reparar. De la misma manera Charles Taylor en su conocido texto sobre multiculturalismo, analiza las teorías de Rawls definiendolo como una de las “mejores cabezas filosóficas y jurídicas de esta sociedad” (Taylor, 1993: 84).

artificial y perniciosa la diversidad, yendo contra la democracia liberal. El tipo de sociedad multicultural que Sartori tiene en mente cuando realiza estas críticas es una sociedad conformada por minorías procedentes de la inmigración que, según él, ya conocían las posibilidades existentes de que las reglas democráticas restringiesen sus propias reglas grupales antes de iniciar sus proyectos migratorios, y es por ello que ahora debieran aceptar estas limitaciones.

Como hemos mencionado, nos referimos a Habermas para mencionar las críticas al multiculturalismo que contestan la necesidad de progresar en términos de igualdad y de incluir la lucha por el reconocimiento de “nuevos derechos” en el debate.

El caso de Jürgen Habermas (1996, 2004) es paradigmático en este sentido, porque aunque reivindica que no es necesario el establecimiento de un sistema alternativo de derechos para dar respuesta a las demandas culturales de las minorías, no encontramos en su obra recelos sobre la necesidad de asegurar el reconocimiento de las identidades colectivas y la igualdad de derechos de las minorías. No obstante, su propuesta para conseguir esto es una puesta en práctica efectiva al sistema de derechos que ya existe. La principal crítica que Habermas realiza a las políticas multiculturales es que las acciones normalizadoras y/o compensadoras (las políticas de discriminación positiva) tienen como resultado precisamente lo que quieren evitar: nuevas diferencias y desigualdades producto de la reproducción de estereotipos.

Los planteamientos críticos sobre el multiculturalismo que surgen desde posturas decoloniales aportan un plus de diversidad sobre las críticas a cerca de las posibilidades de las políticas multiculturales. Todos ellos se cuestionan los alcances reales del multiculturalismo que, con fórmulas muy parecidas, intenta dar solución a realidades muy dispares.

Walsh se refiere al multiculturalismo como a una “opción occidental” de gestión de las diversidades que, lejos de contribuir a la construcción de sociedades más equitativas, termina siendo una estrategia de dominación cuyo objetivo es el control del conflicto étnico con el propósito de apoyar el sistema dominante (Walsh, 2010; 2012).

Grosfoguel, en la misma línea, insiste en que el objetivo del multiculturalismo (hegemónico) no es cuestionar las relaciones jerárquicas de poder existentes entre distintos grupos:

En el multiculturalismo liberal angloamericano hegemónico lo importante es no amenazar el status quo de la supremacía blanca; a cada grupo es permitido celebrar su identidad/cultura y tener su espacio. Esta “cesión de espacio” físico y simbólico es algo como una “vitrina simbólica” lo que supone “un retoque cosmético multicultural al poder blanco”, mientras que en el día día muchas poblaciones se enfrentan a la colonialidad del poder. Condoleezza Rice y Obama serían dos ejemplos de este nuevo rostro prestado al “poder blanco, imperialista neo-colonial estadounidense” (Grosfoguel, 2013: 26–27).

Sino, muy al contrario, permitir el *estatus quo*, caracterizado por la colonialidad del poder.

En resumen, la mayor parte de las réplicas realizadas al multiculturalismo desde esferas académicas se han focalizado en exponer que transgrede los principios de la democracia liberal, está impregnado de carácter esencialista y esencializante, relaciona a las culturas como si fueran bloques etnolingüísticos estáticos y finitos, y no da respuesta a la opresión en ciertas situaciones de diversidad cultural situadas en contextos no occidentales ni occidentalizados.

## **1.2 “Súper-diversidad” y “Convivialidad”: dos propuestas teóricas para superar el multiculturalismo**

En parte fruto de estas críticas, existen ya planteamientos que tratan de “mejorar” las propuestas de las ideologías del multiculturalismo y entre ellos destacan las realizadas por Steven Vertovec y Paul Gilroy.

Comenzaremos por el trabajo realizado por Vertovec. Su trayectoria intelectual empieza por el estudio de la diáspora y en particular de la diáspora india (Vertovec, 1992 y 2000). Sus intereses se irán ampliando a los fenómenos relacionados con la globalización, las formaciones sociales transnacionales, las migraciones internacionales y las diásporas étnicas (Vertovec y Cohen, 1999 y Vertovec, 2008). En los últimos años ha ofrecido una contribución importante a las críticas al multiculturalismo aportando el concepto de “súper-diversity” (súper-diversidad) (Vertovec, 2007; Vertovec y Wessendorf, 2010).

Con esta propuesta conceptual quiere llamar la atención sobre la intensificación de la diversidad acontecida en las últimas décadas producto del surgimiento de nuevas redes migratorias diferentes a las existentes en la época colonial. Algunas de las evidencias que Vertovec señala de esta “diversificación de la diversidad” tienen que ver con la disolución de categorías que tradicionalmente habían funcionado en este campo, al tiempo que otras se han complejizado al extremo debido a la creciente heterogeneidad de los flujos migratorios (Vertovec, 2007). Según el autor, en el momento actual –y desde hace ya algún tiempo– hay que hablar de:

- Nuevos orígenes de procedencia de los migrantes (las procedencias ya no solo son los antiguos territorios coloniales).
- Nuevas lenguas de la inmigración.

- Más confesiones religiosas.
- Mayor variedad de entrada y situaciones administrativas posibles dentro del territorio (como estudiantes, trabajadores, refugiados o incluso turistas que luego devienen inmigrantes).
- Nuevas distribuciones por géneros y edades, debido a las reagrupaciones familiares.
- Distribución espacial cambiante (los migrantes no se asientan en un territorio para siempre).
- Incremento de las prácticas transnacionales.

Todo ello es lo que lleva a Vertovec a esbozar la necesidad del concepto “súper-diversidad” para dar cuenta de las “nuevas y diversas categorías de migrantes”.

Nos resulta especialmente interesante la propuesta de este autor que se distancia de las críticas esbozadas, en cuanto no pretende bloquear el paso al multiculturalismo, sino que lo que parece intentar es superar las dificultades derivadas de un concepto que parece remitir la mayoría de las veces a la diversidad en términos étnico-culturales. Vertovec exhorta a revitalizar las políticas multiculturales para que puedan expresar nuevos patrones de súper-diversidad superando estas categorías (Vertovec, 2007), para repensar el multiculturalismo como condición y/o como circunstancia, superando el impasse esencialista del uso del término. No obstante, aún hoy no encontramos que la propuesta de este autor se haya operacionalizado lo suficiente como para poder hacer un uso empírico del concepto en contextos distintos a donde él se sitúa<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> No obstante puede consultarse el monográfico “Comparing Super-diversity” (Meissner y Vertovec, 2015) para conocer cómo distintos investigadores han aplicado el concepto de super-diversidad en contextos diferentes, haciendo con ello propuestas interesantes de operacionalización.

La segunda propuesta conceptual que queremos analizar aquí es la que realiza Paul Gilroy a través de lo que él denomina “convivialidad”<sup>12</sup>. Gilroy es otro intelectual británico, exponente de los Estudios Culturales y estudioso de la diáspora africana poscolonial. Coincide con su maestro Stuart Hall en la manera de entender la cultura y la identidad como construcciones relacionales, cambiantes y procesuales (Hall, 1992). Su intención es muy parecida en el fondo a la propuesta de Vertovec, en tanto que parece querer renovar la ética de las políticas “multiculturalistas”, pero establece ciertas diferencias con respecto al primero.

Gilroy describe el actual multiculturalismo como una política de Estado que es en esencia racista. El resurgimiento del ultranacionalismo y el neofascismo están ayudando a que dicho paradigma esté trabajando fundamentalmente en el plano del control de fronteras y la asimilación como modelo de integración, lo cual no estaría en absoluto ayudando a que las desigualdades no sigan aumentando (Gilroy, 2008, 2012).

A pesar de reconocer el fracaso del multiculturalismo<sup>13</sup> en cuanto ideología y práctica política enfocada a la gestión de la diversidad, admite la posibilidad de recobrar la utopía de la *tolerancia, la paz y el respeto a la diferencia* de los exordios del movimiento.

---

<sup>12</sup> El término *conviviality* y sus traducciones en español *convivialidad* y *convivencialidad* fue utilizado por el filósofo y teólogo austriaco Ivan Illich en los setenta del pasado siglo. En el libro *Tools for Conviviality* (1973) (o en su versión española “La convivencialidad”) utilizó el término *conviviality* para indicar “lo inverso de la productividad industrial. Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el ambiente, así como por la sólida estructura de las herramientas que utiliza. Estas pueden ordenarse en una serie continua cuyos extremos son la herramienta como instrumento dominante y la herramienta convivencial” (Illich, 1985: 28). En este informe utilizo tanto *convivialidad* como *convivencialidad* para hacer referencia al concepto de *conviviality* de Paul Gilroy.

<sup>13</sup> Con respecto al fracaso del proyecto multiculturalista, Gilroy critica las propias instituciones responsables de la gestión de la diversidad, llegando a referirse a la existencia de un racismo institucional, que, a pesar de ser una herencia de la época colonial, a partir de los hechos del 11-S ha vivido una fuerte renovación (Gilroy, 2008).

Para Gilroy la *convivialidad* es un proceso de cohabitación e interacción que caracteriza la vida social cotidiana de los contextos urbanos y que ha hecho de la multiculturalidad “un rasgo habitual”, no solamente de Gran Bretaña, si no de las ciudades coloniales del mundo (Gilroy, 2008). La convivialidad se produciría como una manifestación de las interacciones entre grupos culturales y étnicos diferentes que supera la convivencia de tipo festivo y popular.

Según el autor, a pesar de que puedan existir conflictos relacionados con la presencia de fronteras étnicas, “raciales” y culturales, existe la posibilidad de gestionar políticamente y con resultados positivos la realidad en la que vivimos, que nos involucra en continuas y cotidianas relaciones con la diversidad.

Uno de los temas centrales en el debate sobre multiculturalismo, y que Gilroy rescata, es el de la identidad. Inspirándose en Baumann (2001) y Brubaker y Cooper (2001) afirma que es más acertado hablar de “procesos de identificación” para entender las relaciones en contextos de diversidad. En otras palabras, lo que los multiculturalismos presentan como una convivencia entre culturas, es en realidad un conjunto de relaciones entre los procesos de identificación. El hecho de no admitir este punto de vista ha llevado a la sociedad británica –y no solamente a esta– a no concebir la existencia de múltiples identificaciones, como por ejemplo sentirse musulmán y británico a la vez (Gilroy, 2008).

Por esta razón, el problema del multiculturalismo no se relaciona con la mayor o menor presencia de población inmigrante en un territorio o con el conocimiento de las lenguas de la sociedad mayoritaria, si no que se trata de un problema de pertenencias.



Con el concepto de *convivialidad*, Gilroy pretende dar respuestas a los conflictos identitarios y explicar el funcionamiento de las relaciones sociales allí donde el multiculturalismo se ha derribado (Gilroy, 2008).

## **2. OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN**

Hasta aquí hemos ido describiendo el escenario teórico en el que nos hemos movido al empezar el proceso de investigación. Tras definir los términos del debate sobre multiculturalismo, sus orígenes y aspectos más problemáticos, las faltas de acuerdo y algunas de las críticas, hemos propuesto las aportaciones de Gilroy y de Vertovec como posibles propuestas para mejorar y superar las ideologías multiculturalistas.

Sobre la base de estas premisas, sugieren las siguientes preguntas de investigación:

¿La noción de *convivialidad* y de *super-diversidad*, superan (como se proponen) las limitaciones del multiculturalismo? ¿Es posible entender las relaciones que se desenvuelven cotidianamente en escenarios de diversidad con los conceptos con los que nos movemos en las Ciencias Sociales o necesitamos de nuevos términos y conceptos? ¿Existen en las realidades urbanas escenarios inter o multiculturales? ¿Qué tienen de intercultural los contextos que los actores sociales construyen como interculturales, eventos, proyectos educativos, relaciones, etc.? A partir de estas preguntas, desarrollamos nuestros objetivos de investigación, siendo estos, un objetivo general y dos objetivos específicos.

El objetivo general de esta tesis doctoral es la reflexión sobre la gestión de la diversidad en contextos urbanos. Se trata de describir e interpretar las maneras que tiene los sujetos en contextos determinados de establecer relaciones sobre la base de sus distancias,

diferencias, desigualdades y, en definitiva, diversidades... Entendemos que cada una de estas características entre los grupos en contextos no son del mismo orden y responden a diferentes lógicas, pero todas ellas conviven juntas y no debemos obviarlas.

Este objetivo general se concreta en dos objetivos más específicos. En primer lugar, parece obvia la necesidad de problematizar las nociones que nosotros asociamos a la gestión de la diversidad: multiculturalismo e interculturalismo, en primer lugar, y las nociones superadoras de estas anteriores de super-diversidad y convivencia. Como ya hemos presentado con anterioridad, encontramos serios problemas con tales nociones en el momento que son usadas para “observar” los contextos de interacción social en los que nos desenvolvemos cotidianamente. Por tal razón y una vez descritas las líneas generales de las nociones, pretendemos que las exploraciones etnográficas que se presentan en este trabajo den muestra de las dificultades de seguir utilizando tales nociones para hablar de gestión de la diversidad cultural. El objetivo se concreta, entonces, en problematizar las nociones generales de multiculturalismo e interculturalismo. De esta manera, lo que tratamos es de reflexionar sobre si dentro de las Ciencias Sociales podemos contar con alguna noción clara y precisa que nos hable de la diversidad, de su funcionamiento y, sobre todo de su gestión.

En segundo lugar, el objetivo general se concreta en un objetivo más específico de tratar de entender cómo los actores sociales en sus relaciones e interacciones se manejan (discursivamente y, en definitiva, prácticamente) con esa idea de gestión de la diversidad

de la que nosotros estamos hablando<sup>14</sup>. Cómo hablan de diversidad y qué hacen en términos de diversidad las gentes de un determinado contexto, sería entonces este segundo objetivo específico de nuestra investigación. De esta manera, pretendemos tratar de entender las alusiones que los actores sociales hacen cuando hablan o usan, como relación, la diversidad.

A continuación pasaré a resumir los procesos metodológicos seguidos para lograr los objetivos.

### **3. CUESTIONES METODOLOGICAS**

A la hora de enfrentarnos con la escritura de un texto que de cuenta del procedimiento metodológico seguido en una investigación cualitativa, el ejercicio más usual es describir y justificar las elecciones tomadas en términos de diseño de técnicas de producción de datos, elaboración de la muestra, ejecución del análisis y difusión de resultados.

Como sabemos, desde el ámbito de las Ciencias Sociales, la etnografía tiene que ver con el proceso de operativizar una inquietud con respecto a fenómenos sociales. Especificamos que se trata de fenómenos y no de problemas sociales ya que la manera de enfrentarse a ellos tanto desde el punto de vista teórico, como desde el punto de vista metodológico, sería muy distinta en uno que en otro caso. En esta investigación, la preocupación por la gestión de la diversidad como objeto teórico de estudio no permite el mismo abordaje si se piensa en la diversidad como en un problema a solucionar o como una realidad constitutiva de todos grupos humanos.

---

<sup>14</sup> Estamos de acuerdo con Enzo Colombo quién señala la necesidad de detenerse en el estudio de las practicas cotidianas, ya que “invita al análisis más allá del debate normativo sobre la fundación de una sociedad multicultural justa y en lugar de ello, a focalizarse sobre como se produce y se negocia la diferencia cultural y como las relaciones sociales y las identidades se conforman y reconfoman en el proceso” (Colombo, 2015:18; traducción nuestra).

Personalmente, y como trato de argumentar metodológica y epistémicamente a lo largo de todo mi proceso de investigación, me situó en la segunda opción.

La metodología aquí descrita representa el procedimiento de obtención y construcción de datos que han suportado esta tesis doctoral que, como he mencionado, se enmarca dentro de un proyecto de investigación internacional más amplio.

A pesar de la necesidad de cumplir con los requisitos del proyecto, en varias ocasiones en el proceso de elaboración de mi tesis, he decidido escoger caminos más cercanos y coherentes con mis posiciones personales y académicas que iré mostrando en la descripción metodológica.

### **3.1 “Como he llegado hasta aquí” o un breve diario de viaje de la autora**

Con estas premisas y sabiendo que “el conocimiento no es abstracto y des-localizado” (Mignolo, 2002:18), veo necesario ubicar el “lugar de enunciación” de esta tesis relatando brevemente el recorrido académico y personal que me ha llevado a ella, ya que estamos de acuerdo con Gunther Dietz y Aurora Álvarez Veinguer cuando retomando a Walter Mignolo afirman:

Superar la herencia epistemológica cartesiana implica en gran medida no dejar de preguntarnos en todos los momentos de la investigación: quién habla, desde qué cuerpo está hablando y desde qué espacio epistémico se habla (Mignolo, 2003; citado en Dietz y Álvarez, 2014: 60).

Cuando empecé mi carrera de Sociología en Italia con 18 años todavía por cumplir, era en aquel momento para mi una alternativa al estudio de la Filosofía, que me enamoraba desde cuando estudiante de instituto, disfrutaba de conversaciones animadas con mi padre, filosofo ex jesuita, sobre lo aprendido en clase de una profesora extremadamente abierta, pero de izquierda y marcadamente marxista.

La lectura de “El tiempo y el espacio” (Kern, 2007) sugerida por mi hermano entonces estudiante de cuarto año de Ciencias de la Comunicación, la sospecha de que la Filosofía no me hubiera garantizado un futuro laboral, y las ganas de salir de casa de mis padres con la excusa de una Facultad no existente en la universidad más cercana, me empujaron a inscribirme a Sociología sin tener del todo claro que iba a estudiar.

Mi pasión por las teorías me hizo disfrutar extremadamente de las clases de teorías sociológicas que me empeñaban en largas elucubraciones, a menudo compartidas con colegas o profesores. La signatura de Antropología Cultural se impartía en el primer semestre y tras la primera clase, me acerqué al profesor para preguntarle que tenía que hacer para ser una antropóloga. Definitivamente había encontrado una disciplina que me fascinaba y que prometía saciar mi curiosidad, conjugando la teoría con el conocimiento del “otro”, satisfacer mi innata y atávica curiosidad y en un futuro permitirme, soñaba, “ser pagada para viajar, conocer y entender la gente, los grupos”<sup>15</sup>.

Pero el profesor me contestó secamente que los antropólogos son todos desempleados y además en Italia no existía la carrera en antropología.. aconsejándome de acabar mi carrera en Sociología e (implícitamente) relegar “el exótico” a mis viajes. Así que la Antropología se quedó como un sueño ambicioso por los años que vinieron.

Acabé la carrera más rápido que pude, con las ganas de saber qué me esperaba después y de qué manera poder aplicar el conocimiento adquirido en las aulas, posiblemente haciendo algo, que para mi tuviese de alguna forma un “poder transformador”, o como

---

<sup>15</sup> Reconozco hoy en estos sueños juveniles, una serie de categorías que he descubierto con el tiempo, por lo que hoy definiría estas mismas posturas como exotistas, occidentalocentricas y coloniales. Pero es gracias a estos impulsos que he podido llegar hasta aquí, hasta el lugar donde he adquirido las herramientas para “desmontar”, deconstruir y descolonizar mis propios pensamientos, reconociendo las categorías de poder de las que mi posición de privilegio me ha dotado.

minimo “sentido social”. Con este espíritu decidí viajar a África y especializarme en Cooperación Internacional con la idea, una vez más, de poder “hacer algo útil” y con sentido, para acabar, unos meses después, aceptando una beca Leonardo en Irlanda para realizar una practica en la agencia de trabajo temporal Adecco.

Evidentemente no tardé muchos días en corroborar lo que ya sospechaba: el mundo de las empresas, y sus éticas, no podían compaginarse de alguna manera con mis sueños, pero como he podido experimentar a lo largo de mi vida dentro y fuera de la academia, vivimos de casualidades. Ulrich Oslender nos ha invitado a considerar las casualidades como un hecho a tener en cuenta en nuestros trabajos de campo.

Sin embargo, creo que debemos acoger estos sucesos casuales como parte integrante de la experiencia del trabajo de campo. Debemos abordarlos frontalmente como una fuerza constructiva en la investigación, y no solo rehuirlos, como si nos avergonzara reconocer la presencia de elementos del azar en nuestras formas de «hacer investigación». (Oslender, 2013: 361)

Y estoy convencida de que no solamente las casualidades nos pueden llevar y conducir “en” el trabajo de campo, si no que también nos llevan y nos conducen “hacia” el trabajo de campo y, ayudadas por nuestras elecciones, nos dirigen a lugares y conocimientos inesperados.

Así que en las últimas dos semanas de prácticas descubrí un Máster en “Estudios Étnicos y Raciales” realizado en el Trinity College de Dublín en la facultad de Sociología.

El enfoque cualitativo, la clase reducida, internacional e interdisciplinar me convencieron desde el primer momento, pero fue solo gracias a la “casual” baja de un estudiante desconocido, que pude acceder al curso. Otra vez me encontraba en medio de debates teóricos, epistemológicos, metodológicos, y acabé, una vez más, sin ver el

momento de poder aplicar todo este conocimiento al campo, y una vez más, soñaba de hacerlo para poder comprender, cambiar y transformar.

A lo largo del curso de Máster decidí ampliar mi conocimiento sobre los Roma, la minoría étnica más numerosa de Europa y en concreto sobre su subgrupo español: el pueblo gitano; y a la construcción de sus fronteras étnicas, dediqué mi trabajo de fin de Máster.

Para ello me mudé a vivir a Granada en el verano del 2007 realizando el trabajo de campo en Fuente Vaqueros, un pueblo de la provincia de Granada cuya población gitana se acerca a un cuarto del total de la población.

Tras unos meses transcurridos trabajando por una ONG gitana en Extremadura, decidí volver a la academia y convalidar mi Máster para poder acceder al Doctorado en Antropología, en búsqueda, una vez más, de un lugar “de incisión y transformación”<sup>16</sup>; y esta vez pensaba que pudiese ser la investigación.

Con estas inquietudes en 2009 acepté una beca de investigación en el ámbito del proyecto “Convivial Culture and Super-diversity”.

Cuando empezamos con las primeras aproximaciones al campo en el ámbito del proyecto, me encontraba viviendo en el Realejo desde hacia ya tres años experimentando en mi día día la diversidad que me aproximaba e estudiar. Como relaté

---

<sup>16</sup> En los años que han seguido, he aprendido que el conocimiento en la academia es funcional a si mismo y, sobre todo en el “norte”, entendido como Norte Global (Santos, 2011) lo que cubre especial relevancia es el proceso de investigación en sí, y el cumplimiento de pautas y tiempos dictados por las entidades financiadoras.

en una ponencia realizada en el I Congreso Internacional de Migraciones de Granada de 2011:

A la semana de vivir en el barrio desayunaba tostadas con mantequilla mirando los “sanfermines” en el noticiario de una televisión, pasaba la mañana trabajando con niños gitanos y almorzaba empanadillas chilenas hablando de política americana, merendaba brownies charlando del pueblo mapuche y cenaba pasta mientras me ensañaban con orgullo la bandera republicana española, me acostaba leyendo el periódico italiano en internet... Como extranjera (aunque me auto-perciba como migrante) y “consumidora cosmopolita”, en mi vida diaria en el barrio de Chevar<sup>17</sup> he tenido y tengo constantemente que mediar mi diversidad y vivenciar las identificaciones (fuera y dentro del campo): la italiana, la paya, la vecina, la guiri, la Pippi. Es por ello que siempre digo que en mi experiencia en el barrio de Chevar la diversidad cultural se puede ver, escuchar, oler, consumir y compartir.

Desde el principio he podido tratar con sencillez y naturalidad con comerciantes y nuevos amigos nativos del barrio, españoles de las mas diversas provincias, trabajadores y estudiantes extranjeros de varios países y consumir en mi día en los diversos comercios de su calle principal, donde una variedad de “nuevos vecinos” se encuentra y se relaciona. Y ello supone que “mi día a día” en el barrio es un continuo encontrarme con la “diferencia” y gestionar mi diversidad, en parte como elección y en parte como una contingencia, como un hecho normalizado de mi vida que no necesito cuestionar constantemente (Contini, 2011: 1788-1789)

El hecho de ser una ciudadana y vecina de la ciudad y de uno de los barrios en los que se desenvolvía la investigación (antes de ser una investigadora que se aproxima al campo y construye su acceso como vecina), tuvo distintas e imaginables ventajas especialmente en cuanto a acceder desde el “«lugar» inteligible” del que nos habla Gaspar Mairal Buil:

La duda que le asalta a quien está iniciando su trabajo de campo en una ciudad es por dónde empezar, puesto que no resulta fácil identificar, en un espacio y un tejido social tan abigarrados, los ámbitos de vida urbana más pertinentes. (...) el antropólogo debe construirse un «lugar» inteligible, y en el espacio urbano este «lugar» no puede ser otro que aquel que ocupa cualquier vecino y ciudadano (Mairal 2000:186).

---

<sup>17</sup> En el texto citado se optó por anonimizar los nombres de los barrios. Nos referimos aquí al barrio del Realejo.



En la parte que sigue describiré en detalle la metodología empleada por el equipo de investigación que realizó el trabajo de campo en Granada, donde yo me ubico<sup>18</sup>, dando cuenta de las estrategias y herramientas empleadas.

### **3.2 Métodos y herramientas<sup>19</sup>**

El tipo de etnografía que practicó Bronisław Malinowski (1922) queda lejos, así como la idea de una producción antropológica estrechamente ligada al trabajo de campo delimitado en un territorio. George Marcus (2001) advertía sobre la necesidad de ampliar los contextos de investigación, siendo consciente de que lo local y lo global no se pueden separar, invitando a experimentar nuevas formas de hacer etnografía con respeto al territorio y la delimitación del contexto, y proponiendo la idea de etnografías multi-situadas o multi-locales. En definitiva un desafío a las practicas de delimitar la(s) cultura(s) en lugar(es) (Marcus, 2001). Natalia Moraes Mena lo explica con claridad de la siguiente manera:

En la etnografía multi-situada los objetos de estudio son los que determinan los diversos lugares, sitios o localizaciones que formarán parte del trabajo de campo. Son las oportunidades de comparación entre estos sitios, a partir de un objeto de estudio específico, lo que lleva al investigador a integrar determinados lugares en su etnografía (Moraes 2010: 4).

Por estas razones en el ámbito del proyecto se eligió un enfoque comparativo y local, óptimamente materializado en la etnografía multi-situada o multi-local<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Si bien el proyecto de investigación del que parte este trabajo se estableció de forma comparativa entre Granada y Lisboa, mi trabajo personal dentro del mismo, y desde el cual se ha realizado la tesis doctoral que presento, no establece dicha comparación. Puede verse el texto de Beatriz Padilla, Joana Azevedo y Antonia Olmos Alcaraz para un trabajo en este sentido (Padilla et al. ,2015). Por otro lado, he de anunciar que la dimensión comparativa entre los espacios de centro y periferia finalmente no ha sido tan central en mi trabajo como en un inicio se estimó, en este caso porque las diferencias encontradas sobre como se experimenta la diversidad en uno y en otro espacio no han sido consideradas como significativas.

<sup>19</sup> Los nombres del evento, del centro escolar, de entidad, organizaciones y personas, han sido anonimizado a lo largo de todo el informe para preservar la privacidad de los actores.

Las herramientas empleadas para la producción de datos han sido la observación participante, las entrevistas abiertas y el análisis documental.

La investigación llevada a cabo entre el 2009 y el 2012, se desarrolló en las ciudades de Granada y de Lisboa, centrándose en cada ciudad, en un barrio céntrico y un barrio periférico, y además incluía aplicar el método etnográfico al estudio de un centro educativo ubicado en uno de los barrios y de un evento festivo construido como intercultural.

La observación en estos ámbitos es esencial para comprender el significado de las relaciones en contextos de diversidad, según Amin, porque así como “la estructura nacional de las relaciones raciales y étnicas es importante, gran parte de la negociación de la diferencia ocurre a nivel local a través de las experiencias y los encuentros cotidianos” (Amin, 2002: 959). Por lo tanto un primer ámbito de investigación, se desarrolló en relación a la vida *de y en* los barrios, a los procesos de todos los días y a las dinámicas que se establecen entre los diversos actores sociales en cada contexto (residentes, comerciantes, representantes institucionales, entre otros).

Sucesivamente se procedió a seleccionar un centro educativo, tomado como parte de un contexto más amplio, el barrio y la ciudad (para atender a cómo los segmentos más jóvenes de la población se relacionaban con la diversidad); y la planificación,

---

<sup>20</sup> La etnografía multi-situada propuesta por Marcus y empleada en el ámbito del proyecto de investigación nos planteaba algunas reflexiones en torno a cómo y donde enfocar el estudio de los fenómenos que nos interesaban. En este sentido estamos de acuerdo con García Castaño, Álvarez Veinguer y Rubio Gomez en que *no son los lugares* lo que estudiamos, si no (“las gentes” que habitan) *en los lugares o con los lugares*. En esta línea, para mi trabajo de tesis, abogamos por un enfoque “transescalar” que nos permitiera modular los significados de los contextos que estudiamos, entendiéndolos como un conjunto de lugares interconectados (García et al., 2011b).

organización y realización de un evento definido como “intercultural” (entendido como un ejemplo de dinámica de promoción de la diversidad cultural).

Cada uno de los tres ámbitos en los que se ha desarrollado la investigación procura visibilizar diferentes aspectos de las dinámicas convivenciales puestas en marcha en una misma realidad local y de las relaciones e interacciones que se despliegan en ella.

### **3.2.1 Etnografía en los barrios**

Como he mencionado anteriormente, para la etnografía de los dos barrios se procedió a la selección de los mismos, utilizando la siguiente estrategia:

- Elaboración de una tabla de recogida de información básicas de los barrios, como por ejemplo datos de población, espacios de convivencia, tipología de área y ubicación en la ciudad, etc. (ver ANEXOS 1 y 2).
- Elaboración de un mapa de los barrios representando sobre él diferentes presencias estadísticas<sup>21</sup> y otras representaciones subjetivas de la diversidad en la ciudad acompañadas con documentación fotográfica (ver ANEXO 3).
- Análisis de documentos históricos e institucionales sobre la conformación y genealogía de la ciudad y sus distritos (ver ANEXO 4).
- Elaboración de una guía básica de asociaciones, ONG y otras entidades sociales que trabajan en la ciudad.
- Reconocimiento previo de los barrios.

El proceso de selección de los contextos de la ciudad se desarrolló acorde con el objetivo de la investigación que era la reflexión sobre la gestión de la diversidad en

---

<sup>21</sup> Utilizando como principal referencia los datos del Patrón Municipal.

contexto urbanos, y no estuvo libre de dificultades. A la hora de generar un mapa de la ciudad de Granada con la clasificación de la diversidad en cada uno de los barrios, nos encontramos con un primer debate sustancial: ¿qué entendemos por diversidad y que diversidad queremos observar? Más aún ¿cómo podemos “clasificar” un “proceso”?

La primera discusión de los dos equipos (Granada y Lisboa) en la que me encontré involucrada me dejó especialmente confundida y perpleja. Desde la dirección del proyecto, existía un interés por estudiar la diversidad relacionada con la presencia de población migrante en determinados contextos de la ciudad de Lisboa, que discernía del interés suscitado en un contexto como Granada, caracterizado por una diversidad a la que contribuyen expresiones étnicas y nacionales distintas (incluyendo los gitanos españoles y los miles de habitantes españoles procedentes de otras Comunidades Autónomas o provincias), turistas y estudiantes de muchas procedencias distintas.

En este sentido, de algunas formas, a mis ojos, y según la manera en la que he aprendido a entender la diversidad, todos los barrios son (o pueden ser entendido como) “diversos”.

En todo el proceso además he entendido que los barrios, no solamente son unidades espaciales físicas, si no que poseen dimensiones representacionales de la misma manera que valores simbólicos. Dicha dimensión simbólica se relaciona con distintas prácticas sociales, como por ejemplo las desarrollado en los centros educativos, las zonas de ocio, las zonas comerciales, los lugares de trabajo, etc. (Pérez-Agote et al., 2011). Sabíamos también, tanto por la experiencia tenida en otras investigaciones como por nuestra condición de residentes en la ciudad, que algunos de los barrios presentaban importantes indicios, no solo de lo que se construye como diversidad “cultural”, sino también de marginalidad, debida en la mayoría de los casos, a condiciones socio

económicas desfavorecidas. Ello nos hubiera forzado a tener en cuenta más elementos de heterogeneidad en nuestra investigación y añadir nuevas categorías y herramientas. y a exasperar el cuidado a la hora de analizar la diversidad en contextos de marginalidad.

Atendiendo a los criterios establecidos en el marco del proyecto de investigación, los barrios que se eligieron en la ciudad de Granada<sup>22</sup> finalmente fueron el barrio periférico del Zaidín y el barrio céntrico del Realejo<sup>23</sup>.

Zaidín<sup>24</sup> es el nombre de un distrito que se ubica en la zona sur de la ciudad, conformado por un único barrio, el de Zaidín-Vergeles. Según los datos del Patron Municipal, el barrio del Zaidín es el segundo barrio más populoso de Granada, con 47.253 habitantes y el 14% de población extranjera. Las nacionalidades más presentes son la marroquíes y la ecuatoriana.<sup>25</sup>

El barrio del Zaidín cuenta con un tejido asociativo que abarca varios ámbitos (asociaciones de y para inmigrantes y emigrantes, colectivos políticos, asociaciones socioculturales, etc.) y que involucra una porción importante de vecinos autóctonos y no. Fueron estas algunas de las principales razones por las que se optó para el Zaidín como barrio periférico apto a nuestro estudio<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Véase el ANEXOS 1,2 y 3 para más detalles sobre la selección de los contextos.

<sup>23</sup> El texto 2 presenta una descripción detallada de los dos barrios y sus caracterizaciones en cuanto a dinámicas relacionales convivenciales. Me limito aquí a esbozar algunas ideas que puedan facilitar la comprensión y contextualización de la metodología empleada y sus aspectos relacionados.

<sup>24</sup> De aquí en adelante me referiré al barrio, como lo hacen sus vecinos, como al Zaidín.

<sup>25</sup> Un dato que nos parece interesante es que más que la mitad de la población inmigrata extranjera masculina procede de África, mientras que la población femenina procede de America del Sur.

<sup>26</sup> Cabe añadir, que a diferencia de otros barrios, como por ejemplo Almanjayar, en el que la presencia de población extranjera también es significativa (a la que además se le añade una importante presencia de población gitana española), el barrio del Zaidín no se suele construir, definir o leer como un barrio “problemático”, factor que, como he aclarado anteriormente, hemos tenido notablemente en cuenta, debido a las consecuencias que esto supone a la hora de abordar el estudio de la diversidad y su gestión.

Es Zaidín nace como barrio obrero en los años sesenta del pasado siglo y hasta los ochenta se desarrolla de manera desordenada y con exiguas dotaciones e infraestructuras. El barrio cuenta hoy con numerosos espacios públicos, religiosos, plazas, espacios deportivos, vías comerciales que identificamos como posibles espacios de convivencia.

El barrio céntrico seleccionado fue el barrio del Realejo. Nombre con el que se conoce el Realejo-San Matías<sup>27</sup>, uno de los dos barrios que componen el distrito Centro de Granada y que se ubica a los pies de la Alhambra por su cara suroriental. Según los datos del Patron Municipal de 2011, la población del Realejo es de 16.158 personas, siendo el 12% de ellas, nacidas en otro País. De este porcentaje de población el 33% procede del continente americano, seguido por el europeo (29%), Africa (25%) y Asia (10%)<sup>28</sup>.

En los últimos 20 años el barrio ha sufrido profundas transformaciones debido a la presencia de una escuela de idiomas de la Universidad de Granada, el Centro de Lenguas Modernas (CLM), que cuenta con un elevado número de estudiantes matriculados procedentes de distintos países y distintos lugares dentro de España.

La presencia de estudiantes extranjeros, muchos de ellos anglohablantes, junto con los rápidos procesos de gentrificación de los últimos años, ha modificado visiblemente el aspecto del barrio sobre todo en cuanto a comercios, lugares de ocio y como veremos,

---

<sup>27</sup> De aquí en adelante me referiré a ello como al Realejo, nombre con el que los vecinos identifican el barrio.

<sup>28</sup> Datos consultados en la página Web <http://www.granada.es/inet/wgr.nsf/wwayu/0fe22f3b89024d85c1256e31007ba3a7>. Ultimo acceso 20.10.2015.

percepción de la diversidad<sup>29</sup>. Las maneras en que se está gestionando la organización de esta “diversidad” han sido motivo de la elección de este barrio como contexto para la investigación.

En la primera fase de trabajo de campo, en la que participamos activamente en la vida diaria de los barrios, realizamos un total de 84 observaciones protocolizadas y procedimos a la construcción de datos a través de la compilación del diario de campo, grabaciones de video, voz y fotografías.

Las observaciones se realizaron en los siguientes espacios y en distintos momentos del día y de la semana:

- Plazas, parques, parques infantiles.
- Zonas comerciales: mercados ambulantes, centros comerciales.
- Zonas de ocio: terrazas, pubs, restaurantes, etc.
- Escuelas, zonas educativas.
- Zonas y recintos deportivos.
- Otros espacios: sedes de asociaciones, ONG, centros cívicos, espacios religiosos, etc.

En cada uno de estos espacios se observaron y registraron (en el diario de campo) los siguientes aspectos<sup>30</sup>:

---

<sup>29</sup> En Septiembre de 2015 ha sido inaugurada la sede de la Facultad de Arquitectura en el Hospital Militar situado en una de las plazas del barrio. Este hecho ha contribuido a nuevas transformaciones, pero como es intuible no tienen la misma envergadura en términos de lo que normalmente se contruye como diversidad cultural.

<sup>30</sup> Ofrezco aquí una algunas informaciones sobre el contenido de las observaciones y de las entrevistas realizadas. Para más detalles veáanse las guías de observación y de entrevista reportadas en los ANEXOS 5 y 6.

- La diversidad de usuarios y de colectivos que hacen uso de los espacios, de qué manera se manifiesta la apropiación de zonas dentro del espacio, qué zonas son más utilizadas y por quién, uso esperado y uso observado de los espacios.
- Las relaciones e interacciones entre las personas, atendiendo a quién se relaciona con quien, por qué, con qué intensidad y cómo (relaciones formales o informales, conflictivas o cooperativas, etc.), prestando atención a la dimensión temporal que caracteriza dichas relaciones.
- Las ausencias (quién no hace uso de estos espacios y no participa de relaciones en los mismos).

Junto a las observaciones se realizó una compilación y exploración de material documental con información relativa a la caracterización de los barrios, como por ejemplo:

- Estudios realizados por la Universidad u otras instituciones (datos económicos, sociales, culturales, etc.).
- Memorias de proyectos elaboradas por asociaciones y ONG relacionadas con los barrios.
- Documentos/informes elaborados por centros educativos sobre planes, programas y actuaciones en materia de diversidad.
- Informes elaborados por el Ayuntamiento y por instituciones dependientes del mismo: servicios sociales, centros cívicos, etc. Sobre los barrios en sus distintos aspectos.
- Boletines, revistas, guías de ocio, periódicos sobre los barrios.
- Cartelería de eventos culturales.



Tras la primera fase de observación y de aproximación a los contextos mediante la participación en la vida cotidiana de los barrios, el acercamiento al tejido asociativo, la participación en eventos promocionados en los barrios, las observaciones en la escuela, la participación en las primeras reuniones preparatorias del evento escogido, se procedió a la selección de la muestra<sup>31</sup> para las entrevistas, realizando sucesivamente un total de 36 entrevistas semi-estructuradas formales a:

- Concejales y otros trabajadores del Ayuntamiento.
- Presidentes e integrantes de asociaciones y ONG.
- Comerciantes, responsables y empleados de establecimientos de ocio.
- Profesorado y personal de instituciones educativas.
- Vecinos.
- Líderes informales<sup>32</sup>.

Para las entrevistas, nos servimos de guiones (ANEXO 6) pensados y redactados para cada una de las figuras a entrevistar, pero todas compartían la intención de rescatar:

- Descripción general del barrio: datos históricos, demográficos, económicos, socio-culturales, además de los problemas, las carencias y los puntos de fuerza del barrio.
- Descripción de la percepción del barrio y del vecindario en términos de diversidad, poniendo la atención en las relaciones e interacciones con colectivos diversos (evaluación del nivel de proximidad/distancia, cooperación/conflicto).

---

<sup>31</sup> La selección de la muestra se hizo de manera intencional, seleccionando los sujetos a entrevistar por el principio de pertinencia, o sea identificando los perfiles de personas que pudiesen ofrecer una mayor cantidad y calidad de informaciones.

<sup>32</sup> Por líderes informales entendimos personas que viven o actúan en los barrios y a los que, a pesar de no desempeñar un rol definido, los vecinos reconocen una cierta autoridad.

- Conocimiento, implicación y evaluación de los actores sociales con respecto a las políticas de gestión de la diversidad.

### 3.2.2 Etnografía de un evento “intercultural”<sup>33</sup>

Una vez profundizada la presencia en el campo se procedió a la selección del evento identificado como intercultural a estudiar. Para ello se generó una tabla continente de los datos de los principales eventos realizados en Granada y contruidos, propuestos o llamados interculturales.

Dicha tabla registraba de cada evento: fecha, entidad organizadora (ONG, ayuntamiento, asociaciones de vecinos, etc.), área en la que se organizado el evento y beneficiarios.

El evento elegido para le investigación fue la *Fiesta de las Culturas*, llevada a cabo por *la Plataforma Pro-inmigrantes*<sup>34</sup> en el que participan varias asociaciones y entidades vinculadas con la inmigración en Granada.

Se trata el evento con tintes interculturales más conocido y con más repercusiones en la ciudad de Granada con sus 15 ediciones con cadencia anual y su gran participación.

---

<sup>33</sup> En el texto 5 que compone este informe: “Las políticas culturales y el concepto de cultura. Etnografía de un evento festivo intercultural”, se encontrará una descripción más detallada del evento y de su interpretación en el contexto de mi investigación.

<sup>34</sup> La Plataforma Pro-inmigrantes es una plataforma nacida en el 1993 con el objetivo de reunir asociaciones, ONG y entidades públicas y privadas y trabajar, desde lo local, en materia de reconocimiento de los derechos de los inmigrantes. Entre las actividades de la Plataforma destacan la promoción de campañas específicas, como por ejemplo la campaña para el derecho al voto del 2011 y la organización, con cadencia anual, de la fiesta intercultural. Desde sus principios la Plataforma ha estado compuesta para distintas entidades activas en el plano municipal; en el tiempo en que hemos participado en las reuniones y eventos organizados, hemos registrado una presencia mayoritaria de asociaciones pro-inmigrante, en comparación con las asociaciones de inmigrantes.

La observación del evento se centró en la participación en las reuniones de organización (en las que se realizaron un total de 14 observaciones protocolizadas), en los encuentros y eventos organizados por entidades pertenecientes a la Plataforma y en el evento<sup>35</sup>. En las observaciones de las reuniones organizativas reportamos<sup>36</sup>:

- Descripción del grupo reunido: número de personas, a quienes representan (asociaciones, colectivos, autoridades, etc.), quienes no asistieron y por que (justificaciones de presencias o ausencias), quien organiza y lidera la reunión, sexo/edad, etc.
- Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación.

Y tratamos de rescatar:

- Objetivos del evento, que dimensión o alcance se pretende dar al evento (local - barrio o municipal-, nacional, translocal).
- Relaciones e interacciones entre los organizadores y participantes de la reunión.
- Relaciones de poder en el grupo.
- Negociaciones (qué se negocia, cuáles son los temas más controvertidos, cómo se negocia y quién negocia, quién decide en última instancia, que roces o tensiones

---

<sup>35</sup> Desde el primer momento hice patente, junto con la compañera con la que compartía el trabajo de campo, mi cercanía al grupo de investigación del Instituto de Migraciones, y la intención de estudiar el evento en el ámbito de un proyecto de investigación y de mi tesis doctoral. Nos ofrecimos a prestar nuestra ayuda en el evento participando en la difusión (reparto de carteles) y en la logística en el día del evento.

<sup>36</sup> Se vean la guías de observación en el ANEXO 5 para más detalle.

emergen, que alianzas o acuerdos emergen, hay alianzas o acuerdos hechos previamente).

- Eventuales orientaciones o políticas claras (o implícitas) que puedan surgir del municipio, de las autoridades o de las asociaciones.
- Modelo intercultural implícito o declarado en relación al evento o a las políticas culturales.

A lo largo del proceso de trabajo de campo se recopilaron documentos relacionados con la organización y realización del evento, como por ejemplo datos y memorias de anteriores ediciones del evento o noticias en periódicos (tanto en sus ediciones en papel cuanto *online*). Además se realizaron 5 entrevistas semi-estructuradas a organizadores y 6 entrevistas semi-estructuradas (a lo largo del día de la fiesta) a vecinos y participantes, (asimismo conversaciones no formales con organizadores, vecinos, participantes, artistas, etc., recogidas en mi diario de campo) en las que se trató que cada uno de ellos ofreciera su relato acerca de:

- Historia del evento y de su participación en él.
- Objetivos del evento (¿se trata de objetivos compartidos por todos los organizadores?) Impacto real e impacto esperado (tanto en la ciudad como en el barrio donde el evento se realiza).
- Por qué se define el evento como intercultural.
- Modalidad y criterios de organización, programación, financiación y difusión del evento.
- Contextualización del evento en la zona de la ciudad donde se realiza (descripción del barrio, criterios de elección del lugar, aceptación por parte de los vecinos y participación).

- Evaluación en términos de convivencialidad.

Para las tres tipologías de actores a entrevistar (organizadores, participantes y vecinos) se utilizaron guiones muy parecidos (ANEXO 6), con el objetivo de recopilar sus distintos puntos de vista sobre el evento. A través de las entrevistas a los organizadores nos esperábamos entender principalmente la intencionalidad del evento y las lógicas que guiaban su organización y desarrollo. Por otro lado, en las entrevistas a los participantes tratamos de rescatar de qué manera estas lógicas e intencionalidades son percibidas por los participantes: cómo se posicionan entre el equipo organizador y los beneficiarios (que al tratarse de un evento municipal, entendimos se trataba del conjunto de vecinos), cómo evalúan la organización y programación a la vez que el impacto en el barrio y su propia lectura del evento como posible herramienta intercultural. Finalmente por medio de las entrevistas a los vecinos, procuramos entender de qué manera es percibido el evento por los beneficiarios, como evalúan el aporte del evento a la convivencia en el barrio, a la percepción de la diversidad, etc.

### **3.2.3 Etnografía en un centro escolar<sup>37</sup>**

Para la selección del centro escolar se tuvieron en cuenta: la pertenencia a las áreas urbanas seleccionadas, la accesibilidad al campo, las informaciones y los datos de los que

---

<sup>37</sup> El Instituto de Migraciones y el Laboratorio de Estudios interculturales de Granada cuentan con un importante volumen de material etnográfico recopilado a lo largo de los últimos años en la participación y gestión de numerosos proyectos de investigación en el ámbito de la antropología de la educación en contextos escolares. Entre ellos: “Éxitos y fracasos escolares. Trayectorias socioculturales de inmigrantes extranjeros y escolares autóctonos en el sistema educativo andaluz” (CSO2010-22154-C03-01); “Multiculturalidad e integración de población inmigrante extranjera en las escuelas andaluzas” (P06-HUM-02380); “Integración de escolares denominados “inmigrantes”: relación es entre el éxito-fracaso escolar y las relaciones familia-escuela” (SEJ2007-67155/SOCI). Cabe aclarar que para la redacción de los informes finales del proyecto de investigación “Convivial culture and super-diversity”, el material etnográfico producido en el ámbito escolar se complementó con el material a disposición del equipo de investigación fruto de los proyectos citados. Para la realización de mi tesis no vi necesario acceder a ellos, ya que no se trataba del foco de mi investigación.

disponía el equipo del Instituto de Migraciones y las recomendaciones del proyecto “Convivial culture and super-diversity” en cuanto a significatividad de presencia de alumnado extranjero. El centro escolar elegido fue un Instituto de Educación (IES) ubicado en el barrio del Zaidín.

Se realizaron 12 observaciones y 5 entrevistas (equipo directivo –directora y jefe de estudios–, orientadora, técnico de absentismo escolar y coordinadora de proyecto de convivencia), además de recopilar material documental facilitado principalmente por el personal del centro, como por ejemplo planes de centro, Memorias Educativas, trípticos informativos, datos estadísticos, proyectos y material curricular, planes específicos de interculturalidad e informaciones varias emitidas para familias, alumnado, profesorado etc.

Para las observaciones se tuvieron en cuentas los siguientes momentos<sup>38</sup>:

- Entrada al centro (observar si los alumnos llegan juntos, con quién, distribución de los grupos).
- Recreos (tipo de actividades: si varían en función del género de los alumnos, de su origen o de la edad, qué grupos se establecen, existen divisiones entre alumnos y apropiación diferenciada de los espacios. ¿por qué?).
- Salida del centro.
- Eventos extraordinarios (¿quién los organiza? ¿cómo se organizan?)

Prestando especial atención en cada uno de estos momentos al uso que se hace de los espacios y a las relaciones entre grupos e individuos.

---

<sup>38</sup> Véanse la guía de observación en el ANEXO 5 para más detalle.

En las entrevistas realizadas a los profesionales del centro, se trató de rescatar<sup>39</sup>:

- Descripción y percepción del barrio, del centro (alumnado y familias) y de su actividad.
- Percepción de la convivencia “intercultural” en el barrio y en el centro educativo (relación entre colectivos en la escuela y en los barrios, relación familias escuela, “interculturalización” del barrio y del centro, conflictos, etc.) .
- Proyectos, programas o planos “interculturales” desarrollados en el centro.
- Propuestas de mejora del centro (organización, currículo, instalaciones...).
- Implicación de la administración educativa en la “interculturalización” del centro.

A continuación paso a describir el proceso de análisis de datos que he empleado para la realización de mi tesis doctoral.

### **3.3 El análisis de datos y las categorías empleadas**

Como muchos autores han afirmado, el análisis es un proceso que en el ámbito de la investigación cualitativa no se puede, ni debe, separar de la construcción de datos ya que se trata de “aspectos interactivos e interdependientes” (Murillo y Martínez, 2010: 13). Es más, estamos de acuerdo con Guber cuando afirma que en la etnografía, el trabajo de campo no es solo una estrategia de obtención de información “sino el momento mismo de producción de datos y elaboración de conocimiento” (Guber, 2005: 91).

En un continuo vaivén, nos movemos desde la realización de entrevistas y observaciones a sus transcripciones e interpretaciones teóricas, y como Velasco y Díaz de Rada (1999) sugieren, esto ocurre desde el inicio mismo del trabajo de campo. A lo

---

<sup>39</sup> Véanse la guía de observación en el ANEXO 6 para más detalle.

largo de todo el proceso, hemos reflexionado acerca de la construcción y gestión de la diversidad cultural en los ámbitos estudiados: en la vida diaria de los barrios, en la escuela y en los eventos etiquetados como “interculturales”. Pero veamos con más detalle las distintas fases que han caracterizado nuestro proceso de investigación.

Antes de todo se procedió a transcribir y organizar la información recopilada. Tanto las entrevistas (en su mayoría grabadas) como las observaciones anotadas en mi diario de campo, fueron transcritas literalmente y organizadas por ámbito de trabajo (barrios, escuela, evento) y tipología de documento (entrevista, observación<sup>40</sup>).

La tarea de transcribir y organizar la información, es decir, traducir en textos escritos todo el material recopilado, correspondió a un momento fundamental de reflexión en la construcción de las categorías de análisis que más adelante íbamos a emplear. Murillo y Martínez lo describen de la siguiente manera:

En el proceso etnográfico el análisis de los datos comienza en el mismo momento en que termina cada episodio de recogida de información y tiene como eje principal, la identificación de categorías que emergen de la lectura repetida del material disponible (Murillo y Martínez, 2010:13).

Sucesivamente se procedió a la relectura del material obtenido, realizando una condensación de los datos acorde a categorías de contenido o índices temáticos comunes. Este proceso se produjo reflexionando continuamente acerca de la relación de los mismos con los objetivos de la investigación y permitiendo de manera abierta y flexible la reconsideración de las categorías.

---

<sup>40</sup> De la misma manera se fueron organizando los documentos obtenidos (memorias de proyectos, informes, material fotográfico, etc.).



La misma flexibilidad<sup>41</sup> ha operado en el proceso de asociación de las categorías a los textos y fragmentos de un mismo texto (transcripción de entrevista, observación, etc. ), que en algunos casos han sido asociados a múltiples categorías. La asignación de las categorías y el proceso de almacenaje se realizaron de manera manual<sup>42</sup>. Como Hammersley y Atkinson nos recuerdan, esta forma de organizar la información puede ser parte activa del proceso de investigación, además de ser útil en los posteriores accesos a los datos (Hammersley y Atkinson, 2001).

Siendo el objetivo entender las dinámicas de gestión de la diversidad en contextos urbanos súper-diversos, a través de la observación de distintos espacios convivenciales, se generaron los siguientes criterios de agrupación temática:

- Conceptualización y características de la diversidad (percepción-construcción)  
Imagen de los espacios en términos de percepción de la diversidad.
- Conceptualización y características de los modelos de gestión de la diversidad cultural (interculturalismo/multiculturalismo). Políticas de gestión de la diversidad (¿quién hace qué? ¿quién dice que?). Modelo intercultural implícito o declarado en relación al evento o a las políticas culturales.
- Conceptualización y características de la cultura o de las culturas.

---

<sup>41</sup> Estamos de acuerdo con Krippendorff (1997) y Hammersley y Atkinson (2001), en que el uso de las categorías en la investigación cuantitativa difiere del uso de las mismas en etnografía, ya que esta permite flexibilidad a la hora de asignar datos a las mismas.

<sup>42</sup> El procedimiento de análisis llevado a cabo en el marco del proyecto “Convivial culture and Super-diversity” se realizó a partir del programa NVivo. Para mi trabajo de tesis he optado, sobre todo en la fase de asignación de las categorías, por emplear un procedimiento manual, siendo además la cantidad de material producido razonable para ello. Organizar las notas de campo y transcribir las entrevistas me permitió reflexionar a cerca de las categorías, encontrando que el proceso manual, me permitía tener más concimiento de los datos. No obstante en distintas ocasiones me he servido de material procesado por otros miembros del equipo de investigación.

- Relaciones-dinámicas de convivencia. Esta categoría ha sido puesta en relación con el uso de los espacios.

En cada una de estas categorías se ha procurado rescatar las ausencias destacando por ejemplo de qué no se habla, quién no hace uso de los espacios, las relaciones que no se desarrollan en los mismos o quién no tiene acceso a los contextos, intentando reflexionar y rescatar el por qué de estas ausencias.

Finalmente el momento culminante de todos procesos de análisis y más en general, de investigación, ha sido la redacción del informe de tesis doctoral. En el apartado que sigue daré cuenta de su estructura, contenido y modalidades de lectura.

#### **4. SOBRE COMO LEER EL INFORME Y RESUMEN DE SU CONTENIDO**

Las tesis por compendio de publicaciones no son seguramente el formato más habitual de redacción de un informe de tesis doctoral en nuestro contexto y por esto, antes de resumir el contenido de estas páginas, veo necesario hacer algunas aclaraciones sobre el formato de la misma y los textos que la componen.

Abandonar el modelo “clásico” de informe de tesis doctoral y su estructura ha conllevado el desafío de lo nuevo, de los caminos poco andados invitándome a arriesgarme en encontrar nuevas formas.

Considero que organizar los resultados de una investigación y demostrar mi capacitación como investigadora a través de la recopilación de publicaciones científicas<sup>43</sup>, en su mayoría en revistas indexadas en base de datos internacionales, es coherente con una manera de pensar la producción del conocimiento estrictamente relacionada con su difusión y las oportunidades que ello ofrece.

Todos los artículos aquí compilados han sido escritos (y en algunos casos publicados) entre el 2011 y el 2015 en el marco del proyecto “Convivial Culture and Super-diversity”, pero atañen a momentos distintos del proceso de investigación.

Algunos de los artículos que componen este informe son de carácter más descriptivo y se corresponden con momentos preliminares de mi proceso investigador (entrada al campo, primeras entrevistas, etc.) mientras otros son mucho más analíticos y reflexivos muestran parte de los resultados obtenidos.

Los textos pueden ser leídos en el orden que propongo pero también de forma independiente, ya que cada uno goza de estructura autónoma y completa que permite su comprensión y coherencia fuera del contexto de la tesis.

Por el hecho de haber sido escritos en el ámbito del mismo proyecto de investigación, en los apartados metodológicos y teóricos es posible encontrar reiteraciones y coincidencias. Ello se debe también a los propios requerimientos y exigencia de todo

---

<sup>43</sup> Los textos compilados reproducen el mismo contenido de su publicación original, incluida la bibliografía. Al final de cada artículo se listan las referencias bibliográficas utilizando los distintos formatos en que se publicaron. Para facilitar la consulta del informe, al final se ha incluido una bibliografía con formato homogéneo del conjunto de la tesis (compuesta por las referencias de cada uno de los artículos y del resto de los apartados).

artículo científico: la necesidad de recoger posicionamientos teóricos, descripción metodológica y resultados obtenidos.

No obstante he optado por profundizar, a lo largo de este informe, en apartados específicos y diferenciados de los artículos publicados, la descripción del proceso metodológico y del marco teórico en el que este trabajo de tesis se mueve, así como sus conclusiones.

En el primer artículo, “Managing the cultural differences in Spain. When talking about interculturality means talking about immigrant’s culture” (Contini et al., 2015) reflexionamos sobre los conceptos de multiculturalismo y de interculturalidad en España, evidenciando sus estrechas relaciones con la presencia de “inmigrantes extranjeros” procedentes de los países llamados del “Tercer Mundo”.

Una de las líneas argumentativas en este sentido es que las políticas públicas han empezado a tomar “tintes interculturales” en los discursos relacionados con la presencia de “inmigrantes extranjeros” y negando con ello la diversidad pre-existente en el territorio español.

El objetivo principal del artículo es mostrar de qué manera los términos multi- y sobre todo inter-culturalidad han sido empleados en Andalucía a través de la observación de dos contextos de producción discursiva. Por un lado la producción normativa, con especial atención a lo que se refiere al tratamiento a la población inmigrante y/o extranjera y por otro lado a como por quién y de que manera ha sido utilizado el término de interculturalidad en las prácticas y en los discursos de asociaciones y Organizaciones No Gubernamentales (de ahora en adelante ONG)

En el segundo artículo, “La diversidad en la ciudad. Un análisis comparado de la convivencia en dos barrios de Granada” (Contini, 2015) ofrezco una descripción analítica en términos de convivencia de los dos contextos geográficos en los que la investigación ha tomado forma: el barrio céntrico-histórico del Realejo y el barrio periférico del Zaidín, en la ciudad de Granada, seleccionados por la investigación y caracterizados por una creciente diversidad en su población residente.

En el mismo pongo en práctica el concepto de convivencia de Gilroy (2008) como herramienta de análisis para describir las interacciones cotidianas en escenarios de diversidad donde las categorías de raza o de etnia por sí solas pierden relevancia y se muestran como obsoletas.

El análisis de dichas relaciones, ha sido realizado reflexionando sobre tres aspectos de la realidad: las interacciones de carácter económico (relaciones entre clientes y dueños de establecimientos, relaciones entre dueños, empleados, comerciantes del mismo sector, entre clientes, etc.). La segunda dimensión, comprende una categoría más amplia que abarca aspectos relativos a lo cultural, lo religioso y lo cívico, entre otros. Finalmente he observado y descrito de qué manera la diversidad es percibida y construida por los vecinos y otros actores implicados en las vidas de los barrios.

El artículo concluye con una puesta en diálogo de las reflexiones generadas en torno a los dos barrios en la que destacan continuidades y diferencias entre ambos contextos.

El tercer artículo, “Las ausencias del paradigma intercultural en España: un análisis a propósito de experiencias de diversidad en contextos urbanos multiculturales” (Olmos y Contini, 2015) representa la maduración de las reflexiones esbozadas en el artículo “La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es

hablar de inmigración” donde pretendíamos demostrar de qué manera el discurso intercultural se refiere continuamente y en distintos ámbitos, a la población considerada como inmigrante y a la diversidad que esta aporta. Ello supone que la diversidad es construida desde un punto de vista principalmente nacional y étnico, hecho que genera la existencia de importantes ausencias (Santos, 2009) cuyas consecuencias –epistémicas y conviviales prácticas– abordamos en este tercer artículo.

Para concluir el mismo, ahondamos en las aportaciones menos occidentalocentricas sobre el debate a cerca del interculturalismo, encontrando en las propuestas que realizan Catherine Walsh (2002, 2012) desde Ecuador y Fidel Julio Tubino Arias Schreiber (2004) desde Perú, una alternativa para la lectura de las formas de vivir y experimentar el interculturalismo en los contextos observados.

El cuarto artículo, “Diversidad y cultura: etnografía de las ausencias del paradigma intercultural español” (Olmos y Contini, 2015b), completa el anterior con un análisis de las ausencias (Santos, 2009) de las nociones de diversidad y cultura en el paradigma intercultural en España. Originariamente pensados como un único texto, los dos artículos (el tercero y el cuarto) abordan las consecuencias en términos de ausencias del uso de algunos de los conceptos fundamentales en el debate sobre gestión de diversidad: interculturalidad, cultura y diversidad.

En el mismo, tras ofrecer un análisis de los conceptos de diversidad y cultura, y las ausencias reveladas en lo relativo a los planos teórico-epistemológico y convivial-práctico, se finaliza con una muestra e interpretación de los datos de campo que ejemplifican dichas carencias, pero también las posibles emergencias (Santos, 2009) que las acompañan en el acontecer cotidiano de los espacios observados.

El quinto artículo titulado, “Las políticas culturales y el concepto de cultura. Etnografía de un evento festivo intercultural” (Olmos et al., 2015) presenta la etnografía de un evento festivo tildado de intercultural y entendido como una ejemplificación de la política cultural puesta en marcha en la ciudad de Granada.

El texto ofrece una reflexión sobre las políticas culturales desarrolladas a nivel local a través del análisis de un ejemplo concreto de práctica tipificada como intercultural, de la que se discuten qué concepto de diversidad y cultura se pretende promocionar y a qué interculturalismo se están refiriendo. Con estos objetivos el artículo describe los distintos momentos del evento para, entre otras cosas, reflexionar, con la ayuda del material etnográfico, sobre qué efectos y calado tiene en la población local y cómo ésta la experimenta o se ve representada en dichas acciones. Por último en el texto se analizan una serie de propuestas, nacidas de los propios implicados, sobre cómo seguir implementando políticas culturales que den respuesta a las demandas sociales y representen a toda la comunidad.

El sexto y último artículo titulado “The management of cultural diversity after the Nation-State: Are we facing a decline of the national content of State?” (Contini y Olmos, 2015) representa el punto de llegada de nuestras reflexiones acerca de la gestión de la diversidad cultural. Tras haber profundizado sobre los orígenes del término “multiculturalismo”: dónde, cómo y por qué se ha utilizado, y qué relaciones tiene con otros como “interculturalismo” (García Castaño et al., 2012), llegamos a entender, a nivel teórico, que la cuestión problemática de la gestión de la diversidad reside sustancialmente en la manera de entender la diversidad y la cultura.

Este proceso de cuestionamientos nos ha llevado a preguntarnos ¿quién y por qué gestiona la diversidad cultural? ¿desde cuando se hace? Entendimos que para poder

responder a estas preguntas, era esencial cuestionarnos acerca de como el sistema está pensado y estructurado desde hace ya mucho tiempo, a partir de un modelo político determinado: el Estado-nación moderno. Para ello analizamos algunos elementos constitutivos del Estado-nación moderno y su proceso de construcción en el Norte y en el Sur<sup>44</sup> y la manera en que este proceso se vincula a la homogenización de todas diversidades, para luego reflexionar sobre su declive y el declive del contenido nacional del Estado (Beck, 2006).

---

<sup>44</sup> Utilizo aquí los términos Sur y Norte Global con el sentido que les da Boaventura De Sousa Santos, quién los utiliza para referirse a realidades geopolíticas que trascienden la mera categorización territorial (Santos, 2011).



## II. TEXTOS COMPILADOS



**TEXTO 1. MANAGING THE CULTURAL DIFFERENCES IN SPAIN.  
WHEN TALKING ABOUT INTERCULTURALITY MEANS TALKING  
ABOUT IMMIGRANT'S CULTURE.**

Artículo de revista, aceptado para la publicación en:

Contini, P., Olmos Alcaraz, A. y Contini, P. (2015). Managing the cultural differences in Spain. When talking about interculturality means talking about immigrant's culture. Mediterranean Journal of Social Sciences

## **ABSTRACT**

For many years, Spain is experimenting the phenomenon of immigration and implementing procedures normatively orientated according to the contexts, but sharing the main goal: integration. Those orientative processes have been first guided by multiculturalism and then evolving toward certain forms of interculturalism.

On the base of this consideration it is necessary to deeply consider the theory debate on multi- and interculturalism, in order to consider the assumption and operational translations. Through the normative production and Third Sector discourses, emerge the trend of relating interculturalism to dynamics that are exclusively tied to the presence of migrant population in the Country.

This essay is based on a qualitative research in which clearly emerged that, at least in Andalusia, but we can generalize to the whole country, the cultural managing process brought to interculturalism has been often difficult and did not help to definitely overcome assimilationist risks, typical above all of social operators at local level, for this reason we need to redefine the sense of “us”.

**KEYWORDS:** Immigration, multiculturalism, interculturalism, Spain.

**D**a oltre un decennio la Spagna è divenuta terra di immigrazione. Nonostante i dati concernenti i migranti abbiano subito variazioni significative al rialzo – a causa della condizione di crisi perdurante nella quale vive gran parte dei paesi del mondo – in Spagna sono presenti oltre cinque milioni di persone di nazionalità diversa da quella spagnola<sup>45</sup>. Una quota rilevante di questi soggetti si ascrive alla categoria degli immigrati, nonostante siano nati in Spagna.

Intorno a questa popolazione e a quanti sono considerati – a diverso titolo – immigrati (nonostante, spesso, in possesso di nazionalità spagnola), si è diffusa la percezione della necessità di gestire la diversità, facendo rientrare nell'idea di diversità quella culturale (considerata come il “contenitore concettuale” per le differenze legate alla confessione religiosa e alla provenienza geografica).

Questo tipo di approccio viene spesso estremizzato e si tende ad associare ad ogni immigrato, o ad ogni gruppo di immigrati, una cultura, che ciascuno porta con sé come

---

<sup>45</sup> Dati statistici INE. Instituto Nacional de Estadística. <http://www.ine.es> (Ultimo acceso 10.09.2015).

se si trattasse di una “zavorra statica”. Questo bagaglio è considerato più o meno problematico – o più o meno una risorsa – a seconda del modo in cui viene percepita la cultura del paese di provenienza.

Dal nostro punto di vista, il limite di questa prospettiva è insito nella caratteristica della staticità che si attribuisce alla cultura, e al non considerarla – correttamente, a nostro parere – come un processo passibile di mutamento, che evolve in stretta connessione con il contesto.

Sosteniamo, condividendo le posizioni di Barrett (2013), che la cultura di ogni gruppo sociale, di qualsiasi dimensione, comprende tra il resto, nazioni, gruppi etnici, città, quartieri, organizzazioni lavorative, gruppi di genere e generazionali. Da questa prospettiva deriva il fatto evidente che ciascuno possa appartenere contemporaneamente a più di una cultura intesa in questo modo, e si potrebbe addirittura pensare che non tutte convivono in maniera armoniosa.

La diversità del mondo è infinita, come ci suggerisce Boaventura De Sousa Santos (2011b) e la diversità culturale è sempre esistita in quanto condizione umana.

Nel caso della Spagna, l'organizzazione in autonomie che hanno difeso le loro peculiarità culturali, come attesta la presenza di minoranze che hanno da sempre lottato per il riconoscimento dei propri diritti (come i baschi e i catalani), dimostra come questa “nuova diversità” – imputata ai nuovi flussi migratori – non sia così “nuova”, così come

non è “nuova” la necessità e la volontà di gestirla, secondo modi e forme diverse nel corso del tempo<sup>46</sup>.

Nonostante quanto appena detto, cioè che la Spagna non rappresenta in alcun modo un esempio di omogeneità culturale, è solo quando si è resa più evidente la presenza di gruppi immigrati che si è avviato un ampio dibattito sul tema, nel quale i termini “interculturalità” o “multiculturalismo” sono stati usati in diversi ambiti e non sempre con le stesse intenzioni.

Il fatto che non si stia sostenendo alcuna novità è asseverato da García e Granados (2002), i quali oltre un decennio fa già denunciavano l’intima relazione che si stabiliva tra i discorsi ed i disegni di azioni ed interventi interculturali da un lato, e la presenza di un tipo specifico di popolazione immigrante straniera nel territorio spagnolo dall’altro: “Il discorso interculturale si produce, dunque, con gli stranieri provenienti da altri paesi chiamati del Terzo Mondo”<sup>47</sup> (García e Granados 2002: 4). Questa affermazione continua oggi ad avere senso e ad essere rilevante, insistendo sul fatto che parlare di interculturalità in Spagna vuol dire parlare di immigrazione e della “nuova” diversità culturale che l’immigrazione porta con sé.

Prima di continuare, è necessario ricordare alcune considerazioni espresse in lavori precedenti (García Castaño et al. 2011) circa le possibili declinazioni dei termini “interculturalità” e “multiculturalità”. Innanzi tutto occorre, onde evitare confusione, specificare i contesti in cui si esprimono questi concetti:

---

<sup>46</sup> Ricordiamo che durante il periodo franchista la gestione della diversità ha assunto toni assimilazionisti rispetto, per esempio, all’uso di lingue diverse dal castigliano.

<sup>47</sup> Specifichiamo che sono nostre tutte le traduzioni delle citazioni di testi la cui lingua originale non è l’italiana.

Il termine multiculturale si utilizza nella bibliografia anglosassone (Stati Uniti, Regno Unito, Australia) nella stessa maniera in cui in paesi europei e francofoni (Francia, Germania, Italia, Spagna ed in parte Canada) si utilizza e si preferisce il termine interculturale, dotandolo di un significato normativo, giacché sembra supporre l'interazione tra gruppi culturali che coabitano in uno stesso posto. Il termine multiculturale in questi ultimi paesi ha visto ridurre la sua accezione ad un uso puramente descrittivo, riferendosi, come già abbiamo detto, ad una supposta coesistenza di diverse culture in uno stesso spazio (García Castaño et al. 2011: 6).

Negli ultimi anni la relazione tra interculturalismo e multiculturalismo è stata oggetto di numerosi dibattiti accademici circa il loro impiego, ritenuto, a volte, inappropriato.

Se da un lato per alcuni autori questi concetti si associano a due focus molto diversi, per altri, come per esempio Meer e Modood (2012), l'interculturalismo semplicemente ritorna a enfatizzare alcuni punti chiave già inclusi nelle versioni più recenti del multiculturalismo.

Barrett avverte che un'altra complicazione è dovuta al fatto che:

In Canada il termine interculturalismo è utilizzato per definire un modello specifico di gestione della diversità culturale in Québec, che è stato articolato esplicitamente in opposizione al multiculturalismo canadese (Bouchard 2011), e che però differisce dal modello europeo di interculturalismo. In più alcuni autori (come per esempio Kymlicka 2012) hanno segnalato che nonostante i due focus non sono chiaramente diversi, può darsi un vantaggio strategico nel preferire l'uso del termine "interculturalismo" dovuto al fatto che il termine "multiculturalismo" è diventato politicamente corrotto negli ultimi decenni (Barrett 2013: 15).

Un'ulteriore difficoltà è dovuta all'uso spregiudicato di questi termini in diversi ambiti: accademico, politico, pedagogico e massmediatico, dove non sempre si esplicita quello che si intende per interculturale o multiculturale, generando così importanti confusioni



tra cui l'errore di presentare con lo stesso termine, modalità di gestione della diversità assai difformi l'una dall'altra<sup>48</sup>.

È bene ricordare che la condizione normale di tutti i gruppi sociali è la diversità, per questa ragione sarebbe necessario fare riferimento a “società o gruppi diversi” invece che a “società o gruppi con molteplici culture”.

Nell'ambito delle scienze sociali il dibattito concettuale sul significato del termine cultura e delle sue declinazioni inter e multi, non è per niente nuovo.

Nonostante non sia questo l'oggetto del presente lavoro, riteniamo che alcuni chiarimenti siano necessari. Carlo Giménez, in questo senso, pone in relazione il multi e l'interculturale con il pluralismo culturale<sup>49</sup>:

... entrambe le idee (multiculturale ed interculturale) hanno in comune i pilastri dell'edificio proposto dal pluralismo culturale (valutazione positiva della diversità, critica delle proposte di perdita o differenza culturale, uguaglianza e non discriminazione per ragioni di differenziazione etnoculturale delle persone, rispetto della diversità, etc.), ed è per questo che consideriamo più corretto – e chiarificatore – il multiculturalismo e l'interculturalità come concrezioni successive del paradigma pluralista (Giménez 2003).

Utilizzando il termine multiculturalità si farebbe quindi riferimento al piano “fattivo” (realtà sociale in cui esiste la diversità culturale, linguistica, religiosa, etc.) mentre il

---

<sup>48</sup> Per un approfondimento sulle differenze tra i significati di questi due termini si rimanda a García Castaño et al. 2011, e García Castaño et al. 2012, in cui si presentano, a livello elementare, “multiculturalità” e “interculturalità” ed i termini ad essi associati. L'aspetto centrale è sempre rappresentato dal concetto di cultura che sottende all'uso di questi termini.

<sup>49</sup> Diversi autori hanno interpretato la relazione tra il piano normativo espresso dal multiculturalismo ed il pluralismo culturale, come una relazione logica: Inizialmente, nonostante il multiculturalismo non sia stato un concetto dall'interpretazione univoca, lo si considerava come una variante dell'espressione “pluralismo culturale”, espressione che definisce le società plurali nelle quali convivono, in maniera armonizzata, differenze etniche, culturali, religiose, linguistiche, etc. Questa locuzione esprime in certo modo l'opportuna tolleranza verso la diversità culturale, foriera di un atteggiamento rispettoso nei confronti delle minoranze, alla base di qualunque tentativo di promozione della democrazia sociale (Andreo Tudela 2004: 13).

termine multiculturalismo si collocherebbe in un piano normativo, riferendosi al riconoscimento attivo, sociale ed istituzionale della differenza, e che è la base di modelli politici e/o etici.

La stessa distinzione è riferibile ai termini interculturalità ed interculturalismo, in questo caso però, lo stesso autore evidenzia qualche sfumatura:

La prospettiva interculturale è diventata necessaria e fino ad ora, tutto sembra indicare che lo sarà in futuro, a causa delle limitazioni, degli errori e dei fraintendimenti determinati dal multiculturalismo (...) Le critiche citate hanno come focus comune l'insufficienza dell'idea multiculturale come progetto di coesione sociale della comunità politica dove si collocano le differenze (Giménez 2003: 12).

Se da una parte Giménez lo propone come un superamento del multiculturalismo, per Javier De Lucas l'interculturalismo suppone una modalità di gestione della multiculturalità:

... l'interculturalismo, così come ha spiegato magistralmente il filosofo messicano Luis Villatoro (1998), è solo una maniera di gestire la multiculturalità, che cerca di essere rispettosa nei confronti della diversità proponendo un reciproco riconoscimento delle due o più culture in co-presenza<sup>50</sup>, e che esige la volontà di mutua conoscenza di queste e non l'intento di sopprimere le caratteristiche di quelle più deboli in ragione dei pregiudizi che abbia di queste la (cultura) dominante (De Lucas 2002: 21).

Il mondo accademico di tradizione altra da quella occidentale critica l'uso di questi concetti: l'interculturalismo descriverebbe una risposta critica al multiculturalismo. Per Meer e Mood (2012) – e non solo per loro, in realtà – il multiculturalismo non rappresenta più un concetto pienamente convincente, e da ciò deriverebbe la necessità di integrarlo nel più ampio e convincente concetto di interculturalismo.

---

<sup>50</sup> Il corsivo è nostro ed esprime una certa difficoltà nel pensare a “due culture che vivono insieme”.

Ma parlare della diversità culturale in questi termini suppone la convivenza in uno stesso territorio di varie culture, di diverse provenienze: un'interpretazione di questo genere ha come sottesa l'idea di "frontiera": è come se ogni gruppo appartenesse ad una cultura ed ogni cultura ad un gruppo.

In questo lavoro non pretendiamo approfondire su questo dibattito concettuale, ma piuttosto sull'uso dei due termini in diversi ambiti. Seguendo questo obiettivo, vedremo a che punto si trova il dibattito sull'interculturalismo ed il multiculturalismo in Spagna suggerendo, in seguito, un'analisi critica dei termini e dei significati attribuiti.

Faremo frequentemente riferimento al territorio andaluso, in quanto uno dei nostri contesti geografici di ricerca, e che consideriamo esemplificativo per l'analisi dei fenomeni studiati. Ci concentreremo principalmente su due aspetti: prima di tutto sulla produzione normativa relativa al fenomeno delle migrazioni (o più in generale, al fenomeno della presenza straniera) dato che, come cercheremo di dimostrare, il dibattito sulla Intercultura è sorto in stretta relazione alla crescita di questa popolazione.

Successivamente osserveremo come l'interculturalità sia un concetto essenziale nei discorsi di alcune ONG, probabilmente a causa delle dimensioni di movimento sociale che caratterizzano le stesse origini del multiculturalismo.

Infine, utilizzando i concetti di "interculturalismo funzionale" e di "interculturalismo critico" che ci vengono offerti dalla prospettiva Latinoamericana, ed in concreto da Catherine Walsh (2010) esporremo la nostra posizione in merito alla tendenza delle istituzioni (governative e non) di porre in stretta relazione l'interculturalismo con il fenomeno migratorio e la "questione culturale" che ne deriva.

## **Come si è interculturalizzata la normativa spagnola? Il caso dell'Andalusia**

Sul finire degli anni Novanta dello scorso secolo, nelle politiche e nella produzione normativa spagnola iniziò ad introdursi una prospettiva di tipo interculturale. Fu in quel periodo che, soprattutto nell'ambito educativo, si iniziò a considerare la necessità di integrare la popolazione migrante o straniera. Evidentemente la presenza straniera era una caratteristica della Spagna anche prima di quel periodo, così come – anche prima – si erano poste in essere delle strategie di integrazione, ma è solo dalla fine del XX secolo che il fenomeno dell'integrazione si è affrontato in termini di interculturalità.

Barrett sostiene che questo tipo di approccio non è esclusivo della Spagna, in quanto l'interculturalismo è sempre stato strettamente connesso con l'educazione. “Un dialogo interculturale dotato di senso non può esistere se i soggetti non sono preparati” (Barrett 2013: 15). Nell'articolo cita diversi documenti del Consiglio d'Europa dell'ultimo decennio, il più recente dei quali, adottato dal Consiglio dei Ministri nel 2008, è il *White Paper on intercultural dialogue – “Living together as equals in dignity”*, che enumera le caratteristiche peculiari del dialogo interculturale e dell'interculturalismo, proponendo strategie politiche utili a costituire una società interculturale, fondata sul pieno rispetto della dignità della persona umana (Barrett 2013). Per una migliore comprensione del termine “interculturale” in Spagna, occorre esaminare le normative che disciplinano l'integrazione delle popolazioni migranti e straniere nel Paese, ed è per questo che è opportuno considerare questi strumenti giuridici declinati a livello regionale, in quanto le diverse comunità autonome hanno, nell'esercizio della propria autonomia, competenze specifiche in ragione delle quali possono declinare i propri piani e i propri progetti. Evidentemente i risultati delle nostre analisi possono essere generalizzabili all'intera

Spagna, poiché stante la declinazione locale, le normative derivano comunque dalla *Ley de Extranjería*, legge generica dello Stato in materia di Immigrazione.

Nell'ambito delle normative andaluse, vanno segnalati i *Planes Integrales para Inmigración* (Piani Integrali per l'immigrazione) (nelle loro diverse edizioni: I per gli anni 2001 – 2001, II per il 2006 – 2009 e III per il 2014 – 2016), che rispondono alle indicazioni che la *Ley de Extranjería* stabilisce a proposito dell'integrazione; ed il *Plan de Atención al Alumnado Inmigrante* (Piano di Attenzione agli Alunni Immigrati) del 2001 – poi chiamato *Plan para la Educación Intercultural*<sup>51</sup> (Piano per l'Educazione Interculturale).

Ma di che genere di interculturalità parlano questi atti?

Se guardiamo al modo in cui il termine "interculturalità" è utilizzato genericamente nei programmi integrali dell'immigrazione, scopriamo che nel I Piano si considerava l'interculturalità come uno dei principi fondanti e veniva descritta come un processo, che seguendo i dettami della Carta dei Diritti Umani, era volto all'interazione tra popolazioni immigrate e popolazione autoctona, nel rispetto delle culture di tutti:

---

<sup>51</sup> Il *Plan para la Atención al Alumnado Inmigrante* è di poco precedente al *I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía* in cui sarà successivamente integrato, principalmente per offrire un supporto istituzionale alle Aule Temporal di Adattamento Linguistica (ATAL) già in funzione in Andalusia dall'anno 1997.

Il *Plan de Atención al Alumnado Inmigrante* fu promosso dalla Consejería de Educación y Ciencia della Giunta d'Andalusia, come il risultato di un processo di consulenza del professorato, altri agenti educativi e sociali ed esperti universitari che lavoravano questioni relative all'immigrazione. L'integrazione di questo Piano nel *I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía* – nelle sue diverse versioni rinnovate- fu motivata dall'interesse che in questo momento esisteva a livello istituzionale di centralizzare nella Consejería de Gobernación, tutte le attuazioni che avevano a che fare con la gestione del fenomeno migratorio nella comunità.

La lettura che possiamo fare a riguardo ci porta a ritenere che in quel contesto specifico la Giunta d'Andalusia volesse distinguersi da chi gestiva questa realtà solo dal punto di vista del lavoro – cosa che presuppone uno stereotipo di immigrato inteso esclusivamente come lavoratore – o solo dalle questioni sociali –che presuppone, essenzialmente, una nozione della popolazione immigrata come insieme di soggetti aventi bisogno di attenzione sociale. Attualmente questi principi sono cambiati e la gestione delle politiche migratorie in Andalusia è attuata dalla Consejería de Empleo. Per approfondimenti sul tema si veda Agrela (2006), García e Olmos (2010) e Martínez Chicón (2012).

Interculturalità: la pluralità culturale che il fenomeno dell'immigrazione comporta può contribuire ad un processo reale e dinamico di interazione tra la società di accoglienza e la popolazione immigrata, così come con il contesto ecologico e con gli spazi sociali dove tale processo si produce, salvaguardando il rispetto per le singole culture e le loro peculiarità, seguendo il dettato della dichiarazione dei Diritti Umani (*I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía* 2001: 65).

Ancora una volta si propone un modello di immigrazione foriero di culture proprie e latore di “peculiarità”. I primi passi delle politiche di integrazione della popolazione migrante guardano all'interculturalità come ad un obiettivo da raggiungere collettivamente per ottenere la piena integrazione tra popolazioni culturalmente diverse e relazioni armoniche con la cultura della maggioranza (autoctona).

Nel II *Plan Integral para la Inmigración en Andalucía* l'interculturalità è ancora un principio base. Analizzandone la redazione è facile vedere la similitudine tra questo Piano ed il primo, ad eccezione del fatto che questa volta l'interculturalità si considera come una prerogativa già integrata nel sistema politico e istituzionale andaluso:

Interculturalità: la pluralità sarà considerata come uno dei vantaggi offerti dal modello di integrazione sul quale punta la Junta de Andalucía<sup>52</sup>, favorendo l'integrazione nella società andalusa. (*II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía* 2006:146).

Dunque possiamo rilevare un cambiamento di prospettiva rispetto al Piano precedente: nel primo si faceva riferimento all'interculturalità come a un vantaggio utile da adottare nei processi di integrazione, nel secondo si dà già per incorporata nei processi stessi. Di fatto si evidenzia la consapevolezza dell'amministrazione andalusa di avere adottato, tra

---

<sup>52</sup> Organo esecutivo della comunità autonoma andalusa.

le due edizioni del *Plan Integral para la Inmigración en Andalucía*, delle politiche pubbliche interculturali<sup>53</sup>.

Per quanto attiene al III *Plan Integral para la Inmigración en Andalucía*, l'entrata in vigore era prevista nel 2009, rimanendo valido fino al 2013, tuttavia diverse ragioni hanno postposto l'approvazione del Piano che è stato approvato solo nel 2014. I commenti al Piano sottolineano, quale elemento di novità, il voler “mantenere i risultati raggiunti”, in specie l’ “efficace gestione della diversità culturale”<sup>54</sup>, offrendo tra l'altro una rinnovata interpretazione dell'interculturalismo:

“Interculturalismo” è la possibilità di sviluppare molteplici e complesse identità che permettano di collaborare in vista del bene comune. Bene che, necessariamente, deve permettere il libero sviluppo della personalità di ogni essere umano. Si tratta di una sfida alla società: occorre convertire i nuovi cittadini e cittadine in soggetti di pieno diritto, consentendo loro, contemporaneamente, di mantenere le caratteristiche culturali peculiari della propria identità. È necessario valutare la diversità definendo un nuovo spazio di negoziazione in cui collaborare alla costruzione di una grande cultura comune, caratterizzata dalla volontà di convivenza, non solo pacifica, ma anche foriera di pari condizioni di dignità e di accesso alle opportunità (*III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía* 2014: 82).

In questo testo scompare il riferimento agli “immigrati” o agli “stranieri”, preferendo un costruttivo “nuovi cittadini”. Un'altra novità è insita nel fatto che per la prima volta si fa riferimento ad “una grande cultura comune”.

---

<sup>53</sup> Il *II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía*, rispetto alla versione precedente, introduce alcune piccole modifiche sui principi che lo devono guidare. Appaiono termini quali *adattabilità*, *cooperazione*, *integralità* e *trasversalità* per sostituire *uguaglianza* e *globalità*. Questo dimostra la volontà da parte del Governo regionale di adattare le politiche a zone concrete (adattabilità); lavorare assieme alle amministrazioni locali ed allo Stato (cooperazione); contemplare aspetti di promozione ed attenzione all'integrazione (integralità) e di considerare l'importanza di agire in maniera trasversale su tutte le questioni che riguardano l'immigrazione: educazione, sanità, lavoro, cultura (trasversalità) (*II Plan integral para la Inmigración en Andalucía* 2006: 145). Per approfondimenti su questo tema, consigliamo di consultare i lavori di García e Olmos (2010), Andreo Tudela e Santa Cruz (2011).

<sup>54</sup> Dalla presentazione ufficiale del *III Plan Integral para la Inmigración en Andalucía*, riportata al sito <http://www.juntadeandalucia.es/organismos/justiciaeinterior/areas/politicas-migratorias/planes-inmigracion.html> [Data dell'ultimo accesso 17/08/2015]

Nonostante i cambiamenti sostanziali rispetto agli strumenti precedenti, è ancora troppo presto per valutare le implicazioni pratiche che questi potranno avere e che tra l'altro dovranno trovare concretezza in un contesto di crisi economica perdurante, assai diverso da quanto accaduto in precedenza.

Tuttavia, come si accennava prima, l'ambito in cui meglio si manifestano le dinamiche interculturali dell'attività normativa, è l'educativo. In Andalusia quella che viene definita come "educazione interculturale"<sup>55</sup> si propone come la soluzione alternativa, che parte dalla scuola, per ottenere l'integrazione della popolazione immigrata.

Già nel 1999 nella *Ley de Solidaridad en la Educación*<sup>56</sup> (Legge di Solidarietà nell'Educazione) si sottolineava, al secondo articolo, come uno dei suoi obiettivi sarebbe stato quello di: "... potenziare il valore dell'interculturalità, integrando nell'educazione la ricchezza presupposta dalla conoscenza e dal rispetto per la cultura dei gruppi minoritari e sviluppare attitudini di comunicazione e rispetto tra i membri della comunità educativa, indipendentemente dalle loro capacità personali e dalla loro condizione socioculturale"<sup>57</sup>.

Questi principi saranno poi recepiti dal *Plan para la Atención Educativa del Alumnado Inmigrante* (Piano per l'attenzione Educativa per gli studenti immigrati) elaborato nel

---

<sup>55</sup> Per un'analisi approfondita dei concetti e della realtà dell'educazione interculturale in Spagna, si vedano i testi di: García Castaño, Pulido Moyano e Montes del Castillo (1999); García Castaño e Granados Martínez (2002b); García Castaño, Fernández Echevarría, Rubio Gómez e Soto Páez (2007), García-Cano Torrico et al. (2009); Olmos Alcaraz (2004) o Pulido Moyano (2005).

<sup>56</sup> Legge Andalusia 9/1999, del 18 novembre, *Solidaridad en la Educación* (Solidarietà nell'educazione).

<sup>57</sup> Ciononostante esiste un precedente nel 1997, il Piano integrale per la Comunità Gitana di Andalusia (Plan Integral para la Comunidad Gitana de Andalucía) (BOJA del 20 febbraio del 1997), con il quale si stabilisce la necessità di un focus interculturale nelle scuole con la promozione di attività di convivenza pluriculturale (attuazione 5), incentivazione dello studio della cultura gitana nella formazione dei docenti e corsi di formazione al rispetto (attuazione 7, 8), al fine di promuovere una inclusione positiva della cultura gitana nella proposta didattica (attuazione 10).



2001, in cui si specifica in maniera puntuale in cosa consista la prospettiva interculturale e quali siano le azioni concrete volte ad implementarla:

Il concetto chiave della prospettiva interculturale è l'idea di "interazione" (...) che è possibile solo se si instaura un processo che vede coinvolti sia gli attori autoctoni che gli immigrati, e che prevede una negoziazione dei significati, resi oggetto di interscambio e di valutazione critica. L'interculturalità supera la prospettiva multiculturale perché, partendo dal riconoscimento della diversità culturale come dato di fatto, vede l'interazione culturale come un "fatto educativo", in sé stesso. L'interculturalità obbliga a pensare alla relazione culturale inserita in un progetto educativo, ma anche in un progetto sociale, che possa rendere possibile la parità dei diritti e delle opportunità tra esseri umani che convivono in una determinata società (*Plan para la Atención Educativa del Alumnado Inmigrante* 2001: 8-9).

Riconoscimento reciproco, uguaglianza, interscambio, prospettiva critica e creazione di nuove realtà: sembrano essere questi i principi che appaiono in tutti gli strumenti normativi delle Comunità Autonome, che parlano di interculturalità. In un certo senso, si evidenziano le differenze tra il paradigma multiculturale – in quanto mera presenza della diversità – e quello interculturale – in quanto interrelazione e interscambio - e la desiderabilità di quest'ultimo. Ciò nonostante, occorre considerare che questa "interculturalizzazione" delle normative e politiche andaluse ha avuto uno sviluppo concreto coerente a quanto espresso a livello normativo. Per verificare ciò è sufficiente fare un esercizio comparativo tra quello che si propone nella normativa e quello che realmente si declina nella pratica. È inoltre opportuno osservare ciò che si intende per interculturalità in questi documenti e le questioni a cui fa riferimento a livello europeo. Vediamolo con più attenzione:

Rispetto alla relazione tra quello che si pianifica nelle norme e quello che si esegue con le politiche, evidenziamo, a titolo di esempio, che quando nel *Plan para la Atención Educativa del Alumnado Inmigrante* (Piano per l'Attenzione all'alunnato immigrante) si afferma che l'interculturalità sarà possibile solo "se si stabilisce un processo in cui tutti

possano apportare contributi e in cui questi contributi siano soggetto di interscambio e valutazione critica” (2001: 8), ci si potrebbe aspettare che per ottenere questo modello di interculturalità, tutti i gruppi presenti nella scuola possano realizzare questo scambio in condizioni di uguaglianza. Nonostante queste dichiarazioni di intenti, notiamo come la principale (se non l’unica) azione che questo Piano ha mantenuto e sviluppato durante i quasi 15 anni in cui è in vigore, è rappresentata dalle lezioni di spagnolo per determinati alunni stranieri attraverso le Aule Temporali di Adattamento Linguistico (Aulas Temporales de Adaptación Lingüística), conosciute come ATAL. Per questo è opportuno chiedersi quale sia l’apporto che danno fattivamente i gruppi non ispanoparlanti all’auspicato interscambio o, in altri termini, che cosa connoti come interculturale il fatto che altri imparino la lingua del paese ospitante.

Il dibattito sull’interculturalità a livello parlamentare<sup>58</sup> non si è occupato della diversità culturale nelle sue varie declinazioni, ma si è focalizzato sul tema dell’immigrazione, quasi a considerarla l’unica origine di diversità nella società. La Comisión de Igualdad y Bienestar Social scrive:

... proponiamo un’iniziativa, non una proposta di legge che ha come titolo (...) la mediazione interculturale dei servizi sociali (...) che non ha altro obiettivo che migliorare la vita della popolazione immigrata (Comisión de Igualdad y Bienestar Social, 04/09/2009)

Ed anche sul piano scolastico la lettura è assai simile:

“abbiamo aumentato, anno dopo anno, il numero di professori destinati agli immigranti”  
(Seduta della Camera, 14/06/2006).

Sempre al 2006 risale una delle dichiarazioni più esplicite in questo senso:

---

<sup>58</sup> Per un’analisi approfondita sul discorso parlamentare in Andalusia su interculturalità e immigrazione, si vedano i testi di Olmos Alcaraz (2007, 2009). Per un’analisi a livello statale, si può consultare la tesi di dottorato di Márquez Lepe (2006).

... L'interculturalità, la tolleranza ed il rispetto sono fattori fondamentali per una convivenza armonica, ma lo è anche l'integrazione, e integrazione significa che partecipino (gli immigrati) dei valori culturali della libertà, democrazia, uguaglianza di diritti e solidarietà che caratterizzano la nostra società (Seduta della Camera, 2/03/2006).

Questo genere di espressioni mostra come l'interculturalità sia declinata "a senso unico": migliorerà la vita degli immigrati, nella misura in cui loro (solo loro!) partecipino dei valori dominanti della società di accoglienza. Della "nostra società".

### **L'interculturalità nei movimenti associativi spagnoli**

Come abbiamo visto, il processo di interculturalizzazione, associato all'immigrazione ed alla gestione della diversità culturale, è penetrato in Spagna nella normativa e nella politica, sia nel caso generale dei piani di integrazione, sia in maniera più specifica, in ambiti come l'educazione – mediante i piani e le normative emanate dalle diverse Comunità Autonome – come nel citato caso dell'Andalusia. Ed anche nel dibattito parlamentare esiste la preoccupazione per la gestione della diversità culturale.

Occorre chiedersi che cosa succeda con i movimenti associativi di base e come si relazioni il Terzo Settore con il tema dell'interculturalità: come lo percepisce e lo definisce? Come intende implementarlo ed in che area di intervento lo colloca? Che cosa intendono con la parola interculturalità?

Anche in questo caso osserviamo che il dibattito sull'interculturalità e le prassi ad essa connesse quasi sempre si riferiscono a temi migratori: l'ambito dei movimenti associativi non è un'eccezione.

Generalmente l'interculturalità è un tema che si affronta con questioni concernenti l'inserimento, inclusione e integrazione sociale e lavorativa della popolazione immigrata nella società dominante. Per raggiungere questi obiettivi, le associazioni ricorrono a varie

“misure interculturali” come la sensibilizzazione, la promozione del dialogo, la mediazione, la mediazione sociale, l’educazione, etc., posponendo a ciascuna l’attributo di “interculturale”.

Volendo dettagliare la descrizione del panorama del Terzo Settore, è opportuno proporre i manifesti delle associazioni, raggruppandoli in base alla loro relazione più o meno esplicita con l’interculturalismo.

Le associazioni che hanno tra gli interessi prioritari l’interculturalità, si pongono come obiettivo specifico l’attenzione alle popolazioni immigrate e, concretamente, la loro integrazione nella società.

Nessuna di loro opera in ambito nazionale, e la necessità di una dimensione locale diventa comprensibile se si associa l’inserimento-inclusione-integrazione sociale e lavorativa alla popolazione immigrante.

Un esempio nel nostro contesto geografico di ricerca lo offre l’associazione di volontariato “Andalusia Accoge” (Andalusia Accoglie) che, coordinata a livello regionale, opera sul territorio organizzandosi in una rete composta da 9 associazioni locali. Andalusia Acoge è sorta nel 1991 “per dare una risposta più efficace e globale all’incipiente fenomeno dell’immigrazione”. Il suo obiettivo generale è favorire l’integrazione degli immigrati nella società di accoglienza e promuovere l’interculturalità attraverso progetti come La Scuola Interculturale del Volontariato, pensata per favorire la partecipazione delle persone immigrate nella società di arrivo.

La definizione che l’associazione propone di questo concetto, si impernia intorno alla relazione positiva di comunicazione tra persone di diverse culture che coesistono in uno stesso contesto geografico.

Anche alcune delle associazioni di aiuto pianificano in maniera isolata la questione interculturale ancora una volta pensando all'appoggio alle popolazioni immigrate e con un approccio più o meno paternalista.

Per Caritas l'interculturalità è strettamente connessa con la prospettiva solidaristica. Caritas non ha bisogno di presentazioni, né a proposito degli ambiti di intervento, né in relazione all'orientamento religioso, nonostante sia notevole lo sforzo di discostarsi dagli stereotipi clericali (Dietz et al. 2000). In un documento pubblicato nell'anno 2000, "Caritas e Immigrazione" si legge :

...il supporto ed il servizio solidale rappresentano gli interventi giornalieri: i passi avanti ed indietro, "le gioie, le fatiche e le speranze" vissute dai nostri collaboratori e dagli stessi immigrati nelle lezioni di lingua e cultura, nelle consulenze, mediazioni, nella ricerca dei documenti, lavoro o alloggio, di aiuto presso le mense nelle scuole per i bambini. In tutto ciò affiorano la difficoltà e l'arricchimento con l'interscambio di modi di vedere e di sentire, impensabili fino a pochi anni fa, quando non conoscevamo nemmeno la parola "interculturalità" (Herrera 2000: 13).

Un altro ente di volontariato assai noto a livello internazionale è la Croce Rossa. Storicamente conosciuta come un'associazione di solidarietà, nel 2006 pubblica un documento intitolato *Pistas metodológicas para la sensibilización cultural* (Piste metodologiche per la sensibilizzazione interculturale) (Cruz Roja, 2006) dove chiarisce, sempre nell'ambito del discorso migratorio, che dal proprio punto di vista, la prospettiva interculturale suppone, paragonata ad altre visioni come l'assimilazione o l'emarginazione:

- Un elemento attivo di ricerca dell'incontro culturale in un contesto di uguaglianza
- Una valutazione positiva dell'incontro.

- Una visione critica delle culture che cerca di evitare sia il paternalismo, sia la concezione gerarchica della cultura.

Dunque, quando non ci si orienta verso meccanismi di inserimento o di integrazione, il problema torna ad essere la cultura e per la Croce Rossa la questione in concreto è il paternalismo e la concezione gerarchica della cultura medesima.

Come già detto, sono esclusivamente le associazioni il cui obiettivo principale è l'attenzione all'immigrato, quelle che focalizzano le loro cure sul tema dell'interculturalismo, mentre le altre percepiscono l'interculturalità solo come una delle possibili aree di lavoro.

Dunque anche per quanto riguarda il movimento associativo spagnolo, si registra come sia le pratiche che il dibattito interculturali fanno sempre riferimento all'integrazione, al supporto e all'inserimento degli immigrati.

La proposta è quella di un dialogo la cui pretesa è quella dell'orizzontalità e dell'interculturalità, che prevede lo scambio tra "culture", spesso secondo la più essenzializzata delle accezioni che ne evidenzia l'aspetto folclorico, quanto in gioco c'è la cultura delle minoranza.

Tutte queste proposte avviano spesso le condizioni di disuguaglianza in cui vivono i settori della popolazione a cui si rivolgono. In questi termini l'orizzontalità e l'interculturalità che auspicano possono risultare fittizie e nascondere categorie coloniali (che riproducono le stesse categorie egemoniche di potere).

## **Alcune riflessioni conclusive**

Come si può definire il tipo di interculturalità che abbiamo presentato? Catherine Walsh, riprendendo Fidel Tubino Arias, propone l'idea di "interculturalismo funzionale" diverso dall' "interculturalismo critico" (Walsh 2010). Questa differenziazione può essere utile nell'interpretazione del processo d'interculturalizzazione in Spagna manifestatosi soprattutto attraverso del movimento associativo.

L'interculturalità funzionale si basa sul riconoscimento della diversità e delle differenze culturali ed ha come obiettivo l'inclusione delle diversità nella struttura sociale dello Stato Nazione. In questo modo l'interculturalità, finalizzata alla promozione della tolleranza, del dialogo e della convivenza, è "funzionale" al sistema esistente, poiché non incide sulle cause dell'asimmetria, della disuguaglianza sociale e culturale, né tanto meno mette in discussione le "regole del gioco", per questo è perfettamente compatibile con la logica del modello neo-liberale esistente (Tubino 2005, in Walsh 2010). Questa logica apparentemente promuove la differenza, la riconosce, però si adopera perché sia integrata nell'ordine sociale nazionale. Per Walsh:

...Il riconoscimento ed il rispetto della diversità culturale costituiscono una nuova strategia di egemonia, che mira non alla creazione di società più giuste ed ugualitarie, ma al controllo del conflitto etnico ed alla conservazione della stabilità sociale con l'obiettivo di spingere gli imperativi economici del modello (neoliberale) di accumulazione capitalista, "includendo" i gruppi storicamente esclusi nel suo interno (Walsh 2009: 4) .

L'interculturalismo funzionale, in altre parole, è una risposta agli interessi ed alle necessità delle istituzioni sociali dominanti. Bisogna ricordare che la quasi totalità delle azioni implementate dalle associazioni che abbiamo presentato sono finanziate dalle amministrazioni pubbliche: quando il finanziamento non arriva dal pubblico, proviene da qualche fondazione bancaria o istituzione religiosa. La linea di finanziamento ed il

tipo di progetti a cui si concedono questi finanziamenti, riflettono le prospettive dell'ente finanziatore. Di fatto, osservando il dibattito teorico e le prassi operative in ambito politico, economico, associativo e, di conseguenza nel modo in cui l'argomento viene trattato dalla comunicazione di massa, il tema dell'interculturalismo è declinato in maniera pressoché univoca. Nella misura in cui le associazioni restano imbrigliate in un approccio interculturale isolato (e non come un principio trasversale), ed attaccate ai meccanismi di finanziamento proposti dal sistema, è abbastanza improbabile che si veda orientare in un senso diverso il dibattito sull'interculturalità.

Come abbiamo voluto dimostrare, il tema dell'interculturalismo in Spagna è strettamente connesso con il tema della migrazione e della diversità (nazionale più che culturale) che ne sembra conseguire.

Solo timidamente si lega alla diversità culturale ed etnica, rappresentata quasi esclusivamente dalla popolazione gitana. La “cultura gitana”, nonostante sia stata trattata come un'entità statica, come le altre culture nazionali, non ha generato negli anni la necessità di discorsi e pratiche interculturali.

Lo stesso esempio potrebbe essere applicato alle minoranze nazionali del paese, come per esempio Baschi e Catalani.

In altri termini, mantenere o no un programma d'immersione linguistica o di normalizzazione linguistica in una comunità autonoma della Spagna (in quelle aree in cui convivono per lo meno due lingue ufficiali) non sarà mai interpretato in chiave interculturale, mentre un programma che cerchi di disciplinare le modalità didattiche della lingua ad uno studente di “nuovo ingresso” che non la conosca e che sia di un'altra nazionalità sarà inteso certamente secondo tale prospettiva.



Abbiamo ripetuto più volte che le normative, le politiche ed i dibattiti parlamentari, nel fare riferimento al tema dell'interculturalismo non fanno che riferirsi all'immigrazione, ai migranti ed alle loro culture. Estremizzando, si potrebbe sostituire il termine "inclusione" con termini espressamente legati all'immigrazione, e si vedrebbe che i discorsi, mantenendo pienamente il loro senso, sarebbero anche più attinenti con le pratiche: così "educazione interculturale" sarebbe "educazione per immigrati" o "convivenza interculturale" sarebbe "convivenza in contesti di immigrazione".

Sembrerebbe dunque che l'introduzione di questi concetti nei vocabolari politici, scolastici e mediatici possa rappresentare una strategia per le associazioni che si occupano degli immigrati, che nella pratica nascondono spesso chiare dimensioni assimilazioniste dove "loro" devono valorizzare ed apprendere "la nostra cultura", "loro" devono rispettare la "nostra" cultura ed integrarsi, giacché "noi" li stiamo aiutando essendo "interculturali".

In definitiva a fronte di un ampio ed appassionante dibattito sul lessico e sulla forma, sostanzialmente permangono delle logiche fortemente identitarie in ragione delle quali si rende necessaria l'apertura di una discussione preliminare sull'idea di inclusione sociale nelle società occidentali globalizzate. Ciò al fine di avviare un percorso che riconosca la piena dignità alle espressioni culturali altre dalle autoctone, foriere non sempre (e non solo) di attriti e di difficoltà, ma spesso anche di motivi di profondo arricchimento.

## **BIBLIOGRAFIA**

Agrela Romero, B. (2006). *Análisis antropológico de las políticas sociales dirigidas a la población inmigrante*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales de la Universidad de Granada.

- Andreo Tudela, J.C. (2004). *Políticas multiculturalistas y programas de orientación multiculturalista*. In Suplementos OFRIM No 11. Madrid: Dirección General de Inmigración. Consejería de Familia y Asuntos Sociales. Comunidad de Madrid.
- Andreo Tudela, J.C., e Santa Cruz Álvarez, S.A. (2011). *Gestión de la extranjería y la inmigración en el marco comparado de Andalucía, Lombardía y Valonia*. Comunicación presentada en el I Congreso Internacional de Migración en Andalucía. Granada: Instituto de Migraciones, Universidad de Granada.
- Barrett, M. (2013). Interculturalism and multiculturalism: Concepts and controversies. In M. Barrett (Ed.), *Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences* (pp.15-41). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Cruz Roja. (2006). *Pistas metodológicas para la sensibilización intercultural*. Madrid, Ministerio de trabajo y asuntos sociales.
- De Lucas, J. (2002). La estigmatización del multiculturalismo. Seis falacias. *Temas para el debate*, 89, 19-22.
- Dietz, G. et al. (2000). *El desafío de la interculturalidad. El voluntariado y las ONG ante el reto de la inmigración. El caso de la ciudad de Granada*. Granada: Proyecto Sur de Ediciones / Laboratorio de Estudios Interculturales.
- García Castaño, F.J., Pulido, Moyano, R. e Montes del Castillo, A. (1999). La educación multicultural y el concepto de cultura. In García Castaño, F.J., Granado Martínez, A. (Eds.), *Lecturas para educación intercultural* (pp.47-80). Madrid: Trotta.
- García Castaño, F.J., e Granados Martinez, A. (2002b). *¿Qué hay de intercultural en las acciones interculturales? (discursos, programas, educación, diseños de intervención...)*. *El caso de la atención a los inmigrantes extranjeros*, II Congreso sobre la inmigración en España. Madrid: Universidad de Comillas, Instituto Universitario Ortega y Gasset.
- García Castaño, F.J., Fernández Echevarría, J., Rubio Gómez, M., e Soto Páez, M.L. (2007). Inmigración extranjera y educación en España: algunas reflexiones sobre el “alumnado de nueva incorporación. In M.A. Alegre e J. Subirats (Eds.), *Educación e inmigración: nuevos retos para España en perspectiva comparada* (pp. 309-359). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- García Castaño, F.J., e Olmos Alcaraz, A. (2010). La promoción de la plena integración de los extranjeros por parte de las administraciones públicas: ¿una protección legal para la construcción de una sociedad multicultural?. In Monereo Pérez, J.L. (Dir.). *Protección jurídico-social de los trabajadores extranjeros* (pp.111-117). Granada: Comares.

- García Castaño, F.J., Olmos Alcaraz, A., Contini, P., e Rubio Gómez, M. (2011). Críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural. In E. Gualda Caballero. (Eds.), *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad* (pp.31-65). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- García Castaño, F.J., Olmos Alcaraz, A., e Contini, P. (2012). La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración. In J.L. Monereo Pérez, F.J. García Castaño e J.A. Fernández Avilés (Eds.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales* (pp. 599–618). Granada: Comares.
- García Cano- Torrico, M., Márquez Lepe, E., González Barea, B., e Agrela Romero, B. (2009). Nociones y prácticas en torno a la interculturalidad: el alumnado inmigrante, catalizador de la(s) diversidad(es) en los centros educativos. In N. Palaiologou (Ed.), *Intercultural Education: Paideia, Polity, Demos*. Cd-rom Proceedings of the International Conference co-organized by the International Association for Intercultural Education (IAIE) and the Hellenic Migration Policy Institute (IMEPO), under the aegis of Unesco.
- Giménez Romero, C. (2003). Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. *Educación y Futuro digital: Educación Intercultural*, 8.
- Herrera, J.M. (2000) Caritas y la inmigración, *Documentación social*, 121, 253-270.
- Márquez Lepe, E. (2006). *La gestión política de la diversidad cultural en España: análisis de los discursos parlamentarios sobre inmigración*. Tesis doctoral presentada en Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada.
- Martínez Chicón, R. (2012). Los planes integrales para la inmigración en Andalucía: revisión histórico-crítica y significación del actual. In J.L. Monereo, F.J. García e J.A. Fernández (Dir.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídico-sociales y culturales* (pp.201-212). Granada: Comares.
- Meer, N., e Modood, T. (2013). Interacting interculturalism with multiculturalism: observations on theory and practice. In M. Barrett et al. (Eds.), *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences* (pp.111- 131). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Olmos Alcaraz, A. (2004). *Educación Intercultural en Andalucía: normativa, discurso político y práctica*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Educación

Intercultural: formación del profesorado y práctica escolar, Madrid, 15-17 marzo 2004. [Online] Available: [http://www.uned.es/congreso-inter-educacion-intercultural/Grupo\\_discusion\\_4/17\\_A.pdf](http://www.uned.es/congreso-inter-educacion-intercultural/Grupo_discusion_4/17_A.pdf) (Agosto 20, 2015).

Olmos Alcaraz, A. (2007). La inmigración extranjera en el discurso político de Andalucía: un análisis del debate parlamentario. In R. Zapata-Barrero e T.A. Van Dijk (Eds.), *Discursos Políticos y Sociales sobre la inmigración en España: los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones*(pp.131-157). Barcelona, Fundación CIDOB.

Olmos Alcaraz, A. (2009). *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia: discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz*, Tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada.

Pulido Moyano, R. (2005). Sobre el significado y los usos de los conceptos de interculturalidad y multiculturalidad. In T. Fernández e J. G. Molina (Coords.), *Multiculturalidad y educación* (pp. 19-35). Madrid, Alianza.

Santos, B. De S. (2011b). Introducción: las epistemologías del sur. In CIDOB (Org.), *Formas–Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9–22). Barcelona: CIDOB Ediciones.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas críticas y políticas*. Ponencia preparada para el XII Congreso ARIC, Florianópolis, Brasil, 29 de junio de 2009.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir. *Entrepalabras, Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad* (La Paz, Universidad Mayor San Andrés), 3-4.

**TEXTO 2. LA DIVERSIDAD EN LA CIUDAD. UN ANALISIS COMPARADO  
DE LA CONVIVENCIALIDAD EN DOS BARRIOS DE GRANADA**

Artículo de revista en evaluación en:

Contini, P. (2015). La diversidad en la ciudad. un analisis comparado de la convivencialidad en dos barrios de Granada. Atehen Digital: <http://atheneadigital.net>

## **RESUMEN**

Uno de los efectos más visible de las migraciones internacionales de los últimos decenios en las ciudades europeas ha sido una creciente visibilización de la diversidad cultural. Por esto la diversidad cultural y su gestión han tomado un papel importante tanto dentro de los discursos Académicos, así como en las agendas políticas.

Pero es a nivel local, en la cotidianeidad de los barrios, que las interacciones entre individuos de distintos colectivos toman forma. En este escenario pretendo ofrecer un análisis descriptivo de la convivencialidad en un barrio céntrico (el Realejo) y un barrio periférico (el Zaidín) de la ciudad de Granada, ambos caracterizados por un incremento de la diversidad en su población residente. Con la ayuda del material etnográfico recopilado entre el 2009 y el 2012, describo y pongo en dialogo las reflexiones generadas en torno a los dos barrios, destacando entre ambos contextos continuidades y diferencias.

**PALABRAS CLAVE:** diversidad; convivencialidad; etnografía

**E**n las últimas décadas se ha asistido a una creciente percepción y visibilización de la diversidad (cultural) en los contextos urbanos de muchos países europeos. La vida de siempre de los barrios se encuentra estimulada por la presencia de nuevos usuarios urbanos<sup>59</sup> no nacionales, portadores –o por lo menos así se construyen– de nuevos matices culturales. Así vemos cambiar y reconfigurarse espacios (como por ejemplo los barrios históricos) y des/configurarse otros, de manera algo distinta en el centro y en la periferia<sup>60</sup> de los contextos urbanos contemporáneos (Atkinson y Blandy, 2006; Borja, 2003; Harvey, 2007; Pérez-Agote, Tejerina, y Barañano, 2010 o Petzold Rodríguez, 2012).

En las mesas políticas, así como en la Academia, la atención a los fenómenos relacionados con la diversidad ha ido aumentando progresivamente hasta ser incluidos en las agendas políticas (desde el nivel local, hasta el nivel internacional) y constituirse como objeto de estudio y sujeto de cursos académicos específicos. La diversidad parece

---

<sup>59</sup> Borja y Castells (1997) se refieren a los usuarios urbanos como a la población de turistas, viajeros de negocios y consumidores urbanos que en un día determinado pueden representar una porción importante de los usuarios urbanos (normalmente no contabilizados en sus accesos a los servicios urbanos, a pesar de su intenso uso de ellos).

<sup>60</sup> El término periferia es utilizado en este texto para indicar una área de la ciudad geográficamente (no simbólicamente) alejada de la zona céntrica.

haberse convertido en un elemento significativo, compartido y legítimo de interpretación de la realidad y el uso de términos como multiculturalismo, interculturalismo, transculturalismo (y todas sus variantes) sigue siendo en auge tanto en los vocabularios políticos y académicos, como en los discursos de muchos movimientos sociales y de colectivos presentes en las ciudades (García Castaño et al., 2011; García Castaño et al., 2012).

Steven Vertovec (2007) ha forjado el término súper-diversidad como herramienta para superar la lectura etnicista de la diversidad y definir la creciente complejidad que caracteriza los contextos urbanos contemporáneos. Los recientes flujos migratorios han aportado en las ciudades nuevos elementos de diversidad que se interseccionan continuamente, como por ejemplo lugares de origen (con las posibles variables en términos étnicos, religiosos, de identidad local y cultural), estatus, legal y edad.

Si es ciertamente importante considerar la diversidad dentro del marco nacional, es a nivel local, y en lugares concretos, donde se negocia la diferencia, a través de las experiencias y los encuentros cotidianos (Amin, 2002).

Los barrios se presentan como escenarios donde las interacciones entre diversos sujetos, como por ejemplo los inmigrantes transnacionales, extranjeros, turistas y la población autóctona, toman forma, provocando en muchos casos una readaptación tanto de los espacios, como de los significados que estas interacciones asumen. Y en estas dinámicas, no son las culturas que se relacionan entre ellas, encontrándose o chocando, sino los individuos<sup>61</sup> (Baumann, 2001; Díaz de Rada, 2010; Feliu, 2004; García Castaño, Pulido

---

<sup>61</sup> La manera en que se entienden aquí la cultura y la identidad se acerca a las definiciones de Baumann (2001) para quien:  
(continuación de la nota al pie)



Moyano y Montes del Castillo, 1997; García Castaño et al., 2012; Huntington, 1997; Wallace, 1972).

El campo de hecho, ha mostrado otras facetas de la diversidad que, invisibles a quien mira desde arriba, ofrecen una visión normalizada de la convivencialidad entre vecinos, nada que, percibida como algo a solucionar, necesite ser gestionado y regulado.

Para Gilroy la convivencialidad o *conviviality* (2008) es una manera de definir las interacciones cotidianas en escenarios de diversidad donde a menudo las categorías de raza o de etnia por si solas, pierden de relevancia, quedándose obsoletas.

En los barrios, como describiré a lo largo de este texto, los vecinos se relacionan y se acercan entre ellos e inconscientes de políticas, definiciones, clasificaciones, en la simplicidad de los gestos diarios (hacer la compra, llevar los niños al colegio, tomar café, utilizar los espacios públicos, gestionar un local comercial y ser cliente de locales comerciales cercanos), a menudo superan la presunta complejidad de la diversidad.

El objetivo de este texto es ofrecer una descripción analítica en términos de convivencialidad de un barrio céntrico-histórico (el Realejo) y un barrio periférico (el Zaidín) de la ciudad de Granada caracterizados por una creciente diversidad en su población residente.

En el primer apartado se detallan la metodología empleada y el material etnográfico obtenido; a continuación se describen los barrios, evidenciando algunas características y

---

Nunca sabremos lo que es una identidad a no ser que a hayas intentado disgregar en identificaciones dependientes de una situación; nunca aprenderemos lo que es una cultura hasta que no la entendamos como un proceso dialectico, es decir, de doble discurso: las personas la reifican y, al mismo tiempo, deshacen sus reificaciones. (p.168)

elementos que puedan ayudar a reconocerlos como barrios súper-diversos y permitir una mejor comprensión del texto.

En la segunda parte, se retratan las dinámicas convivenciales puestas en marcha en el Realejo y en el Zaidín, a través del análisis de las siguientes dimensiones: dimensión económica, dimensión de las interacciones sociales y percepción/construcción de la diversidad.

Finalmente la parte conclusiva del texto pone en dialogo las reflexiones generadas en torno a los dos barrios destacando entre ambos contextos continuidades y diferencias.

## **1. Material y métodos**

Los datos elaborados para la composición de este texto son fruto del proyecto de investigación “Convivial culture and super-diversity” financiado por la Fundação para a ciência e tecnologia (FCT) de Portugal, dirigido por la profesora Beatriz Padilla del Centro de Investigaçã o e Estudos de Sociologia (CIES/ISCTE) de Lisboa y desarrollado junto al Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada entre el 2009 y el 2012.

El proyecto pretendía comprender, analizar y comparar las dinámicas cotidianas presentes en dos ciudades europeas caracterizadas por la presencia de nuevos vecinos de diversa procedencia geográfica/nacional: Granada y Lisboa. Y en las dos ciudades, en un barrio céntrico y en uno periférico.

En el plano teórico, con este objetivo, se vio la necesidad de reflexionar y profundizar sobre ideas claves como el mencionado concepto de cultura, el de diversidad (Castro-

Gómez y Grosfoguel, 2007; Dietz, Mendoza Zuany y Téllez Galván (eds.), 2008; García García, 1998; Garzón Valdés, 2004; Grimson, 2008; Quijano, 2012; Velasco, 2006; Vertovec, 2007, 2009), la gestión de la diversidad en sus distintas facetas y propuestas: multiculturalismo, multiculturalidad, interculturalismo, interculturalidad (Barrett, 2013; Castells, 1998, 2010; De Lucas, 2012; Dietz, 2003; Gilroy, 2008, 2012; Grillo, 2012; Kymlicka, 2011; Rodríguez Lorenzo, 2000; Vertovec y Wessendorf, 2010; Walsh, 2010, 2012b; Werbner, 2012; Wieworka, 2002 por citar algunos). El texto de García, Olmos y Contini (2012) resume parte de los aportes teóricos empleados.

Utilizando la etnografía y en concreto la observación participante y las entrevistas abiertas, el proceso de investigación se ha construido alrededor de tres vectores principales que incluyen contextos formales e informales de estudio. El primero de ellos, centrado en la realidad de los barrios (contextos informales), se relaciona principalmente con los procesos cotidianos y las dinámicas establecidas entre los distintos actores sociales (residentes, comerciantes, representantes institucionales, entre otros). El segundo y el tercer vector hacen referencia a contextos que hemos definido como formales: un evento construido como intercultural, su planificación, organización y desarrollo (entendido como una medida/acción de promoción de la diversidad cultural) y una escuela secundaria (prestando atención a la manera en que la población de este sector percibe y entiende la interacción intercultural, así como su relación con el entorno escolar -institucional e informal- en sí).

En este artículo, haré referencia al primer vector, centrado en el estudio de las dinámicas del día a día de los barrios y en las relaciones que se generan entre distintos actores sociales en cada contexto (comerciantes, representantes institucionales, vecinos entre otros).

En la primera fase de trabajo de campo, de observación, se participó activamente en la vida de los barrios, frecuentando los espacios públicos, tiendas, lugares de ocio, mercados ambulantes, plazas, realizando conversaciones informales y recopilando datos de fuentes secundarias. Las informaciones así generadas, fueron parte de mis diarios de campo siendo clasificadas bajo cinco categorías espaciales, consideradas como especialmente relevantes: a) Plazas/parques/parques infantiles, b) zonas comerciales, mercados ambulantes, centros comerciales, c) zonas de ocio (terrazas, pubs, restaurantes...), d) zonas/recintos deportivos y e) otros espacios (como por ejemplo sedes de asociaciones, ONG, centros cívicos, iglesias/mezquitas/etc.); realizando un total de 84 observaciones documentadas.

El tiempo dedicado a la observación participante ha permitido la selección de la muestra (muestreo no probabilístico estratégico) para la realización de las entrevistas, realizando posteriormente un total de 36 entrevistas formales.

El análisis interpretativo se ha realizado a partir del programa informático Nudist Vivo, aunque el proceso de construcción de datos y su análisis se han realizado de manera casi simultánea a lo largo del proceso de investigación ya que, de acuerdo con Guber (2005), el trabajo de campo no es solo “un medio de obtención de información, sino el momento mismo de producción de datos y elaboración de conocimiento” (p.91).

Las categorías utilizadas para facilitar el análisis del discurso han sido las siguientes:

- Interacciones de carácter fundamentalmente económico (dinámicas desarrolladas entre comerciantes y clientes, relaciones entre clientes de un mismo establecimiento, relaciones entre comerciantes, percepción de los vecinos con respecto a las dinámicas comerciales, entre otros).

- Otro tipo de interacciones (categoría más amplia que incluía aspectos relativos a lo cultural, lo religioso, lo cívico, entre otros).
- Percepción/construcción de la diversidad (entendida como la manera en que los vecinos del barrios perciben y construyen la diversidad presente, y la manera en que se clasifican y definen –y auto-definen– los nuevos vecinos).

## **2. El Realejo y el Zaidín: escenarios de súper-diversidad en Granada**

A pesar de las anteriores conexiones de Granada con Oriente, es con el advenimiento del Islam (711), y del coincidente período depresivo de la cristiandad occidental, cuando la corriente orientalizante empieza a mostrar sus fuertes influencias.

El declive del reino nazarí empezó en 1492, pero es solo en 1569, con la promulgación de la orden de expulsión de los moriscos cuando se puede establecer el fin de la Granada musulmana. En los casi cien años transcurridos, la transición se presentó en términos de opresión, intolerancia, y supremacía del elemento conquistador, cristiano y castellano.

Granada, corazón de la Andalucía “mora”, se presenta hoy como una ciudad moderna, viva y cosmopolita. La urbanística de la ciudad trae, hasta al más distraído de los observadores, los recuerdos de una larga historia caracterizada por la sucesión de pueblos distintos que en ella han convivido, a veces de manera pacífica, a veces de manera conflictiva. Granada es el fruto visible de esta historia, y aunque las razones que la hacen una vez más tierra compartida por pueblos distintos, son claramente distintas, sigue siendo hoy una capital visiblemente “multicultural”. (Contini, 2011, p. 1792)

## 2.1. El barrio del Realejo<sup>62</sup>

El barrio del Realejo, arrabal judío en la época musulmana, se ubica por su cara suroriental a los pies de la Alhambra desarrollándose en dos partes diferenciadas.

La zona más alta, caracterizada por construcciones de una o dos plantas, baja desde Torres Bermejas, desenvolviéndose en un enredo de calles estrechas y empinadas y siendo su parte neurálgica la calle principal que la atraviesa desde la plaza Isabela la Católica, plaza emblemática y céntrica de la ciudad. Entre estas dos áreas (la parte alta y la parte llana), se encuentra el espacio público más relevante del barrio: el Campo del Príncipe, plaza edificada por los Reyes Católicos a finales del 1400 sobre el solar de un cementerio musulmán, para las bodas del príncipe Juan.

Hoy el campo del Príncipe está dotado de un área provista de parque infantil, siendo una zona pública frecuentada todo el día por vecinos, turistas, estudiantes, y coincidiendo con algunas festividades concretas, por gente procedente de otros barrios de la ciudad. En un lado de la plaza se concentran bares y tabernas, que aunque sean regentados, y trabajen en ellos, personas de las más distintas procedencia (Argentina, Perú, Marruecos, Chile, Granada, Asturias), ofrecen a los visitantes y a los turistas comida local, algo como una versión original del barrio y de su gastronomía.

Por otro lado, la parte del barrio que se desarrolla debajo de la calle principal, presenta características muy distintas a las presentadas anteriormente. Muchas construcciones están en estado de abandono o alquiladas a precios muy baratos y algunas casas están ocupadas.

---

<sup>62</sup> El Realejo-San Matías es uno de los dos barrios que componen el distrito Centro de Granada. En el texto me referiré al barrio como al Realejo.

En esta zona se ven discurrir una creciente población de otros países si nos atenemos a las morfologías fenotípicas y a los diversos atuendos, pero los datos oficiales del Padrón no nos pueden ayudar en cuantificar con exactitud la población extranjera y en especial subsahariana que se aloja en esta zona, debido a que muchos de ellos no están empadronados o carecen de documentación. A pesar de esto, es algo que emerge en las observaciones y en las conversaciones formales e informales realizadas a lo largo del trabajo de campo.

Los procesos de gentrificación<sup>63</sup>, como en el caso de muchos centros históricos (por lo menos europeos), han hecho que el Realejo sufriera cambios muy significativos en la configuración demográfica de su población. A la vez, el aspecto de estas zonas ha cambiado, parte de las antiguas construcciones ya en decadencia han sido reformadas y muchos de los nuevos vecinos suelen ser extranjeros atraídos por la belleza de los lugares, artistas, viajeros, etc. (Atkinson y Bridge, 2004).

Y esto es lo que ha pasado en el barrio del Realejo: los antiguos vecinos han tendido a mudarse en zonas periféricas, más cómodas para desplazarse en coche y en autobús, más accesibles y con más servicios. De esta forma describe uno de los entrevistados su percepción con respecto a los cambios demográficos de los últimos decenios en el barrio:

En términos demográficos ha habido como varias tandas, dos oleadas que han sustituido a los primitivos habitantes, una primera de los '70. Entonces esta primera oleada se va, estamos hablando de trabajadores de clase medio baja para así decirlo, productores directos. Entonces

---

<sup>63</sup> Con el termino gentrificación, me refiero a:

La confluencia de una revalorización integral de un área dada de una ciudad, atendiendo principalmente a criterios de centralidad en relación con el crecimiento de la misma, con el desplazamiento residencial de las clases populares siendo sustituidas por otras con mayores niveles de renta. (Rodríguez Medela y Salguero Montaña, 2009, p. 313)

esta gente es sustituida a mediados de los 80 por algo más heterogéneo, menos homogéneo. Y luego desde muy avanzado en los 90, casi a principio de siglo, a raíz del Centro de Lenguas Modernas se empieza a ver una tercera tanda de habitantes del barrio que supongo que está asociada al hecho que estas primeras dos oleadas se van y se alquila a esta nueva oleada que son estudiantes Erasmus y no Erasmus. (Entrevista. Vecino. 11 de octubre de 2011)

Coincidiendo con la implantación del Centro de Lenguas Modernas de la Universidad de Granada, el barrio se ha convertido en la nueva residencia para un conglomerado de personas de varios orígenes y nacionalidades, así como de diferentes estatus sociales. Hoy es posible encontrar en el antiguo barrio judío, estudiantes extranjeros de países como Estados Unidos, Italia, Francia u otros países europeos, junto con estudiantes españoles procedentes de distintos puntos de la provincia de Granada, del resto de Andalucía y del país, compartiendo espacios con los vecinos autóctonos, o de toda la vida, turistas, paseantes y, en menor medida, inmigrantes de procedencias tan variadas como Senegal, China o Argentina.

Según los datos del Padrón Municipal el 12% de la población del barrio ha nacido fuera de España. De ellos, el 33% proceden del continente americano, el 29% son europeos, seguidos por el 25% de africanos y el 10% de asiáticos (Padilla, Azevedo y Olmos, 2015).

## **2.2. El barrio del Zaidín<sup>64</sup>.**

Los orígenes del Zaidín se sitúan en los años cincuenta, cuando en base al Plan de Ordenación Urbana de 1951, obra de Gallego Burín, que protegía la Vega de las

---

<sup>64</sup> El Zaidín es un distrito que ubica en el linde sur de la ciudad de Granada. El único barrio que lo conforma, el barrio de Zaidín-Vergeles es hoy el barrio con más población de la ciudad. En el texto me referiré al barrio, como lo hacen sus vecinos, como al Zaidín.



construcciones, se empieza a edificar en esta zona como respuesta al crecimiento demográfico de la Granada de entonces.

Las primeras construcciones supusieron un total de 1.500 viviendas construidas, de las cuales fueron entregadas en marzo de 1959 un total de 500 viviendas de Tipo Social por el Patronato de Santa Adela dependiente del Gobierno Civil, entre las calles Santa Adela y Asturias, para los damnificados de los terremotos de 1956 provenientes principalmente del Albaicín y del barrio de la Cartuja (Grupo de diagnóstico Asamblea Zaidín, 2012).

Poco a poco vino más gente, gente humilde y trabajadora. Después de las Casillas Bajas y Santa Adela, vinieron más construcciones, hasta que ya es el Zaidín como lo conocemos más o menos. El barrio fue creciendo desordenadamente hasta convertirse en el barrio más populoso de la ciudad. (Entrevista. Vecino. 06 de noviembre de 2011)

Desde sus primeras construcciones a finales de los años cincuenta en el enclave al sur de la ciudad como zona de expansión urbana destinada a acoger a las clases trabajadoras procedentes de zonas históricas muy deterioradas como el Albaicín, el Zaidín ha sido un barrio “obrero”, de “clases populares”. Y este carácter populoso está perfectamente escenificado en sus calles, manifestado en un uso intenso de los espacios públicos, especialmente en aquellas zonas donde comenzó a gestarse el barrio.

En los últimos quince años el Zaidín ha visto enriquecer su vecindario por la presencia de personas procedentes de otros países, fundamentalmente del África subsahariana, del Magreb y de Latinoamérica, cautivados por aspectos estructurales del barrio ya existentes antes de su llegada, como por ejemplo un precio de la vivienda asequible (comparado con otras zonas de la ciudad, como por ejemplo el centro histórico), la afinidad con la clase trabajadora y popular presente en el barrio y la proximidad a

algunas áreas periurbanas destinadas a la industria, comercio y agricultura (Padilla, Azevedo y Olmos, 2015).

La propia impronta urbana del Zaidín da cuenta de inmediato de los espacios donde se generan las dinámicas de convivencia, especialmente en las zonas del barrio con mayor presencia de población no nacional donde se encuentran desde un alto porcentaje de comercios tradicionales, regentados por nacionales, bares, tiendas de ropa, alimentación y otros bienes básicos, hasta los que podríamos denominar como nuevos establecimientos.

### **3. Dinámicas convivenciales en el centro y la periferia de Granada**

Tras esta breve pincelada descriptiva del Realejo y del Zaidín, en este apartado mostraré, haciendo uso del material etnográfico, de qué manera se da la convivencialidad en un barrio periférico y en un barrio céntrico de la misma ciudad y como se configuran estas áreas urbanas gracias a la presencia de nuevas diversidades.

Teniendo a mente que cada realidad urbana, cada contexto local, posee una manera específica de constituirse, una historia, influencias culturales, económicas y políticas que la distinguen y condicionan tanto la estructura del espacio, cuanto las relaciones que en él se desenvuelven, en este texto me refiero a los contextos locales, de acuerdo con Appadurai (2001), como a procesos contextuales y relacionales, más que a una única escala espacial.

Y en estos procesos contextuales toman especial importancia tanto factores externos, como puede ser la implantación de una escuela de Lenguas de la Universidad en un barrio histórico, cuanto las políticas empleadas por las administraciones con respecto a la organización de los espacios urbanos.

En este sentido es útil mencionar la entrada en vigor, en noviembre de 2009, de la “Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Granada”<sup>65</sup>, un total de 183 artículos que pretenden regular y fiscalizar la convivencia ciudadana y el uso del espacio público. Con la aplicación de la Ordenanza, el espacio público queda esencialmente destinado al consumo y a la circulación y todos usos distintos son sancionables, como por ejemplo hacer arte de manera no autorizada, andar con patinetes o jugar con pelotas en calles y plazas. Además de quedar (arbitrariamente) prohibida cualquier tipo de aglomeración que pueda alterar la pacífica convivencia ciudadana. Con la prohibición de la mendicidad, la venta ambulante y el arte callejero, la ordenanza vulnera especialmente los colectivos débiles mirando a garantizar una visión atractiva de la ciudad a turistas y estudiantes.

### **3.1. El barrio céntrico-histórico del Realejo**

A lo largo de los últimos años el barrio del Realejo ha contado con distintos elementos externos de transformación. La implantación de una facultad universitaria y de sedes administrativas de servicios públicos o una escuela de lenguas, pueden llegar a ser factores determinantes en la conformación demográfica de una área urbana.

El dueño de un ejercicio comercial familiar situado en la calle central del barrio describe claramente su percepción de las transformaciones vividas:

Ha habido cambios, el barrio cambia muy muy de espacio y además con eventos muy puntuales, cuando vino EMASAGRA [Empresa Municipal de Abastecimiento y Saneamiento de Granada] por ejemplo, el barrio otra vez cogió vida, cuando estuvo funcionando el hospital

---

<sup>65</sup>Recuperado de <http://www.granada.org/inet/wordenanz.nsf/wvbusmta/33e8e05267172f0ec1257656003437a2> (Último acceso 10 de agosto 2015)

militar<sup>66</sup>, en la década de los noventa, económicamente hablando y después, ... me refiero a la facultad de arquitectura cuando era un hospital militar, cuando vino el Centro de Lenguas Modernas, que afortunadamente sigue y incluso se expande, maravilla de las maravillas, y cuanto mas, cuanto mas mejor, le viene divino para el barrio, cada vez el barrio cambia y crece. (Entrevista. Dueño ejercicio comercial.18 de enero de 2011)

El Centro de Lenguas Modernas es una institución privada acreditada por la Universidad de Granada, especializada en cursos de español para extranjeros. También incluye en su oferta formativa cursos de lenguas modernas como por ejemplo italiano, francés, alemán japonés, portugués, etc. Como se lee en su pagina web en el texto “8 Razones para elegir Granada y el CLM”:

En el CLM conviven diariamente alumnos internacionales de español con estudiantes españoles que aprenden o perfeccionan alguna de las lenguas extranjeras de una larga lista que se oferta cada año (inglés, francés, alemán, italiano, japonés, árabe, portugués, ruso, etc.), en total unos 8000 alumnos cada año. (8 razones, s.f.)

Y las interacciones entre esta población, como es imaginable, no se limitan a los espacios de la estructura, si no que se desarrollan en el entorno del barrio, en sus calles, cafeterías, bares y en los comercios, modificando la percepción que tienen del barrio los antiguos vecinos. Así lo cuenta la dueña madrileña de un local de ocio ubicado en una calle próxima al Centro de Lenguas Modernas y abierto desde antes que se instalara el centro:

La clientela del bar ha cambiado, antes no había guiris<sup>67</sup> en el barrio, no había extranjeros antes de esto. Claro que ha cambiado, hay muchísimos guiris en el bar, algunos suelen venir a tomarse un bocata para llevar, algunos vienen con los profes, a tomarse unas cañas y practicar

---

<sup>66</sup> Es de hace poco meses la inauguración de la nueva sede de la facultad de Arquitectura. Tras casi una década de reformas, la reinstalación de la Facultad en el barrio ha indirectamente producido ya nuevos cambios en el aspecto más visible del barrio: sus servicios y comercios. Por ejemplo en las zonas más próximas a las Instalaciones Universitarias se ha inaugurado el primer parking público y han abierto sus puertas nuevas tiendas de papelería técnica especializadas y nuevos lugares de comida para llevar.

<sup>67</sup> *Guiris* es el termino con que los vecinos del barrio definen a los extranjeros principalmente norte y este europeos y a los norteamericanos.

el español. Los que mas vienen son los profes, esto si, todo el día. Y luego la clientela del bar va cambiando, hay la fija y luego cambia toda esta gente que viene un año aquí. Algunos vienen, otros se van a sus pueblos...(Entrevista. Dueña negocio de hostelería. 3 de noviembre de 2011)

Y no solo ha cambiado el perfil de los clientes de los ejercicios comerciales del barrio, si no que ha sido influenciada la entera estructura comercial del área: en un espacio muy limitado se puede notar una densa sucesión de tiendas regentadas por emprendedores muy diversos en términos de procedencia, edad, clase y género, y es muy usual ver en el rol de clientes a trabajadores y dueños de los demás establecimientos del barrio. Las relaciones entre comerciantes es definida como fluida y colaborativa en la mayoría de los casos, de la misma forma que entre clientes y comerciantes; no hay relación con la procedencia geográfica en cuanto a clientela habitual de los negocios: de la misma manera que los vecinos autóctonos siguen prefiriendo la panadería de toda la vida, los nuevos vecinos se convierten rápidamente en clientes habituales.

En cuanto a las interacciones sociales, entendidas como el conjunto de aspectos relativos a lo cultural, lo religioso, lo cívico y más en general a todo lo que sucede en el barrio cotidianamente, es necesario puntualizar en cada uno de estos aspectos para poder facilitar la comprensión de los procesos de convivencia que se generan en el espacio de estudio.

Es importante observar que un grupo de artistas -pintores, músicos, actores dramáticos, etc.- procedentes de varios países, se encuentran viviendo en el barrio y lo dinamizan continuamente con las actividades que organizan, como por ejemplo a través de cursos y talleres que suelen durar todo un año o un curso académico. Un vecino marroquíes, dueño de un comercio étnico del barrio lo explica así:

Hay mucha diversidad en el barrio, hay muchos artistas, mucho ambiente y hay varios extranjeros y esto da mucha arte al barrio, muchas cosas nuevas que traen con ellos, de otros países. La convivencia es perfecta, hay gente joven, hay actividades, el que hace teatro, el que pinta, el músico, aquí estamos con el amigo que es uno de los mejores guitarristas de jazz [se refiere a un hombre Brasileño, empleado de una tienda del barrio, entrado en la tienda durante la entrevista]. (Entrevista. Dueño comercio étnico. 12 de mayo de 2011)

En lo religioso, el barrio del Realejo no ofrece diversificación: en su área no hay presencia de otros lugares de culto distintos al católico. El barrio cuenta con alrededor de diez cofradías<sup>68</sup> que desarrollan sus actividades a lo largo de todo el año y incluyen vecinos ‘cofrades’, hombres y mujeres de todas las edades, incluidos niños, de varias clases sociales. Pero esto es sin duda el espacio menos participado por la población no granadina del barrio. Sin embargo, siendo sus actos públicos, entendidos como expresión de la vitrina cultural del barrio y de la entera ciudad, algunos de ellos suelen ser asistidos por vecinos de todas procedencias, paseantes, turistas, estudiantes:

La mejor fotografía de la diversidad que hay aquí en Granada es...bueno hace un par de semanas, tuvimos aquí la Semana Santa y estábamos aquí yo y mi vecino viendo las procesiones y hablando, charlando de que bonita son las procesiones pero con el detalle de que yo soy judío y el es musulmán. Pues, entonces, un judío y un musulmán disfrutando de la Semana Santa en Granada viendo como pasan las imágenes y esto. Creo que esta es una buena fotografía de la diversidad que hay aquí en el Realejo. (Entrevista. Empleado ejercicio comercial. 23 de febrero de 2011)

Pero la participación a estos eventos por parte de los vecinos no granadinos solo se limita a la asistencia pasiva, al disfrute de un evento que puede llegar a tener tintes exóticos ya que no hay participación en la organización de los eventos religiosos que se desarrollan en el barrio a lo largo de todo el año.

---

<sup>68</sup> Las cofradías son asociaciones de fieles católicos que se reúnen por fines religiosos, piadosos, tradicionales, en torno a una advocación (de Cristo, la Virgen, un santo, un momento de la pasión o una reliquia).

El barrio del Realejo está dotado de numerosas plazas y placetas históricas caracterizadas por ser equipadas casi todo el año con terrazas pertenecientes a los bares contiguos, viendo a menudo reducida su fruición a los horarios de aberturas de estos.

Una excepción es el Campo del Príncipe dotado de zona infantil y zonas verdes, frecuentado a lo largo de todo el día por diversos vecinos: gente mayor, estudiantes, turistas, fieles que presentan su ofrenda y rezan delante de la estatua del Cristo de los Favores, amos de perros que pasean sus mascotas entre otros. A pesar de esto, cuesta identificar el Campo del Príncipe como un espacio favorable de intercambio, probablemente debido a que la mencionada Ordenanza Municipal de 2009 reguló y limitó los usos de los espacios públicos y la plaza es muy a menudo patrullada por la policía.

La situación de control que se da en los espacios públicos del barrio, dificulta la lectura de sus usos, dejando abierta la pregunta de hasta qué punto la poca visibilidad de la diversidad en estos espacios está relacionada con un exceso de control. Y con esto me refiero en particular a la población migrante, residente en el barrio y visible en otros contextos.

En cuanto a la manera en que los vecinos perciben la diversidad, no siempre la diversidad es interpretada en términos étnicos o nacionales. A menudo los vecinos hablan de diversidad haciendo referencia a la diversidad de edad (afirman que hay mucha gente mayor con las que se cruzan en las calles principales a lo largo del día, sentados en el Campo del Príncipe por las mañana o realizando sus compras en las tiendas de la calle principal) y a diversidad de estatus (estudiantes, trabajadores, jubilados). Como aclara uno de los entrevistados:

El Realejo es un barrio histórico de Granada, se ha transformado pero era un barrio donde, como el Albaicín ha pasado casi toda Granada, entonces se da la convivencia entre las personas mayores que vivían en el barrio desde cuando era barato, en los 60 la gente empezó a mudarse fuera del barrio entonces han quedado las personas mayores que no se han ido y que en su tiempo han comprado una casa o reformado. Siempre ha habido gente joven viviendo aquí y extranjeros, porque los pisos que han sido rearmados lo alquilan muy caro y quedan las casas viejas y en malas condiciones que alquilan por poco dinero. (Entrevista. Profesora centro de formación permanente. 12 de enero de 2011)

Lo que se aprecia de la inmersión en el campo es que a pesar de parecer una área monocultural con impronta católica y algo conservadora, el Realejo es una zona culturalmente compleja. La complejidad no se relaciona con la cantidad de migrantes, extranjeros, nuevos migrantes, sino con la implicación que estos han tenido en hacer que la área de estudio se readaptara a su presencia. Un incremento de la diversidad (de país de origen, de estatus) tiene a que ver más con los cambios relativos en un contexto dado que con su número (Vertovec 2007).

Por lo general, el aumento de población extranjera ha normalizado la diversidad, fomentando lo que Wessendorf (2010, 2013) llama *Common place diversity*. Con este concepto la autora se refiere al hecho de que los residentes locales perciban la diversidad étnica, religiosa, lingüística y socio-económica como algo normal en su día a día. De esta forma lo explica el dueño de un antiguo taller tradicional del barrio:

Hay que mirar atrás, la gente se ha vuelto mas tolerante, por inercia.. antes encontrabas un alemán o un africano por la calle cada 6 meses, ahora mucho más, somos más tolerantes por necesidad, sobre todo los que somos de aquí, la gente mayor, antes se veían muy pocos extranjeros. (Entrevista- Dueño taller tradicional. 22 de julio de 2011)



### 3.2 El barrio periférico del Zaidín

El precio de la vivienda, acompañado por la propia conformación del barrio y por los procesos de las redes migratorias, han transformado la percepción de la diversidad en el Zaidín desde barrio obrero a barrio de inmigrantes.

Por lo que concierne las relaciones en el ámbito comercial y económico, no se puede afirmar que exista una segregación étnica o nacional en lo relativo a la compra-venta de productos y servicios básicos; de hecho en estas interacciones comerciales se generan múltiples hibridaciones. Por ejemplo, empieza a ser usual que vecinos y vecinas no-nacionales trabajen o regenten negocios tradicionales, dirigidos habitualmente por personas autóctonas; o también que a un porcentaje significativo de estos nuevos establecimientos acuda un público heterogéneo en mayor o menos medida: vecinos co-nacionales del establecimiento y vecinos autóctonos. Ni siquiera los productos o servicios están siempre dirigidos a un único perfil de vecinos, no al menos en lo relativo a cuestiones étnicas y nacionales. Como es el caso de una de las carnicerías halal del barrio:

(...) Converso con el dueño, un hombre español, y con uno de los empleados, un chico que me dice ser marroquí. El dueño comenta que su hijo tiene muchos amigos marroquíes y ellos le han aconsejado que cambiara su carnicería por una carnicería halal, así decidió de quitar la carne de cerdo y de vender carne halal. (Diario de campo, 23 de febrero de 2011)

En un lado de la pared, pintado en los ladrillos, se observa un dibujo del Corán, y la oferta de los productos varía desde carne de cordero, conejo y ternera, a especias. Colgado en el muro, en la entrada, no falta el documento (en árabe y en español) que atesta que se trata de una carnicería halal. Uno de sus dos empleados es marroquí y su clientela no es clasificable en términos étnicos ya que incluye tanto vecinos autóctonos de toda la vida, cuanto nuevos vecinos atraídos por la oferta comercial del negocio.

Y si este ejemplo muestra el caso de antiguos vecinos que han adaptado sus comercio a los nuevos residentes del barrio, existe también el caso de nuevos vecinos que regentan tiendas tradicionales del barrio. Este es el caso por ejemplo del Bar de las Tablas, anteriormente una reconocida bocadillería, actualmente regentado por una familia procedente de China. La fachada del bar no ha cambiado, según los vecinos, y el bar parece ser el mismo, pero observando más atentamente se pueden encontrar detalles algo llamativos como la presencia, encima de la cafetera, del típico “gato chino que mueve la mano” cerca de un belén de Navidad. La parte derecha del local, separada del bar por unos biombos, es un restaurante chino, con todos sus detalles.

Los productos ofrecidos en el bar varían desde un desayuno con café y tostada, a las tapas, algunas de ellas adaptadas y es frecuente ver vecinos mayores del barrio, tapeando rollitos primavera con sus mostos de vino.

Una tercera tipología a destacar, son las tiendas regentadas por vecinos no nacionales, cuya oferta se dirige indistintamente a vecinos autóctonos y con-nacionales. Se caracterizan por estar regentados por población migrante y, generalmente, por ofrecer productos y/o servicios en los que el público co-nacional puede tener cierto interés: alimentación, ropa o, incluso, peinados de sus países.

Algunos de ellos han adaptado su función y, lejos de limitarse a la venta de productos y servicios, se convierten en puntos de encuentro para los vecinos, como es el caso de los locutorios, estudiados por varios autores en los últimos años (se vean por ejemplo Feliu, Peñaranda-Cólera y Gil-Juárez, 2012; Belli y Gil, 2009; Moya y Álvarez, 2007; Peñaranda-Cólera, 2005).

En el Zaidín un ejemplo interesante de este último tipo de comercios es una frutería que se convierte a menudo en un punto de encuentro frecuentado para los vecinos más diversos.

La frutería está situada en la plaza de los Ángeles, placeta pública, caracterizada por la presencia a su alrededor de una importante diversidad de tiendas y comercios, entre ellos una peluquería afroamericana regentada por dos hermanas procedentes de África, una tienda de tatuajes cuyo dueño es italiano y un bar con terraza (usualmente frecuentada por los comerciantes de las tiendas limítrofes, así como por vecinos de las más distintas procedencia). El dueño es un hombre marroquí que lleva más de 15 años en Granada y que lo vecinos conocen como José. Es frecuente, pasando por la tienda por la mañana, ver vecinas mayores del barrio de toda la vida hablar con él, algunas le traen el pan (por supuesto su favorito!) o le hacen parte de la compra, vecinos marroquíes y subsaharianos jóvenes que se entretienen con él y entre ellos charlando en la entrada de la tienda. La tienda es muy pequeña y la mayoría de los productos están expuestos en el exterior del local. En las paredes del pequeño espacio se pueden encontrar un cartel de Feliz Navidad (colgado para todo el tiempo del trabajo de campo) y el anuncio de un equipo de fútbol patrocinado por una pizzería italiana, José explica orgulloso que juega en un equipo mixto de españoles y marroquíes.

José y su tienda son definitivamente un punto de encuentro interesante para los vecinos, y las relaciones con él son amistosas y cordiales, llegando a poder incluir detalles personales:

Desayuno en la terraza del bar Los Pórticos en la mesa mas cercana a la frutería. José no está y la tienda está cerrada. Un hombre mayor está sentado en la pared en frente de la tienda en actitud de espera, pasa otro hombre mayor y le pregunta porqué la frutería está todavía cerrada,

“José está en Marruecos” – contesta - “y no tardará muchos días en volver”. (Diario de campo, 25 de mayo de 2011)

Las tendencias de las dinámicas convivenciales en la dimensión social varían en función del contexto concreto en el que se generen, siendo el religioso probablemente el que registra un mayor índice de segregación y endogamia, especialmente en lo que podríamos llamar “iglesias” o “cultos étnicos”. Así existen desde espacios integrados por población autóctona en su práctica totalidad, como las cofradías de Semana Santa, hasta otros exclusivamente por extranjera, como la mezquita. En medio de ambos polos, existen dinámicas generadas en otros espacios religiosos que han tratado con mayor o menor éxito adaptarse a los nuevos contextos de pluralidad, abriendo sus lugares de reunión y culto a una nueva y potencial membresía residente en el barrio.

En el caso de los espacios públicos, es cierto que existen puntos urbanos, como plazas o calles, donde la percepción de la presencia de la población migrante es notable; así como también lo es el que ninguno de estos enclaves suelen ser utilizados en exclusividad por un determinado colectivo nacional o étnico (ni de sexo, edad, etc.). En general, los usos desarrollados en el espacio público responden a unas pautas de civismo consensuadas tácitamente en el propio barrio a lo largo de su historia como barrio obrero, barrio asociativo, barrio reivindicativo y desde los últimos quince años como barrio de inmigrantes. Esto mismo puede aplicarse a lo relativo al uso de los servicios públicos, como salud, educación, servicios sociales, administración, etc., pues el público usuario no es otro que el propio vecindario, en este caso, el vecindario del Zaidín en toda su diversidad.

En el barrio la percepción de sus habitantes es de un barrio originariamente de obreros, transformado por los cambios de los últimos años en un barrio “de inmigrantes” y la

común condición socioeconómica de muchos de los vecinos en algunas zonas concretas del barrio, facilita la normalización de las relaciones.

(...) Si hay colectivos distintos, pero yo veo que en esta zona del barrio, que es la que es económicamente más pobre, esa relaciones se dan de forma normal. Hay como mayor prejuicios en las zonas más ricas.. por ejemplo, con respecto a la nacionalidad, por el tema también de que tienen menos recursos entonces son más pobres, entre ellos no se produce ese tipo de relación, la relación entre personas de diferente nacionalidad es más complicada, creo.. (Entrevista. Técnico asociación. 25 de enero de 2011)

#### **4. Notas conclusivas**

La ubicación del Zaidín en la ciudad, su morfología urbana, la marca o concepción del barrio y el perfil (en toda su complejidad y diversidad) del vecindario, son factores determinantes en el tipo de relaciones e interacciones económicas que se generan en su entorno. Así, el caso del Zaidín, barrio periférico ubicado al sur de la ciudad y con accesos a los grandes viales, próximo a polígonos industriales y zonas de agricultura, con un gran número de viviendas populares, relativamente baratas y poco lujosas y con un vecindario adscrito mayoritariamente a la clase trabajadora, se caracteriza por un gran número de establecimientos comerciales destinados a satisfacer las necesidades básicas del vecindario (alimentación, ropa, servicios, etc.). Estos comercios se han diversificado en los últimos años a un ritmo progresivo, y se pueden encontrar desde los más tradicionales y autóctonos, hasta aquellos otros, nuevos, que están regentados por los nuevos colectivos nacionales residentes en el barrio y dirigidos generalmente a todo el vecindario.

El barrio del Realejo, por su parte, se levanta en el centro histórico de la ciudad, escondiéndose de los límites periurbanos de la misma, dificultando el tráfico rodado en su interior y el acceso al mismo; en su amplio territorio se pueden encontrar desde casas

en situación de abandono hasta nuevos apartamentos de precios desorbitantes. Su carácter histórico ha propiciado que empezaran a instalarse en él desde mediados de los ochenta un importante número de nuevos residentes, de perfil “bohemio”, próximos a las artes y a algunas profesiones liberales. Con la revalorización del suelo (experimentada especialmente a mediados de los noventa), la implantación del Centro de Lenguas Modernas y la aplicación de nuevas políticas de rehabilitación de la vivienda y conservación del patrimonio histórico, han transformado el barrio céntrico, histórico y turístico, en un barrio estudiantil extranjero, o “barrio Erasmus”, como he oído a menudo a lo largo del trabajo de campo.

En este escenario, las interacciones económicas del Realejo difieren notablemente de las del Zaidín. En el antiguo barrio judío existe un menor número de pequeños y medianos comercios tradicionales, muchos de los cuales han ido cerrando con el paso de los años, parejo a los procesos de gentrificación que han ido despoblando al barrio de una población original que compraba comida en tales negocios, o se cortaba el pelo, o remendaba sus zapatos, arreglaba sus muebles, etc. Contemporáneamente se ha registrado un crecimiento significativo del número de establecimientos orientados al turismo, como venta de regalos y souvenirs, restaurantes exóticos, comida rápida y bares de copas.

Si la diversidad es percibida en el Zaidín como estrictamente relacionada con la llegada de población inmigrante en el barrio, ello no se produce en el barrio del Realejo, donde no siempre la diversidad es percibida en términos étnicos o nacionales. En varias ocasiones la diversidad es entendida por sus vecinos y vecinas como diversidad de edad o diversidad de estatus (estudiantes, trabajadores, jubilados).

La diversidad creciente en los barrios y su más o menos fluida normalización permiten aportaciones positivas en términos de adquisición de capacidades personales de (auto)gestión de la diversidad en el día a día, algo que se podría llamar, parafraseando a una de las personas conocidas en el Zaidín, como “interculturalismo inconsciente”:

Luis es un joven ecuatoriano que lleva más de 8 años viviendo en el barrio de la periferia que estamos estudiando, en Granada, a donde llegó con su padre. Hablando del barrio y de su percepción de la interculturalidad en él, comenta que hay situaciones que definiría de “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 unas pocas veces de frecuentar el establecimiento, dice, la empleada le pregunta de donde viene y a partir de ahí se abre un diálogo, que empieza por preguntas sobre los países de origen y que ofrece posibilidades de intercambios espontáneos e inconscientes. (Diario de campo, 12 de mayo de 2011)

En otras palabras, se trata de una forma de interculturalidad asociada a las vivencias cotidianas en el barrio.

La normalización (o “naturalización”) de la diversidad, es un elemento de continuidad en los dos barrios y se manifiesta en las lecturas que hace el vecindario de las tensiones del barrio que, entre las miles de posibilidades de interpretación y en la mayoría de los casos, se relacionan a cuestiones cotidianas de vecindad, más que con cuestiones de origen étnico-nacional de los sujetos involucrados.

De lo descrito, podría concluirse que sendos barrios son lugares idílicos para la convivencia y la naturalización de la diversidad; pero la verdad es que también se generan conflictos, y si bien tales conflictos no tienen una base marcadamente racista, xenófoba y/o nacionalista, -sino cotidiana, sobre las relaciones de vecindad-, a veces la percepción de los sujetos es otra. Además, en aras de un ejercicio reflexivo, se puede admitir la posibilidad de que no todas las personas encontradas o entrevistadas se

atrevan a confesar a una mujer europea, joven y académica situaciones de desigualdad o discriminación que le rodean en su entorno residencial más cercano.

Dicho esto, es necesario mantener cierta cautela con las lecturas buenistas que en ocasiones invisibilizan otras vidas paralelas también presentes. Estas vidas paralelas son igualmente expresiones de diversidad, si bien, en la mayoría de los casos no son ni nombradas, como por ejemplo la población subsahariana residente en la parte baja del barrio del Realejo, que “se ven”, que “pasan mucho”, pero que no incitan a la interacción, no son atractivas, por ejemplo, a la hora de pensar en la convivencia artística del Realejo. Ello no solo se vincula con lo que apuntan muchos informantes - “no se mezclan”, “no hablan el idioma local”, “se juntan delante de los locutorios en conversaciones cerradas poco atractivas para vecinos de otras procedencias”-, pues si así fuera, el vecindario inglés quedaría categóricamente excluido del imaginario colectivo en torno al vecindario del Realejo, ya que tampoco “se mezclan”, ni hablan bien castellano, trabajan o pasan el tiempo de ocio en negocios regentados por otros británicos (pubs), en los que se habla inglés (como demuestran los carteles y menús de algunos de ellos), encontrándose en círculos nacionales cerrados y a menudo impenetrables, como se puede fácilmente ver en algunos de los bares utilizados como lugares de encuentro.

Con estos ejemplos no pretendo sugerir ni que el racismo en Granada ha dejado de existir, ni que no existan relaciones condicionadas por elementos étnicos o raciales, si no que en los barrios, así como hemos descrito en el caso del Zaidín y del Realejo, es posible encontrar maneras espontaneas, no reguladas o pautadas (desde fuera) para convivir armoniosamente a la luz de la “similitud humana” (Gilroy 2008).



## Bibliografía

- 8 Razones para elegir Granada y el CLM. (s.f.). Recuperado el 5 de agosto de 2015 del Sitio Web del Centro de Lenguas Modernas: [http://www.clm-granada.com/html/el\\_clm/esp/8\\_razones/razon\\_01.htm](http://www.clm-granada.com/html/el_clm/esp/8_razones/razon_01.htm).
- Amin, A. (2002). Ethnicity and the multicultural city: Living with diversity. *Environment and Planning*, 34, 959-80.
- Appadurai, A. (2001). *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Atkinson, R. y Blandy, S. (Eds.) (2006). *Gated communities*. London: Routledge.
- Atkinson, R. y Bridge, G. (2004). *The gentrification in a global perspective*. London: Routledge.
- Barrett, M. (2013). Interculturalism and multiculturalism: concepts and controversies. En M. Barrett. (Ed.), *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences* (pp.15-41). Strasbourg: Council of Europe publishing.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Belli, S. y Gil, A. (2009). Llorar en un locutorio: emociones compartidas y consumidas. Comunicación presentada en el *IV Congreso de la Cibersociedad*. Congreso virtual, 12-29 de noviembre de 2009.
- Borja, J. (2003). La ciudad es el espacio público. En P. Ramírez Kuri. (Coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía* (pp.59-87). México: Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Borja, J. y Castells, M. (1997). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- Castells, M. (1998). *End of millennium, the information age: economy, society and culture, Vol. III*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Castells, M. (2010). Globalization and identity. *Quaderns de la Mediterrània*, 14, 254-262.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterarquico. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del hombre Editores.
- Contini, P. (2011). Dinámicas interculturales en contextos superdiversos: primeras experiencias en un barrio andaluz (pp. 1787-1797). En Javier García Castaño y Nina

- Kressova (coords.) *Actas del I Congreso Internacional de las Migraciones en Andalucía*, Granada: Instituto de Migraciones.
- De Lucas, J. (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 J. De Lucas, A. Quiñones Escámez, P. Campelo, A. Izaola y I. Zubero, *Inmigración e integración en la UE. Dos retos para el siglo XXI* (pp. 11-91). Bilbao: Eurobask.
- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: editorial Trotta.
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada y México, D.F.: Editorial Universidad de Granada y CIESAS.
- Dietz, G., Mendoza Zuany, G. y Téllez Galván, S. (Eds.). (2008b). *Multiculturalismo, educación intercultural y derechos indígenas en las Américas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Feliu, J. (2004). Les cultures no existeixen. *Athenea Digital*, 5, 25-34. Recuperado de <http://antalya.uab.es/athenea/num5/feliu.pdf>.
- Feliu, J., Peñaranda-Cólera, M.C. y Gil-Juárez, A. (2012). Comunidades imaginadas: nacionalismo banal en los locutorios de Barcelona. *Aibr: revista de antropología iberoamericana*, 7(2), 197-224.
- García Castaño, F. J.; Olmos Alcaraz, A.; Contini, P. y Rubio Gómez, M. (2011). Críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural. En E. Gualda Caballero (ed.), *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad* (pp. 31-65). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- García Castaño, F. J.; Olmos Alcaraz, A.; Contini, P. (2012). La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración. En J.L. Monereo Pérez; F.L. García Castaño y J.A. Fernández Avilés (eds.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales* (pp. 599-618). Granada: Comares.
- García Castaño, F.J., Pulido Moyano R. y Montes del Castillo, A. (1997). La educación multicultural y el concepto de cultura. *Revista iberoamericana de educación*, 13, 223-256.
- García García, J.L. (1998). Sobre el significado y las consecuencias de la diversidad cultural. Trabajo presentado en el curso *Diversidad cultural, exclusión social e interculturalismo* desarrollado en la universidad internacional de Andalucía (sede Antonio machado de Baeza).

- Garzón Valdés, E. (2004). La pretendida relevancia moral de la diversidad cultural. En E. Garzón Valdés, *Calamidades* (pp. 93-135). Barcelona: Gedisa.
- Gilroy, P. (2008). *Después del imperio. Melancolía o cultura de la convivencia?*. Barcelona: Tusquets.
- Gilroy, P. (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.
- Grillo, R. (2012). British multiculturalism: a negotiated order?. En Académie Royale de Belgique. (Eds.), *Les minorités: un défi pour les états. actes du colloque international* (pp.73-203). Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula rasa*, 8, 45-67.
- Grupo de diagnóstico asamblea Zaidín (2012). *Informe sobre la vivienda y su entorno urbano*. Recuperado de [http://issuu.com/redemujereszaidin/docs/informe\\_zaidin](http://issuu.com/redemujereszaidin/docs/informe_zaidin).
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (2007). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Huntington, S.P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2011). Multicultural citizenship within multinational states. *Ethnicities*, 11(3), 281-302.
- Moya, M. y Álvarez, C. (2007). *Mundo locutorio. Una investigación antropológica en el ciber*. Recuperado de <http://weblogs.clarin.com/mundolocutorio/>.
- Padilla, B., Azevedo, J. y Olmos-Alcaraz, A. (2015). Superdiversity and conviviality: exploring frameworks for doing ethnography in Southern European intercultural cities. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 621-635.
- Peñaranda-Cólera, M.C. (2005). El locutorio como espacio social transnacional: una mirada psicosocial. *Athenea Digital*, 8, s/p. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700839>.
- Pérez-Agote, A., Tejerina, B. y Barañano, M. (2010). (Eds.). *Barrios multiculturales. relaciones interétnicas e intraétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*. Madrid: Trotta.
- Petzold Rodríguez, A. (2012). *El secuestro del espacio público*. Barcelona: COAC.

- Quijano Valencia, O. (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez Lorenzo, M.A. (2000). Etnohistoria: ¿la ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método. *Boletín antropológico*, 3(50), 5-28.
- Rodríguez Medela, J. y Salguero Montaña, Ó. (2009). *Aprendiendo a decir no. Conflictos y resistencias en torno a la formas de concebir y proyectar la ciudad de Granada*. Granada: Asociación de Estudios Antropológicos 'La Corrala'.
- Velasco, J. C. (2006). La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural. *Isegoria*, 33, 191-206.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054.
- Vertovec, S. (2009). *Migration and multiculturalism*. London: Routledge.
- Vertovec, S. y Wessendorf, S. (2010). *The multicultural backlash. European discourses, policies and practices*. London: Routledge.
- Wallace, A. (1972). *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, C. Walsh y L. Tapia. (Eds.), *Construyendo interculturalidad crítica*, (pp.75–96). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2012b). Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas. *Visao global*, 15(1-2), 61-74.
- Werbner, P. (2012). Multiculturalism from above and below: analyzing a political discourse. *Journal of intercultural studies*, 33(2), 197-209.
- Wessendorf, S. (2010). *Commonplace diversity: social interactions in a super-diverse context*. (MMG Working Paper 10-11). Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity.
- Wessendorf, S. (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, M. (2002). La diferencia cultural como cuestión social (pp. 277-292). en E. Terrén. (Eds.), *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos.

**TEXTO 3. LAS AUSENCIAS DEL PARADIGMA INTERCULTURAL EN ESPAÑA: UN ANÁLISIS A PROPÓSITO DE EXPERIENCIAS DE DIVERSIDAD EN CONTEXTOS URBANOS MULTICULTURALES.**

Artículo de revista en evaluación en:

Olmos Alcaraz, A. y Contini, P. (2015). Las ausencias del paradigma intercultural en España: un análisis a propósito de experiencias de diversidad en contextos urbanos multiculturales. *Revista Mexicana de Sociología*.

## **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, generando la existencia de importantes ausencias cuyas consecuencias –epistémicas y convivenciales prácticas– mostramos y analizamos. Utilizando material etnográfico, mostramos cómo el paradigma intercultural en desarrollo en España es en gran medida occidentalocéntrico. Encontramos 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.

**PALABRAS CLAVE:** interculturalidad, diversidad, multiculturalismo, población inmigrante, etnografía.

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

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, etc. (García Castaño y Granados Martínez, 2002: 71).

Y otros tantos vaticinaban incluso antes. Es por ello que en España la diversidad no se torna de manera clara en objeto de atención pública hasta la década de los años noventa, pero además relacionándola 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 solo una forma de pensarlos sino también de relacionarse con ellos (Olmos Alcaraz, 2012). En el momento actual estos presupuestos continúan teniendo plena vigencia, como hemos mostrado recientemente (García Castaño *et al.*, 2012), 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 este 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 a día de 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 Castaño *et al.*, 2012; García Castaño 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 de ello



es necesario reconocer ciertas excepciones, si no deseamos caer en un análisis excesivamente simplista<sup>69</sup>.

Pero 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 analizamos nociones de interculturalismo menos occidentalocéntricas, que han emergido desde contextos diferentes al español, en concreto las propuestas que realizan Catherine Walsh (2002, 2012b) y Fidel Julio Tubino Arias (2004) de interculturalidad crítica; y lo ponemos en relación con las formas de vivir y experimentar el interculturalismo en el contexto estudiado.

### **Notas metodológicas<sup>70</sup>**

Este texto debe su contenido a la reelaboración de los resultados obtenidos en el proyecto de investigación “Culturas de Convivência e Super- diversidade”<sup>71</sup> (PTDC/CS-

---

69 Excepciones que tienen que ver con los esfuerzos realizados por el gobierno central en el diseño de políticas de integración desde que en el año 1994 se creara el Plan para la 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 (2011-14), que se dirige a todos/as los/as 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 Chicón, 2012). Y es importante señalar, 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 producción 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–).

70 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.

SOC/101693/2008) desarrollado conjuntamente entre el CIES-ISTEC (Lisboa) y el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada.

El objetivo general de dicho proyecto era 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 puestas en marcha 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; García García, 1998; Grimson, 2008; Vertovec, 2007), cultura (Bauman, 2001; Díaz de Rada, 2011; García Castaño, *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; Wieviorka, 2002). En (García Castaño *et al.*, 2012) resumimos 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.

El primer vector de investigación, la realidad de los barrios, surge principalmente ligado a los procesos cotidianos y a las dinámicas que se establecen entre los diversos actores

---

<sup>71</sup> Proyecto de investigación financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal y dirigido por la profesora Beatriz Padilla.

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 este área. Y, el tercer vector aparece vinculado a las dinámicas establecidas en la escuela secundaria, la percepción y 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<sup>72</sup>, fue abordado a partir de:

a) 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. b) 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) y otras representaciones subjetivas de la diversidad cultural de la ciudad, acompañadas con documentación fotográfica. c) Y por último la elaboración de una guía básica de asociaciones, ONG (Organización No Gubernamental) y otras entidades sociales que trabajaban en las dos ciudades, en cada uno de los barrios seleccionados. En la primera fase de 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

---

<sup>72</sup> Cuando nos referimos a los barrios, no nos referimos a ellos exclusivamente como unidades espaciales físicas, si no que también estamos considerando sus dimensiones representacionales y sus valores simbólicos. Dicha dimensión simbólica se relaciona con distintas prácticas sociales, como por ejemplo las desarrolladas en los centros educativos, las zonas de ocio, las zonas comerciales, los lugares de trabajo (Pérez-Agote *et al.* 2010).

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<sup>73</sup>. 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 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, Azevedo y Olmos (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). Otras (nos referimos a los espacios no clasificables en las anteriores categorías, como por ejemplo espacios religiosos, sedes de asociaciones, etc.); realizando en ellas un total de 84 observaciones documentadas.

Tras la primera fase de contacto y observación, se procedió a la selección de las personas a entrevistar, realizando 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

---

<sup>73</sup> Cabe destacar que parte del equipo vive, o ha vivido a lo largo del desarrollo del proyecto, en los contextos de estudio (en los barrios propiamente dichos). En ellos hemos sido vecinas, clientes, hemos utilizado los (pocos) espacios públicos existentes, así como los espacios de ocio y religiosos.

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 eligieron las personas a entrevistar por el principio de pertinencia: identificando 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. 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 Intercultural<sup>74</sup>, 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 que impulsaron 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 participando en las reuniones de organización del evento (realizando un total

---

<sup>74</sup> 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, etc.) de corte folclórico fundamentalmente, pero con un claro componente reivindicativo de los derechos de los inmigrantes.

de 14 observaciones en la fase organizativa, y 11 entrevistas formales abiertas<sup>75</sup>) y recopilando documentos relacionados con la organización y realización del evento (documentos de trabajo internos, periódicos, datos de anteriores proyectos, información estadística, etc.).

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 un 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 5 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 el 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.

---

<sup>75</sup> De ellas, 5 se realizaron a organizadores del evento y 6 a participantes el día de la celebración. A estas 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.

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: ausencias epistemológicas e implicaciones prácticas para la convivencia del paradigma multicultural español**

Como sabemos, no existe una única noción de interculturalismo. En el contexto europeo, por ejemplo, la tendencia está siendo bien distinta de las propuestas en desarrollo en algunos 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. Veamos por qué.

En España se comienza a discutir 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, armándose estas 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, 2012b). No obstante en dichos contextos no podríamos hablar de “minorías” sino de, en palabras de S. Rivera Cusicanqui “mayorías minorizadas y empequeñecidas” (Rivera, 2008: 4).

El interculturalismo que se está experimentando 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<sup>76</sup>. Ello difiere de nuevo de las realidades de países latinoamericanos, porque aunque tampoco encontremos en ellos un interculturalismo como “algo acabado” [en el caso de Ecuador Walsh (2012b) 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

---

<sup>76</sup> La crisis económica que sacude Europa desde de 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 para varios sectores de la población y como es imaginable, en mayor medida, para la población inmigrante. 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 en estas áreas, ejecutadas por ONG, gobierno autonómico y ayuntamientos. El presupuesto del Fondo se vio drásticamente reducido por primera vez en 2010, y en 2012 se suspende la dotación de recursos.



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, 2012b) como “interculturalismo funcional”. Se trata de “formas de hacer” muy concretas, muy delimitadas, aisladas y esporádicas en el tiempo y funcionales al sistema capitalista neo-liberal 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 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 a su interior. (Walsh, 2012b: 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, entendiendo esto como adquisición de los códigos culturales del grupo mayoritario.

Con respecto a las relaciones convivenciales que propicia este paradigma intercultural 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)<sup>77</sup>. 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 Colombo y Semi (2007), del “everyday multiculturalism” de Wise y Velayutham (2009) o del “commonplace diversity” de Wessendorf (2013); o incluso lo que uno de nuestros informantes define como “interculturalismo inconsciente”:

Luis es un joven ecuatoriano que lleva más de 8 años viviendo en el barrio de la periferia que estamos estudiando, en Granada. Hablando del barrio y de su percepción de la interculturalidad en él, comenta que hay situaciones que definiría de 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 unas pocas veces de frecuentar el establecimiento, dice, la empleada le pregunta de donde viene y a partir de ahí se abre un dialogo, que empieza por preguntas sobre los países de origen y que ofrece posibilidades de intercambios espontáneos e inconscientes. (Diario de campo, 12.05.2011).

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 grupos contruidos como minoritarios son invitados para que

---

<sup>77</sup> El autor entiende como convivencia 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 conflictos acontecidos con la excusa de las fronteras raciales, étnicas y culturales.

“representen su cultura”, normalmente utilizando los 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” (Ibídem) 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” (II Plan Integral para la Inmigración en 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”, 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 los veremos más adelante– en cómo la diversidad se reduce a la dicotomía población inmigrante/población de acogida.

Veamos para ello 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<sup>78</sup>, que valora la participación activa en acciones formativas sobre: 1). Conocimiento y respeto de los valores constitucionales de España y del Estatuto de Autonomía para Andalucía; 2). Conocimiento y respeto de los valores de la Unión Europea; 3). 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

---

<sup>78</sup> Es un informe que la persona de nacionalidad extranjera puede presentar como información a valorar a la hora de 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, 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, de 20 de abril. Información recogida de <<<http://www.juntadeandalucia.es/organismos/justiciaeinterior/areas/politicasmigratorias/informe-integracion.html>>> [Última consulta 08/08/2014].

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 integrados.

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 decía 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 participación es participar desde la toma de decisiones. (Miembro 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 señora “para mí, participación es cuando tú colaboras en lo que se genera, no en el resultado, participar en el resultado para mí es asistir” (Ibídem).

Pero además porque dichas políticas y/o acciones llevadas a cabo lo son sólo en pequeños enclaves. Un ejemplo de ello es precisamente el centro educativo que

estuvimos observando. El Santo Tomas es un centro de enseñanza secundaria obligatoria<sup>79</sup> de Granada, creado a finales de la década de los años noventa<sup>80</sup> en el barrio periférico que observamos. La ubicación del centro es uno de los factores que determina 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 IES Santo Tomas, 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), 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 Instituto Santo

---

<sup>79</sup> En España la Ley Orgánica 2/2006 de 3 de mayo, de Educación -conocida como LOE- establece que la enseñanza obligatoria comprende la educación primaria -cinco cursos en los que se escolarizan niños desde los 6 a los 11 años- y la educación secundaria obligatoria -conocida como E.S.O.- en la que durante cuatro cursos chicos y chicas de entre 12 y 16 años se preparan para la seguir itinerarios laborales, de formación profesional o estudiar bachillerato -dos cursos especializados por ramas científicas conducente a la universidad-.

<sup>80</sup> El Instituto de Educación Secundaria Santo Tomas fue hasta el curso 1995/96 un colegio público, construido a principios de los años ochenta del pasado siglo XX. Fue una sección de otro centro educación secundaria en el curso 1996/97, para convertirse en Instituto de Educación Secundaria obligatoria con entidad propia en el curso 1997/98.

Tomas 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 se si vendrán o no... con Julio de la asociación de Universia, [pero] no hay ni pasta ni nada ¿como va a venir? cosas puntuales sí (...). Es que no hay dinero. (Directora del IES Santo Tomas, 15.11.2011).

Y 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 (puntualmente algún año han sido tres) asociaciones pro-inmigrantes, pero que dependen por completo de la financiación pública y que dan una participación a los propios inmigrantes de forma limitada como acabamos de señalar. Ellos ejercen de

“voz” de los propios inmigrantes para defender sus derechos<sup>81</sup>. El apoyo institucional recibido por 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.

Si bien, como vemos, una actividad intercultural puntual está en manos de la voluntariedad política; 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<sup>82</sup>, 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 a fútbol, algo que no todos los vecinos y –los policías– ven con buen ojo. Como nos contaban:

---

<sup>81</sup> 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 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 mas para ver la interculturalidad en positivo”. (Organizador del evento intercultural, 18.05.2011).

<sup>82</sup> Entrada en vigor el 10 de noviembre de 2009.



(...) 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 se si era la policía local, o era la nacional, pero si 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 manera igualitaria. 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 tu lo puedas utilizar de acuerdo a tu 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 formas estructurar. Esto también lo hemos planteado, que se dé cabida a los demás colectivos. (Presidente 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 sobre ¿para qué realizar una fiesta donde se celebre la diversidad una vez al año y 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 (2012b), ya que pueden explicar, en este sentido, que se trata de un multiculturalismo funcional para la prevención del conflicto social.

Algunas de las consecuencias epistemológicas que implica este modelo de interculturalismo 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 su costumbres, sus cosas, no llaman la atención por nada que hagan en especial” (Presidente de Asociación de Vecinos, 22.03.2011). Y si este es el discurso que a menudo se encuentra reflejado en las practicas y planteamientos de las asociaciones, así como de las instituciones cuando se trata de grupos (nacionales, étnicos, etc..) 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 practicas, 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).

Y, con 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 descrito a lo largo del texto 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 solo en semana santa sino durante todo el año (...) hay reuniones hay actividades... Está muy bien porque es un centro donde fraterniza con otras personas, siempre hay alguien, pues no estas 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”<sup>83</sup>, no está “tallado”, en fin... un poco de cultura es muy importante. (Presidente de Asociación de Vecinos, 22.03.2014).

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. Pero es que 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 como 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, viéndose paralizadas todas las actividades cotidianas: desde coger un

---

<sup>83</sup> Se refiere a las imágenes de Semana Santa, talladas en madera.

autobús hasta salir a 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 solo tienen el privilegio de “participar” –cuando son invitados–. Desde la organización de evento intercultural nos trasladaban la siguiente interpretación de los hechos:

(...) se quiere apoyar otros tipos de actos, es la realidad, así de claro vamos: no lo apoyan 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 cómo algunos eventos son contruidos como eventos “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 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 referíamos al principio de este texto (Santos, 2009). Algunas de estas experiencias, queremos pensar, ocultan y tienen vivas cosmovisiones otras.

En nuestro caso encontramos la “Asociación Iberoamericana de Amigos del Deporte”, una asociación nacida en 2002 a manos de un pequeño grupo de chicos ecuatorianos. Para ellos –tal y como nos trasladaban– el deporte es fundamental, así que decidieron organizar una primera competición que empezó con cuatro equipos, formados por ecuatorianos y colombianos. Su secretario nos explicaba la convivencia y celebración de la diversidad de la que hacen gala:

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 un equipo de Argentina), un chico brasileño que era del norte de Brasil, un venezolano, 3 peruanos, 2 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 de la Amazona entonces nos pusimos Amazonas y el brasileño dijo ¡sí sí sí sí! Y los dos chicos españoles dijeron: “¿y nosotros que tenemos a que ver?”; yo digo pero “los españoles en 1592, fueron a descubrir Amazonas, entonces tiene que ver... y un chico ucraniano dijo: “¿entonces yo que?” y le dijimos que el pulmón del mundo era 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, 2 senegaleses, solo 8 ecuatorianos. Entonces si tenéis cuenta tenemos de todo, el mismo equipo Granada 2000 tiene un chico ecuatoriano, un chico argentino, un mexicano y el equipo colombiano habrá un 7-8 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 mas... 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, lo argentinos también. (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 les 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<sup>84</sup>. Es en este sentido que hablábamos de cosmovisiones otras. Generar una asociación deportiva no ha sido, y no es, solo expresión de la voluntad de reunirse con el objetivo del deporte, es aplicar herramientas de integración otras. Como nos explica:

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, tu 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] saco “fútbol sudaca peligroso” “pandillas de suramericanos”. Entonces nosotros hemos contrarrestado a 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 practicas 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 de Ecuador, 2013). Este concepto, derivado de las cosmovisiones indígenas, es distante de la idea de “vivir bien” occidental y se asocia a formas otras de construir la sociabilidad y la relación con la naturaleza. Re-proponiendo esta (cosmo)visión en nuestro contexto de investigación, la asociación afirma con sus discursos y practicas, 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

---

<sup>84</sup> 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” (Plan Nacional Buen Vivir 2013-2017). En <http://www.buenvivir.gob.ec/presentacion> [última consulta 02.12.14].

que lo es el proceso mismo de organización de la citada asociación. Amigos y familiares de los jugadores, durante los partidos comparten charlas, música, comida, juegos con los niños, en un espacio donde las diversidades nacionales/étnicas/lingüísticas parecen no tener ninguna relevancia (y menos discriminatoria). 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.

### **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, estos, son implementados en pocos y pequeños espacios, a menudo impulsadas 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 solo merece ser visibilizado

cuando tiene a que ver con las poblaciones migrantes, sin considerar que hay “diversidades otras” 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 estas 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 in *stricto sensu* públicos pues no reconocen la pluralidad” (Tubino, 2004: 2). Esta interculturalidad que los Estados-nación del norte proponen, no parte –por lo tanto– del reconocimiento igualitario de la diversidad, 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” (Ibídem). 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.

Para finalizar queremos mostrar en voz alta algunas cuestiones que se nos plantean después de nuestra investigación: ¿Que alternativas existen a esta visión del norte global sobre la gestión de la diversidad cultural enmarcada dentro del Estado-nación? ¿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 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, 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 existen y pueden funcionar como acicates de la transformación social.

## **Bibliografía**

- Barrett, Martyn (ed.) (2013). *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*. Strasbourg: 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 (eds.) (2007). *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*. Milano: Franco Angeli.
- Contini, P. y Olmos, A. (2015). The management of cultural diversity after the Nation-State: Are we facing a decline of the national content of State? (En prensa)
- 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: Editorial Trotta.

- Dietz, Gunther (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México DF, México: Fondo de Cultura.
- García García, José Luis (1998). “Sobre el significado y las consecuencias de la diversidad cultural”. Trabajo presentado en el Curso Diversidad cultural, exclusión social e interculturalismo desarrollado en la Universidad Internacional de Andalucía (Sede Antonio Machado de Baeza).
- García Castaño, Francisco Javier, Pulido Moyano, Rafael y Ángel Montes del Castillo (1997). “La educación multicultural y el concepto de cultura”. *Revista Iberoamericana de Educación* 13: 223-256.
- García Castaño, Francisco Javier y Antolín Granados Martínez (2002). “Inmigración, educación e interculturalidad” En *Rumbo a la interculturalidad en la educación*, compilado por AA.VV., 63-96. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- García Castaño, F. J.; Olmos Alcaraz, A.; Contini, P. (2012). La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración. En J.L. Monereo Pérez; F.L. García Castaño y J.A. Fernández Avilés (eds.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales* (pp. 599-618). Granada: Comares.
- García Castaño, 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 Martínez (ed.), 261-286. Madrid: Trotta.
- 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 Republica de Ecuador (2013). Plan Nacional Buen Vivir (2013-2017). Quito: Gobierno Nacional de la Republica de Ecuador.
- 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 (eds.), 173-203. Bruxelles: Académie royale de Belgique.
- Grimson, Alejandro (2008). “Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad”. *Tabula Rasa* 8: 45-67.

- 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 Chicón, 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 Pérez, Francisco Javier García Castaño y José Antonio Fernández Avilés (dir.), 201-212. Granada: Comares.
- Olmos Alcaraz, Antonia (2012). "Cuando migrar se convierte en estigma: un estudio sobre la construcción de la alteridad hacia la población inmigrante extranjera en la escuela". *Imagonautas*, 2 (1): 62-85.
- Pérez-Agote, Alfonso, Tejerina Benjamín y Margarita Barañano (eds.) (2010). *Barrios multiculturales. Relaciones interétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*. Madrid: Trotta.
- Rivera Cusicanqui, 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: S. XXI.
- Sartori, Giovanni (2010). "Il pluralismo valorizza la diversità. No al multiculturalismo ideologico". *Il Corriere*. 07 de enero 2010. Disponible en: [http://www.corriere.it/editoriali/10\\_gennaio\\_07/sartori-pluralismo-no-multiculturalismo-ideologico\\_3fd04c02-fb57-11de-a955-00144f02aabe.shtml](http://www.corriere.it/editoriali/10_gennaio_07/sartori-pluralismo-no-multiculturalismo-ideologico_3fd04c02-fb57-11de-a955-00144f02aabe.shtml) [Consulta 15/01/2015].
- Tubino Arias, Fidel Julio (2004). "Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico". Red Internacional de Estudios Interculturales. Universidad Católica de Chile. Disponible en: [www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/inter\\_funcional.pdf](http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/inter_funcional.pdf). [Consulta 22/10/2014].
- Tubino Arias, 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*. London: 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 (ed.), 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 (eds.), 75-96. La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, Catherine (2012b). "Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas". *Visao 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 *Raças en conflito. Perspectivas sociológicas*, compilado por E. Terrén (ed.), 277-292. Barcelona: Anthropos.
- Wise, Amanda y Selvaraj Velayutham (eds.) (2009). *Everyday multiculturalism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

**TEXTO 4. DIVERSIDAD Y CULTURA: ETNOGRAFÍA DE LAS AUSENCIAS  
DEL PARADIGMA INTERCULTURAL ESPAÑOL**

Artículo de revista en evaluación en:

Olmos A., y Contini, P. (2015). Diversidad y cultura: etnografía de las ausencias del paradigma intercultural español. *Revista Internacional de Estudios Migratorios*

## **RESUMEN**

Los discursos sobre gestión de la diversidad, y en concreto los relativos al interculturalismo como modelo, aparecen en España al constatar la presencia de población extranjera procedente de la inmigración, a principios de los años '90. En este artículo analizamos, a través de una etnografía llevada a cabo en contextos urbanos, las ausencias (Santos, 2009) que emergen en el paradigma intercultural español al considerar los conceptos de diversidad y de cultura fundamentalmente en términos étnicos y nacionales, y relacionados casi exclusivamente con la población inmigrante. Dichas ausencias, como aclararemos con la ayuda del material etnográfico, generan consecuencias relevantes tanto a nivel epistémico como en la percepción y experimentación de la convivencia en contextos multiculturales.

**PALABRAS CLAVE:** interculturalidad, diversidad, cultura, etnografía.

La emergencia del discurso intercultural en España acontece en coincidencia con la llegada de población procedente de la inmigración al país (Carrasco, 2003; Dietz, 2012; García Castaño y Granados Martínez, 2002). Otras diversidades presentes en el territorio hasta entonces, principios de la década de los años '90, no habían sido atendidas bajo este prisma. Es esta circunstancia lo que, fundamentalmente, hace que el concepto de diversidad que subyace al paradigma intercultural en nuestro contexto esté referido esencialmente a la *nacionalidad* y toda una serie de marcadores que se relacionan con la misma (lengua, procedencia, religión, etnia, etc.) bajo el apelativo de “cultura”. Siendo así, podemos afirmar que la diversidad —en tanto que objeto de atención pública a través de políticas sociales— se relaciona casi en exclusiva con el reconocimiento de derechos de quienes son identificados por las administraciones públicas como “inmigrantes extranjeros”.

Esta orientación con que se inicia el proyecto intercultural en España sigue vigente casi dos décadas después, hasta el momento actual (García Castaño et al., 2012; Olmos y Contini, 2015). No se ha avanzado en demasía hacia un modelo de intervención con nociones de diversidad más holistas que entiendan la importancia de funcionar con un concepto dinámico y procesual de cultura, quizá —entre otras cuestiones— porque

estamos en un contexto que hasta hace bien poco no era tolerado/reconocido/definido como diverso. Existen excepciones, por supuesto, sobre todo en el diseño de planes y programas a nivel municipal. Pero en términos generales aún hoy “hablar de interculturalidad” en España evoca “hablar de inmigración extranjera” y no tanto del conjunto de la población presente y residente en el país: inmigrante o no, extranjera o no; diversa en su conjunto.

El presente artículo pretende analizar las ausencias<sup>85</sup> (Santos, 2009) de las nociones de diversidad y cultura en el paradigma intercultural en España, a través de un trabajo de investigación etnográfica llevado a cabo en contextos urbanos. El objetivo que perseguimos es mostrar cómo estas circunstancias están derivando en una forma determinada de entender epistemológicamente dicho modelo teórico-político; al tiempo que propicia unas formas particulares de experimentar las relaciones de convivencia en contextos multiculturales. Para ello, en primer lugar describimos el proceso metodológico seguido en la investigación que enmarca este trabajo; a continuación ofrecemos un análisis de los conceptos mencionados, a saber, diversidad y cultura, y las ausencias detectadas en los mismos en lo relativo a los planos teórico-epistemológico y convivencial-práctico; para finalizar con una muestra e interpretación de nuestros datos de campo que ejemplifican dichas carencias, pero también las posibles emergencias (Santos, 2009) que las acompañan en el acontecer cotidiano de los espacios observados.

---

<sup>85</sup> El objetivo de la Sociología de las Ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. Es decir, se trata de una investigación cuyo objetivo es “mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. (...) Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes” (Santos 2010: 22). La sociología de las ausencias en otras palabras, propone rescatar las alternativas silenciadas por el monoculturalismo.



## 2. MÉTODO Y MARCO TEÓRICO

El trabajo que presentamos en este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación “Culturas de Convivência e Super-diversidade” (PTDC/CS-SOC/101693/2008), financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, y puesto en práctica por los equipos de investigación del CIES-ISCTE en Lisboa y el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada, durante los años 2009-2012. Dicho proyecto se diseñó como una etnografía multi-situada, cuyo objetivo era estudiar las dinámicas de convivencia acontecidas en barrios caracterizados por la presencia de “nuevos vecinos” con procedencias geográficas y nacionales diversas<sup>86</sup>. Es decir, espacios paradigmáticos de multiculturalidad provocada por los movimientos migratorios recientes, aunque no solo.

El trabajo de campo se realizó en dos ciudades europeas con características similares en tanto que espacios urbanos con un alto porcentaje de población inmigrante extranjera residente, Granada y Lisboa. No obstante en este artículo ofrecemos los datos producidos a partir del trabajo realizado en la ciudad de Granada. En ambas ciudades se establecieron los mismos ejes de observación: espacios educativos, eventos y/o efemérides calificadas de “interculturales” y la vida cotidiana acontecida en los espacios públicos de dos barrios (uno céntrico y otro de la periferia) de cada una de las ciudades.

Por “espacios educativos” entendimos “espacios educativos formales”, y observamos las dinámicas de convivencia y gestión de la diversidad en dos centros de nivel de

---

<sup>86</sup> Algunos resultados de dicha investigación pueden consultarse en García et al. (2012), Padilla et al. (2015); Olmos y Contini (2015, en prensa).

secundaria, uno en cada ciudad. Se pretendió también observar las relaciones que dichas instituciones desarrollaban con sus entornos más inmediatos, con los barrios en los que estaban insertas. Los criterios de selección de los centros escolares fueron:

- Ubicación en las zonas urbanas (centro y periferia) seleccionadas.
- Presencia significativa, con respecto a los centros educativos cercanos, de alumnado extranjero.
- Posibilidad de acceso.

Siendo así, la etnografía en Granada se llevo a cabo en un centro de enseñanza secundaria con un porcentaje de 68-72% de alumnado extranjero matriculado durante el curso de observación. Dicho alumnado procedía de lugares tan variados como: Rumanía, República Dominicana, Marruecos, Ecuador, Colombia, China, Chile, Bolivia, Argentina y, como no, España. Otra de las características del mismo era estar dotado de gran número de programas educativos dirigidos a trabajar por la integración de su alumnado. En el centro se realizaron 12 observaciones protocolizadas (en aulas, salas de profesores y espacios de recreo) y 5 entrevistas en profundidad (equipo directivo – directora y jefe de estudios–, departamento de orientación, técnico de absentismo escolar y coordinadora de un programa de convivencia). No se pudo entrevistar al alumnado, pero nuestro equipo de investigación contaba con material etnográfico a este respecto, procedente de investigaciones previas realizadas en el mismo centro. El material producido se vio complementado con memorias de centro y material documental vario, proporcionado por la dirección del instituto.

En lo relativo a los “eventos y/o efemérides” tildadas como interculturales, el objetivo era conocer acontecimientos diseñados expresamente para gestionar la diversidad en

estos términos por distintos actores (administración pública, tercer sector y/o iniciativas privadas). Para la elección del mismo se procedió a la realización de fichas con información de todos los eventos susceptibles de ser etiquetados como “interculturales”. Los datos que recogimos atendían a la entidad organizadora (ayuntamiento, ONG, asociaciones, etc.), fecha de realización, periodicidad, área de organización y destinatarios. En el caso de Granada seleccionamos la conocida como “Fiesta de las culturas”<sup>87</sup>, evento organizado por la Plataforma Pro-inmigrantes<sup>88</sup>, entidad integrada por distintas asociaciones de inmigrantes y pro-inmigrantes, aunque en mayor medida por estas últimas. Se trata de la festividad de este tipo con mayor difusión y calado en la ciudad. Lleva celebrándose –normalmente en el mes de mayo– más de 15 años. Reparamos en conocer como era la preparación y la celebración de la misma. Para ello se realizaron 14 observaciones protocolizadas (en reuniones organizativas, fundamentalmente) y 11 entrevistas en profundidad (a organizadores y participantes del evento, previamente y durante la celebración del mismo). Se completó la información a partir de material documental proporcionado por las entidades involucradas en el evento y producto de nuestra búsqueda personal (memorias, cobertura del evento en prensa municipal, etc.).

Y finalmente la observación de los “espacios públicos de los barrios” fue diseñada para conocer sobre el acontecer de los procesos cotidianos y las dinámicas relacionales que se daban entre los distintos agentes presentes en dichos espacios: vecinos, representantes institucionales, comerciantes residentes o no, entre muchos otros. En este caso el

---

<sup>87</sup> Los nombres de eventos, organizaciones/entidades y personas han sido anonimizados en este trabajo para preservar la privacidad de nuestros informantes.

<sup>88</sup> La Plataforma existe desde 1993, y opera a nivel municipal. Sus actividades están dirigidas a la promoción de campañas sobre temáticas específicas, principalmente centradas en la defensa de los derechos de la población inmigrante, además de la organización de la “Fiesta de las culturas”.

procedimiento que seguimos para la elección de los lugares de observación y el inicio de trabajo de campo consistió en:

- La elaboración de una ficha para recopilar información de los posibles barrios a estudiar, con datos socio-demográficos, relativos a sus características institucionales y a la configuración y genealogía de los mismos.
- Una vez seleccionados, se confeccionó un mapa interactivo donde situamos ambos barrios elegidos (centro y periferia de Granada), la presencia de la diversidad de nacionalidades de los mismos con datos estadísticos (Padrón Municipal), y representaciones visuales subjetivas de dicha diversidad a través de fotografías tomadas *in situ*.
- Y, por último, confeccionamos otra ficha con todas las ONG, asociaciones y otras entidades que trabajaban y tenían presencia en los barrio

En la primera aproximación al campo se frecuentaron tiendas, espacios de ocio varios, plazas, mercados municipales y mercadillos ambulantes, etc., conversando informalmente con vecinos y viandantes. Se realizó una recopilación de material estadístico sobre la composición de los barrios, material publicado en medios de comunicación locales, material de proyectos de intervención llevados a cabo por diversas asociaciones y entidades, etc. También realizamos fotografías y grabaciones de video y de audio en espacios públicos. Todo ello se fue registrando sistemáticamente en nuestros diarios de campo. El trabajo de campo propiamente dicho se extendió durante un año y medio. Las observaciones se focalizaron en 5 espacios fundamentalmente:

- Parques y plazas.

- Mercadillos ambulantes y mercados municipales.
- Polideportivos y pistas de deporte.
- Otras zonas de ocio.
- Otras zonas (de culto religioso, sedes de asociaciones, etc.).

Registramos un total de 84 observaciones protocolizadas, y se realizaron 36 entrevistas en profundidad a vecinos, comerciantes, empleados y responsables de lugares de ocio y de culto, líderes informales de los barrios, representantes y miembros de ONG y asociaciones, representantes políticos y trabajadores de ayuntamiento y otras entidades públicas.

El tipo de muestreo (no probabilístico intencional) respondió a nuestro interés por contar con información procedente de todos los agentes y contextos sociales mencionados. El análisis y la interpretación de los datos producidos se realizó a partir de una plantilla operacionalizada a través del programa Nudist Vivo. Para el presente artículo se han trabajado dos grandes categorías de la misma: diversidad y cultura.

### **2.1. Diversidad y cultura: ausencias epistemológicas e implicaciones prácticas para la convivencia del paradigma intercultural español**

Desde el punto de vista teórico, para poder entender los procesos y las dinámicas puestas en marcha en los espacios donde llevamos a cabo nuestra investigación con respeto a la cohabitación de personas en contextos con un alto grado de heterogeneidad poblacional, el proyecto nos ha llevado a reflexionar sobre los conceptos de diversidad, de cultura y de gestión de la diversidad en sus distintas facetas y propuestas: multiculturalismo, multiculturalidad, interculturalismo, interculturalidad,

transculturalismo, por citar algunos; pero también otros no tan asentados y/o algo más novedosos como “diversidad de diversidades” (Wallman, 2003), “súper-diversidad” (Vertovec, 2007, 2009), “convivencialidad” o “convivialidad”<sup>89</sup> (para un desarrollo teórico en profundidad de los mismos puede verse nuestro trabajo: García Castaño et al., 2012). Ofrecemos a continuación un análisis de dichos términos, a saber “diversidad” y “cultura”, a la luz de las propuestas que nos hace Santos (2009) a partir de lo que él denomina una “Sociología de las Ausencias” y una “Sociología de las Emergencias”<sup>90</sup>.

### **2.1.1. Algunas reflexiones sobre la noción de diversidad imperante: problematización y deconstrucción de un concepto en contexto**

El concepto de diversidad es uno de los “caballos de batalla” en la investigación en Ciencias Sociales en la actualidad. Desde algunas disciplinas –especialmente la Antropología– la diversidad viene siendo estudiada desde hace bastante tiempo. No obstante es sólo recientemente que el concepto ha llegado al epicentro de los debates teóricos, gracias a “los procesos de creciente interconexión global y la multiplicación de las relaciones interculturales en la cotidianidad del mundo contemporáneo” (Grimson, 2008: 47).

En el contexto estudiado, la noción de diversidad que subyace al enfoque intercultural es, como en muchos otros contextos, reduccionista. Ello es notable, en primera estancia,

---

<sup>89</sup>Fue Illich quien usó el término por primera vez en *Tools for Conviviality* (1973). No obstante en nuestro trabajo nos referimos al concepto que, con otros matices, acuña Paul Gilroy para referir “the processes of cohabitation and interaction that have made multiculturalism an ordinary feature of urban life” (Gilroy, 2004: 11).

<sup>90</sup>Se trata de lograr una “amplificación simbólica de muestras, de pistas y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo (Santos, 2010: 47).

porque cuando se habla de diversidad en realidad en muchas ocasiones se está hablando de “diversidad cultural”:

(...) la diversidad tiende a equipararse con la diversidad cultural, en el sentido de una creciente diversidad de mundos vivenciales, estilos de vida, identidades que ya no se pueden separar en un mundo globalizado sino que acaban mezclándose e hibridizándose unos con otros. (Dietz, 2009: 3).

Al tiempo que se entiende la cultura como sustancia y como esencia –hablaremos sobre “cultura” en el siguiente apartado–, y como algo muy cercano a la “etnia”.

Existen ya algunas propuestas teóricas para superar dichas limitaciones de los usos –teóricos y políticos– de este concepto de diversidad. Hablaremos en esta ocasión de las que hace Vertovec (2007, 2009). El autor sugiere hablar de “súper-diversidad” para tratar de superar las limitaciones que el multiculturalismo conlleva para describir las sociedades globalizadas actuales. Vertovec, siendo consciente de los matices que subyacen al uso que sociedades como la británica (desde donde él escribe) dan a la noción de diversidad, hace notar cómo la propia realidad a que refiere el término –muy relacionada con la presencia de personas inmigrantes, según él– es en sí misma muy diversa:

By invoking ‘super-diversity’ I wish, firstly, to underscore the fact that in addition to more people now migrating from more places, significant new conjunctions and interactions of variables have arisen through patterns of immigration to the UK over the past decade; [and] the conjunction of ethnicity with a range of other variables when considering the nature of various ‘communities’, their composition, trajectories, interactions and public service needs (Vertovec, 2007: 1024).

No obstante, encontramos que su propia propuesta es, en cierto modo, también limitada, dado que finalmente lo que está tratando es de ampliar las miras para propiciar tener más matices sobre la heterogeneidad que tiene que ver con las poblaciones

migrantes<sup>91</sup>. De esta manera continua eludiendo otro tipo de diversidades que se evidencian desde la teoría de-colonial. Siendo así Santos afirma que:

(...) la diversidad del mundo es infinita. Existen diferentes maneras de pensar, de sentir –de sentir pensando, de pensar sintiendo–, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos – diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza, o lo que llamamos naturaleza; diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro; diferentes formas de organizar la vida colectiva y la provisión de bienes, de recursos, desde un punto de vista económico (Santos, 2011b: 16).

Visibilizando muchos más aspectos que tienen que ver con la diversidad, entre ellos todo lo relacionado con lo que denomina *diversidad epistémica*, en tanto que diversas formas de “conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu (...) y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo” (Santos, 2010: 33). De esta forma aporta una perspectiva totalmente novedosa en Ciencias Sociales con lo respecta al estudio de la diversidad.

En el contexto estudiado, el hecho de no considerar otros tipos de diversidades, u otras dimensiones de la misma, como las que evidencia Santos, conlleva que se utilice un concepto de interculturalidad limitado ya que no piensa en la diversidad como producción y aplicación de saberes definidos y contruidos como *subalternos*. Ello tiene consecuencias –epistémicas– para nuestras investigaciones y para el diseño e implementación de políticas públicas. La propuesta del autor para superar estos escollos es hacer una “Sociología de las Ausencias” y una “Sociología de las Emergencias”.

Con respecto a la primera, y en lo que tiene que ver con las consecuencias a nivel epistemológico, para este trabajo destacamos cómo –por ejemplo– la noción de

---

<sup>91</sup>Puede consultarse Meissner y Vertovec (2015) para una discusión sobre el uso y la operacionalización dadas al concepto hasta el momento actual.



diversidad bajo el paradigma imperante de interculturalidad obliga a pensar en dualidades dentro de una totalidad y a categorizar el mundo en términos dicotómicos, dejando fuera de nuestros puntos de mira esa “diversidad inagotable” de la que habla Santos. Esto aplicado a nuestro trabajo, nos hace “buscar” personas integradas/personas no integradas, convivencia/no convivencia, etc. para dar respuesta a las instituciones que financian nuestras investigaciones. El conocimiento científico occidental moderno, el corpus teórico que tradicionalmente guía nuestros trabajos, nos impulsa a ello. Pero eso es limitador para dar cuenta de todas las relaciones e interacciones que se producen en el contexto estudiado, en todos los contextos susceptibles de ser estudiados.

Con respecto al análisis que podemos realizar de algunas de las consecuencias de un concepto reduccionista de diversidad para las relaciones de convivencia, en este caso abordadas como resultado del diseño y la implementación de unas determinadas políticas públicas, acudimos a la “Sociología de las emergencias” de la que habla Santos. En este sentido, y aplicado a nuestro campo de estudio, algunas de los efectos sobre la convivencia en los contextos estudiados y que podríamos señalar en este momento serían, por ejemplo: 1). La no identificación de necesidades comunes (entre población “mayoritaria” y grupos “minoritarios”) a la hora de diseñar las políticas públicas que deberían sentar las bases de dicha convivencia; 2). La no valoración de formas de conocimiento, experiencias y *formas de hacer* alternativas a las hegemónicas de gestión de la diversidad (fuera de lo folclórico y folklorizante), para que puedan funcionar complementariamente:

Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las

valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas (Santos, 2011: 35).

Las minorías no participan en condición de igualdad en el diseño de dichas políticas que están moldeando sus interrelaciones cotidianas<sup>92</sup>; y, en tercer lugar 3). Tampoco se están detectando contradicciones en las distintas formas de vida de los distintos grupos presentes en una sociedad, de manera que puedan abordarse conjuntamente negociando las diferencias en condiciones de igualdad.

Santos propone para evitar dichas consecuencias recurrir a la *traducción intercultural* entendida “como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles” (Santos, 2011: 37). Y ello habría de hacerse tanto a nivel epistémico, como a nivel de prácticas concretas referidas a las interacciones cotidianas. Por ejemplo, una preocupación de un vecindario puede ser la convivencia, pues se trataría de explorar, valorar y poner en diálogo las distintas formas de entender esa preocupación común. Y se trataría también de ver por qué razones preocupa a cada cual y atender a las “propuestas/ideas/formas de hacer” para conseguir esa convivencia que presenta cada grupo. De esta forma se estarían interpretando desde distintos puntos de vista necesidades comunes, y se podrían visualizar respuestas/soluciones alternativas para llegar un mismo fin. Se estaría, en definitiva, visualizando toda la diversidad en el sentido expuesto en las líneas anteriores.

---

<sup>92</sup> Es el caso del pueblo gitano, la minoría étnica “oficial” de la Unión Europea, que a pesar de este reconocimiento no está involucrado en manera significativa en los procesos de diseño de las políticas a ellos dirigidas.

### **2.1.2. Incisos que merecen atención sobre el concepto de cultura: sobre reduccionismos, esencialismos y determinismos**

“La cultura es un concepto, no una realidad”. Esto declaraba Borosky en el Informe Mundial sobre la Cultura de la UNESCO publicado en 1999. La cultura, nos recuerda, es:

(...) una idea desarrollada en los dos últimos siglos, vinculada sustancialmente a nociones de solidaridad política, sobre todo a la de "Estado-nación". Carece de sustancia o sabor, aunque es posible tocar o saborear muchas cosas que calificamos como cultura (Borofsky, 1999: 74).

Muchos autores, antes y después de él, han definido la cultura como una construcción, un concepto, una idea, más que como un hecho caracterizante de los grupos (Balibar, 2006; Feliu, 2004; García Castaño, 2014; Geertz, 1973, 1995; Lowie, 1937; Kroeber, 1945; Quijano, 2012; Said, 1993) y que tiene más que ver con una característica de la acción de las personas que de las personas mismas (Baumann, 2001; Díaz de Rada, 2010). Se trata de una idea cuya naturaleza es fluida, que necesita transformarse incesantemente para seguir manteniendo su sentido (Borofsky, 1999). Nosotros también hemos hablado en otras ocasiones de manera extensa en este sentido sobre el concepto de cultura (García Castaño et al., 2012; Olmos, 2009). Rescataremos en esta ocasión un análisis sobre los reduccionismos más importantes que, entendemos, caracterizan su uso en el momento actual.

Siendo así, lo más destacable sería la propensión a utilizar el término como un sinónimo de un concepto de etnia, entendida esta como algo “primordial” muy cercano a la noción de “raza”, es decir, biologizado y determinista:

La idea de etnicidad apela (...) a la sangre (...) Invoca a los antepasados biológicos y luego reclama que las identidades actuales descendan de esos antepasados. Eso se puede utilizar para la crianza de perros, pero no se puede aplicar a los seres humanos (Baumann, 2001: 34).

La cultura es algo más amplio que la etnia, y aunque construye identificaciones étnicas, también genera otros procesos de identificación. Las frecuentes asociaciones –que derivan frecuentemente en confusiones– de las “identidades culturales” y las “identidades étnicas y/o nacionales<sup>93</sup>” son producto de las reivindicaciones realizadas por los movimientos sociales promotores del multiculturalismo de los años ’70, como una estrategia de empoderamiento de las propias minorías étnicas, dado que al ser identificadas como “culturas” era viable reivindicar sus derechos como grupos (Arocena, 2013; Dietz, 2012).

Y este sería el segundo reduccionismo que queremos destacar: equiparar la cultura a la identidad, aunque nosotros preferimos hablar de “procesos de identificación” (Brubaker y Cooper, 2001). La identidad, los procesos de identificación, serían una estrategia más de la cultura, pero no la agotan en tanto que proceso: la cultura también son procesos de comunicación, son procesos de producción, son procesos de organización social, etc. Grimson a respecto nos advierte que equiparar la cultura a la identidad comporta trastocar la teoría antropológica, dado que “las culturas son más híbridas que las identificaciones” (Grimson, 2006 citado en Grimson, 2008: 52).

Este sería el tercer elemento frecuentemente olvidado en un uso reduccionista del concepto de cultura: no entender la misma como algo dinámico, como un proceso, como una característica de la acción de los individuos (Baumann, 2001; Diaz de Rada,

---

<sup>93</sup> Es importante recordar que el uso del concepto de cultura se extendió en un contexto histórico preciso, la emergencia de los nacionalismos del XIX siglo, en el cual la cultura se asumió como una fuerza unificadora y sobre todo homogeneizadora, funcional a los proyectos del Estado (Borofsky, 1999).

2010) para organizar la diversidad inherente al ser humano (García, 1998, 2007; Wallace, 1972).

Esta forma de entender la cultura también tiene, como mostrábamos para el caso del concepto de diversidad, consecuencias a nivel epistemológico. Entendemos que quizá lo más notable es tomar conciencia de que el proceso de esencialización descrito desemboca inevitablemente en la producción de jerarquías donde se sitúan unos y otros grupos culturales, haciendo que el paradigma evolucionista nunca sea desterrado definitivamente y construyendo “culturas superiores” y “culturas inferiores”. Ello redundaría en la construcción de un paradigma intercultural que no se asienta sobre relaciones igualitarias entre todos los miembros que componen una sociedad (Walsh, 2010); en un modelo de interculturalismo funcional al sistema, que impide la emergencia de procesos de cambio social tendentes hacia sociedades más igualitarias:

El concepto funcional (o neo-liberal) de interculturalidad genera un discurso y una praxis legitimadora que se viabiliza a través de los Estados nacionales, las instituciones de la sociedad civil. Se trata de un discurso y una praxis de la interculturalidad que es funcional al Estado nacional y al sistema socio-económico vigente. En este discurso “la identidad de grupo” sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política. (Tubino, 2004: 6).

Reconocemos sin embargo, como nos recuerda Baumann, que “el concepto esencialista de cultura no se puede desechar como si no fuera más que basura” (Baumann, 2001: 110) porque hay demasiada gente adherida a él. Por muy intenso que sea nuestro deseo de superar el mismo hemos de reconocer que aún no nos hemos deshecho de estos esencialismos, ni siquiera dentro de la Antropología. Ello supone un problema que debemos visibilizar desde un punto de vista analítico ¿cómo tomar en consideración

esto para nuestras investigaciones? ¿son nuestras propias categorías de investigación las que refuerzan en parte la cosificación y naturalización de la cultura?

Las consecuencias de funcionar con este concepto de cultura en el plano de las relaciones convivenciales están quizás más claras: propensión a visibilizar los componentes más fácilmente objetivables de la misma (folclore, costumbres, lengua, etc.); percepción de imposibilidad de convivencia en contextos de diversidad –por entender que las diferencias inherentes a la misma son naturales, insalvables, irreconciliables–; y posibilidad de “no interacción” y/o rechazo de algunas diversidades por ser consideradas inferiores y/o ajenas y alejadas de lo considerado como propio. Se trata de la ya clásica tesis del “choque de civilizaciones” de Huntington (1997), que olvida que es posible participar de distintas culturas al mismo tiempo, que obvia el carácter dinámico y procesual de las mismas y que ignora que la cultura, en tanto que una característica de las acción de las personas, tiene un mayor peso del componente temporal que del espacial:

Las culturas no son territorios (...) La referencia de la cultura (...) es temporal, no territorial, pues el tiempo, y no el territorio, es la sustancia de la acción. O dicho de un modo más preciso, la sustancia de la acción es la unidad estrecha de tiempo y espacio, el trayecto de espacios temporalmente articulados a lo largo del cual discurre la vida concreta, que es también el trayecto de sus tiempos espacialmente situados. En esta relación espaciotemporal, el espacio está indisolublemente ligado al tiempo biográfico, y por ello ese espacio es diferente de las representaciones territoriales (Díaz de Rada, 2010: 249-250).

Es decir, tendemos a reducir culturas a territorios cuando debiéramos visualizarlas de forma más holista atendiendo a las biografías de las personas: los patrones culturales de una persona nacida en Senegal que migra a los 18 años a Europa y reside a lo largo de su vida en distintas zonas (rurales y urbanas) de distintos países, nunca van a ser los mismos a lo largo de su vida. Pero tampoco lo serán los de otra persona que pueda

haber residido durante toda su vida en un mismo territorio, aunque su variabilidad sea distinta.

### **3. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN: HABITANDO Y CONVIVIENDO EN BARRIOS SÚPER-DIVERSOS**

A continuación exponemos las ideas esbozadas anteriormente con datos etnográficos producidos durante nuestro trabajo de campo, tratando de explicar con ejemplos las ausencias de las que hemos hablado, tanto en el plano epistemológico como en las prácticas cotidianas de convivencia en los barrios observados; y visibilizando ejemplos de las emergencias detectadas en el mismo sentido.

#### **3.1. A propósito de la diversidad**

Los usos del concepto de diversidad en los términos descritos anteriormente han mostrado continuamente sus consecuencias a lo largo de nuestro trabajo de campo. A modo de ejemplo queremos rescatar las implicaciones que tiene la tendencia a pensar en la diversidad en términos dicotómicos de “integración/no integración” o “convivencia/no convivencia” con respecto a la población extranjera procedente de la inmigración. En muchos casos además no son solamente las administraciones públicas y la sociedad mayoritaria quienes entienden y definen la integración de los nuevos vecinos procedentes de la inmigración en estos términos, si no que a menudo ellos mismos aplican estas categorías para interpretar la convivencia:

Para mi la convivencia es fundamental en esta vida ya convivas con quien sea, con tus padres, tu pareja, tus amigos. Lo que hay que hacer cada uno intentar integrarse... cuando convives como nosotros que vivimos con los españoles, intentar adaptarnos a las costumbres, algunas costumbres, no a todas, pero algunas, porque estamos en este país y es así, tenemos que integrarnos pero de bien y no de mal (Entrevista. Dueña de una peluquería, 10 de mayo de 2011).

Esto es lo que opina la dueña de una peluquería *afro* de uno de los barrios estudiados. De origen africano, la entrevistada lleva más de una década en España, donde ha estudiado, empezado una actividad comercial y formado una familia con un hombre italiano. Pero para ella la convivencia exige de una idea de integración que no implica discutir el hecho de que haya una población que “tenga que integrarse” de manera unidireccional necesariamente en la sociedad mayoritaria. Es decir, encajando en los patrones de diversidad que esta impone. Es como si una convivencia armoniosa solo fuese posible de una única manera y dependiese solo un “ellos”, de las minorías y de su capacidad de integrarse aceptando las costumbres de la sociedad mayoritaria y adaptándose a “su cultura”, y así se tiene interiorizado. Sin embargo hay situaciones y procesos que no encajan con estas dicotomías (integrado/no integrado, convivencia/no convivencia, inmigrante/autóctono, etc.), aunque las categorías analíticas con las que trabajamos no terminan dar cuenta de las mismas. La misma chica citada anteriormente nos decía que había estado viviendo durante unos años en un pueblo cercano, en un momento en el que ya llevaba tiempo residiendo en Granada (es decir, no estaba recién llegada); durante esa época, nos contaba, no podía afirmar que se sintiese integrada: la misma persona, la misma ciudad. Distintos vecinos. Posteriormente volvió a residir en el barrio donde regentaba su negocio, y de nuevo decía “sentirse como en casa”.

Y si estas son las consecuencias a nivel de relaciones sociales, cuando observamos las políticas públicas, las consecuencias pueden llevar a no identificar las necesidades comunes en el diseño y la implementación de acciones y medidas para la convivencia y la integración. En nuestro trabajo de campo, el momento de planificación y organización del evento (definido como) intercultural observado fue un ejemplo de ello. El evento es promocionado por la Plataforma Pro-inmigrantes, una red de asociaciones,



entidades públicas y privadas y ONG (mayoritariamente pro inmigrantes) que se ocupan de promover campañas específicas en defensa de los derechos de los inmigrantes en el plano municipal. En la fase de planificación del evento observamos como la pretensión última del mismo era la de “exponer” la diversidad cultural representada por los distintos grupos nacionales participantes (a excepción del español, aunque sí había representación de una asociación de gitanos españoles), a través de una representación folclorizada de sus costumbres. Es decir, bailes, músicas, exposición de objetos tradicionales étnicos, etc. Una mujer boliviana, integrante de dicha red de asociaciones, nos explica al respecto:

(...) 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; a no ser que en la misma fiesta se genere una actividad distinta a la que se han propuesto... si es participación, sino tú asistes y disfrutas de lo que te están ofreciendo entonces no, es planificado. Pero para mí la participación es participar desde la toma de decisiones ... Entonces a eso me refería (Entrevista. Miembro asociación de inmigrantes, 17 de mayo de 2011).

Con este ejemplo mostramos como la participación de los colectivos en la planificación del evento está limitada. Se obvia debatir de manera horizontal de qué forma plantear el evento propiamente dicho, qué modelo de interculturalidad desarrollar o qué diversidades están en juego. En definitiva: las asociaciones pro-inmigrantes tiene un papel distinto al que tienen las asociaciones de inmigrantes y son quienes deciden en mayor medida el tipo de diversidad a “celebrar” y fomentar. De esta manera además no se visibilizan y valorizan formas de conocimiento y epistemologías otras, propuestas distintas de entender la diversidad o vivir la convivencia. En Granada por ejemplo, la asociación deportiva “Amigos del Deporte”, nacida en 2002 a manos de un pequeño grupo de chicos ecuatorianos, aplica a través del deporte, los principios del Buen Vivir.

La asociación organiza un campeonato de fútbol que ha estado compuesto, en su momento más álgido, por un total de 20 equipos de fútbol, 400 personas procedentes de distintos países. Las jornadas en las que se celebran partidos se convierten en momentos de encuentro y socialización, participados también por familiares y amigos de los jugadores, en los que se comparte comida, música y conversaciones, generando nuevos espacios de convivencia. Sin embargo las instituciones locales no siempre han respetado la voluntad y propuestas realizadas desde estos colectivos. En el caso referido, acontecido en el barrio periférico de Granada observado en nuestra investigación, cosmovisiones otras, propuestas “importadas” por inmigrantes y que utilizan como vehículo principal el deporte como elemento de agregación y promoción de la salud física y relacional no tienen apenas protagonismo como eventos catalizadores de la convivencia para toda la población en su conjunto. Así lo explica el presidente de una asociación de ecuatorianos:

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. Al contrario, es ameno, mas sociable, no hay lo que existe aquí, por naturaleza todo está marcado en el principio del Buen Vivir, el deporte. Las familias hacen deporte, familias que acompañan los padres a hacer deporte o los padres acompañan los hijos. Diferenciando las canchas deportivas que existen en todo los parques naturales del Ecuador, tu 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! (Entrevista. Presidente asociación de inmigrantes. 16 de marzo de 2011).

Con este ejemplo mostramos cómo las instituciones no valoran, escuchan o apoyan propuestas distintas de entender la convivencia y la diversidad, no rescatando –y negando– las emergencias y posibilidades de creación de realidades de convivialidad nuevas.

De la misma forma, las limitaciones impuestas en los usos de los espacios públicos pueden ser un ejemplo generalizable de cómo además de no recibir atención, las propuestas procedentes de grupos etiquetados como “diversos” puedan verse limitadas por decisiones políticas, por ejemplo sobre los usos de los espacios públicos. En este sentido mencionamos la entrada en vigor, en noviembre de 2009, de la “Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana en el espacio público de Granada”, 183 artículos cuyo objetivo es regular y fiscalizar la convivencia ciudadana y el uso del espacio público. La ordenanza apunta a reducir el uso del espacio público al consumo de bebida y comida y a la circulación, transformando en sancionables toda una serie de usos de calles, aceras y parques, como por ejemplo jugar con pelotas, andar con patinetes o hacer arte de manera no autorizada. Cualquier tipo de aglomeración que pueda afectar la *pacífica* convivencia ciudadana queda prohibida en una arbitraria decisión de los agentes municipales. Prohibir el arte callejero, la venta ambulante y la mendicidad, además de vulnerar los colectivos débiles, expresa la voluntad de garantizar una visión atractiva de la ciudad a turistas y estudiantes. En esta visión claramente algunos tipos de diversidad no pueden tener cabida, y las propuestas y prácticas deportistas comentadas anteriormente son vistas con “sospecha” por parte de algunos segmentos de la población que no comparten las mismas nociones de uso del espacio público.

### **3.2. Hablando de cultura y culturas**

Las consecuencias de un uso del concepto de cultura reduccionista, por su parte, también han sido registradas de manera recurrente a lo largo de nuestro trabajo de campo.

A nivel epistémico, pensar en las culturas en términos evolucionistas lleva fácilmente a la construcción de jerarquías entre grupos, considerando “sus culturas”, por dar algunos

ejemplos, como más machistas, menos interesadas en la escolarización de los hijos o más proclives a los conflictos. A continuación vemos un par de citas de este tipo de discursos, muy frecuentemente recogidos a lo largo de nuestra investigación:

También hemos tenido un programa, “feminizarte” se llamaba, para concienciar a los niños. Como aquí además la cultura que tienen es tan sumamente machista... (Entrevista. Profesora Instituto de Educación Secundaria. 18 de noviembre de 2011).

Mario de la asociación Redes de Acción nos cuenta del proyecto de apoyo escolar para hijos de inmigrantes que están llevando a cabo con los colegios públicos de Educación Secundaria Obligatoria (ESO) de Granada. Los chicos son principalmente bolivianos, senegaleses, hondureños, marroquíes, dominicanos. La asociación piensa que la integración de los alumnos debe pasar por superar el fracaso escolar y que es necesario tratar temas transversales. Según Mario los chicos africanos y latinoamericanos tienen más dificultades en la escuela porque hay más “distancia”, “choque” entre culturas y entonces más fracaso escolar (Observación. Conversación mantenida con técnico de la asociación “Redes en Acción”. 24 de febrero de 2011).

Estos dos ejemplos de nuestro trabajo de campo, dejan ver una lectura esencializada de las culturas en las escuelas que no es para nada inusual en el ámbito de la educación, donde a menudo se percibe el fracaso escolar como relacionado con la condición de inmigrante o ser hijos de inmigrantes (aunque muchos alumnos tengan nacionalidad española y hayan nacido en España, siguen siendo etiquetados como “inmigrantes”).

Durante nuestro trabajo de investigación hemos podido registrar como, para muchos actores sociales, la manera de entender la convivencia también puede estar influenciada por una lectura evolucionista de la cultura. Véase cómo lo expresaba la orientadora de uno de los centros educativos en los que realizamos observación participante, a colación de una entrevista donde preguntábamos por el clima de convivencia del centro:

Todos los alumnos por el hecho, primero de ser persona eres diferente, pero llega un momento en donde esta diferencia está condicionando más, pues un retraso intelectual, procedes de otro

país, por estar en desventaja, una dificultad de aprendizaje; toda esta diversidad más específica de la diversidad normal, que pueda haber en una clase es la que llevamos nosotros (Entrevista. Orientadora Instituto de Educación Secundaria. 9 de noviembre de 2011).

Con esta manera de pensar la cultura en términos evolucionistas el tipo de reconocimiento y *respeto* a la diversidad que vehiculan las políticas educativas, lejos de cuestionarse las relaciones de poder que subyacen a las interacciones entre grupos, propicia nuevas estrategias de dominación que “apunta[n] no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social” (Walsh, 2012b: 64). La orientadora, en este sentido, nos llegaba a hablar de una “diversidad normal” y de una “diversidad más específica”. En otras palabras: la diversidad que ya existía antes de que este alumnado llegase a las aulas españolas —que ya estaba “domesticada”— y el resto de diversidades que aporta el alumnado inmigrante extranjero y/o procedente de la inmigración. De esta forma el interculturalismo se presenta como una manera (más) de pensar en la gestión de la diversidad con el objetivo de mantener un orden establecido en el que las culturas, la diversidad y la convivencia sean pautadas por un concepto de “normalidad” impuesto y definido por las instituciones estatales.

Abordar analíticamente los reduccionismos de los conceptos que manejamos supone cuestionarnos como investigadores de qué manera aplicamos estas reflexiones a nuestros trabajos y si el uso que hacemos de las categorías no es una manera más de cosificar y naturalizar la cultura. Estas preocupaciones nos han acompañado desde las primeras fases del proceso de investigación. Para poder elegir en qué barrios llevar a cabo el trabajo de campo decidimos, como mencionamos en el apartado metodológico de este texto, construir mapas de los barrios de Granada con distintas representaciones de la diversidad cultural en la ciudad. Institucionalmente la cultura suele ser parcelada

para ser medida, por esta razón, los datos estadísticos que encontramos, referían nacionalidades. Este tipo de representación nos daba una idea de cómo se distribuía cierta diversidad en los barrios de Granada, pero desde las primeras incursiones en el campo, nos dimos cuenta de que había aspectos de “lo cultural” que se nos escapaban cuando intentábamos representar la heterogeneidad de la población siguiendo las estadísticas nacionales o los datos del Patrón Municipal. Incluimos finalmente en nuestros mapas galerías fotográficas, videos y observaciones de lugares donde, a pesar de no haber una presencia estadística importante de lo que las instituciones entienden por “diversidad cultural”, había muestras visibles de ello. Así pudimos registrar cómo áreas con una vocación aparentemente monocultural (y con impronta algo conservadora y católica), eran en realidad zonas culturalmente muy complejas y diversas. Vertovec (2007) nos había advertido de que la complejidad no se relaciona con el número de extranjeros, migrantes o nuevos migrantes, sino con la manera en que estos tienen implicación con los cambios registrados en los barrios y en las ciudades, ya que un incremento de la diversidad (de países de origen, estatus, etc.) se relaciona más con los cambios relativos que con las estadísticas. En este sentido, las consecuencias de utilizar la cultura como un concepto estático en las prácticas convivenciales se manifiestan en la propensión a visibilizar el folclore, las lenguas y las costumbres como aspectos objetivables, con límites muy claros y definidos. Los eventos etiquetados como interculturales suelen ser una muestra de ello, la praxis es que las personas “hagan algo” o “traigan algo” de su país:

Hemos visitado el Colegio Virgen del Rocío, el único colegio público del barrio céntrico en el que estamos trabajando, que se encuentra en la calle que vertebraba todo el vecindario y dispone de un espacio en exterior bastante amplio con un patio y zona de juegos. La directora nos comenta que no tienen programas de interculturalidad específicos debido a que no hay suficiente alumnado extranjero, aun así, hay varios de ellos y disponen de un programa de

apoyo lingüístico que utilizan solamente para una niña islandesa y un niño chino, porque los demás niños de origen extranjero, que no considera se puedan definir inmigrantes por haber nacido aquí, no necesitan de apoyos especiales. Al final del curso escolar organizan una fiesta intercultural a la que invitan los padres y cada uno trae “algo de comida de su país” (Observación. Colegio público “Virgen del Rocío”. 20 de enero de 20119).

Y si esto es el planteamiento de un evento festivo en un centro escolar, el evento organizado a nivel municipal ofrecía un planteamiento muy parecido:

La primera de las actuaciones ha sido un baile realizado por cuatros mujeres bolivianas vestidas con trajes típicos. La segunda actuación ha sido una cumbia realizada por un hombre colombiano y una de las mujeres bolivianas de la primera actuación, la cual ahora vestía otro traje típico colombiano. Ha seguido la actuación de un baile palestino por parte de un grupo pro-palestino (la mayoría de los jóvenes que actuaban eran españoles pertenecientes a la asociación Algaribe, aunque en las reuniones de planificación se hablaba de ellos como “los palestinos”... Y para concluir un grupo de batucada compuesto sólo por mujeres (Observación. Fiesta de las culturas. 28 de mayo de 2011).

Estos ejemplos muestran como a menudo se pide que *las culturas* (minoritarias) muestren a la mayoritaria sus características “más típicas”, es decir sus bailes, músicas, platos típicos, etc. para mostrar su diversidad, y a esto, se le llama interculturalidad.

Por otro lado, entender la cultura en estos términos, como algo que genera fronteras irreconciliables, naturales e insalvables, puede llegar a dificultar o a entorpecer la convivencia, especialmente en algunos contextos concretos, o cuando los individuos se encuentran fuera de ellos. Un estudiante universitario de origen marroquí nos explicaba que al ser de Nador, una localidad cerca de las fronteras de Melilla, él ya había tenido ocasión de conocer mucha gente española y ello le había facilitado la adaptación a la “cultura española”. En cuanto a la actitud de los granadinos hacia él, comenta:

Depende del dominio en el que hablamos, por ejemplo en la universidad es súper fácil, la integración es mas fácil, pero digamos que en la calle depende de la persona, hay gente que te lo pone un poco mas difícil, por la vista que tiene sobre los marroquíes, pero en general está bien (Entrevista. Estudiante universitario. 11 de mayo de 2011).

En la universidad muchos de sus amigos son españoles, al compartir espacios –nos decía– “la diferencia de cultura ya se queda olvidada totalmente (...) La convivencia [es] una cosa normal y corriente una vez que una persona ignora la diferencia cultural”(ibid). La comunicación, la cercanía, la interacción en espacios cotidianos permiten superar, ignorar o olvidar las diferencias culturales, y esto se da en contextos y ámbitos concretos, como pueden ser los espacios universitarios para el estudiante marroquí citado.

En las calles son las personas que, portadoras de una visión de las culturas como rígidamente relacionadas a lo étnico y lo nacional, y a menudo a prejuicios racistas o clasistas, ven la convivencia como el respeto de los espacios que habita cada grupo. Una vecina nos decía: “cada cultura va a lo suyo, cada cultura va con su cultura, no veo mucha relación entre ellos (...) La convivencia es respeto, tolerancia, sobre todo respeto y cada uno que tengamos nuestro espacio” (Entrevista. Vecina barrio de la periferia. 11 de mayo de 2011). Y es por ello que las posibilidades de visibilizar formas nuevas y alternativas de relación se limitan y circunscriben a una situación de –en muchas ocasiones– no interacción.

#### **4. CONCLUSIONES**

El paradigma intercultural, en tanto que modelo político y teórico, toma diferentes ropajes dependiendo del contexto donde lo observemos (De Lucas, 2002; García Castaño et al., 2011; Gímenez, 2003; Muñoz, 1998). En este trabajo hemos ofrecido un análisis de las características y limitaciones que acompañan a los conceptos de diversidad y cultura implícitos en el mismo para el caso español. La investigación realizada nos ha



permitido reflexionar en este sentido desde su propio diseño: las nociones que guían las políticas de intervención direccionan el desarrollo de las mismas hacia unas poblaciones y no otras, hacia unos aspectos de la diversidad y no otros, hacia unas características de la cultura y no otras, hacia un tipo de gestión pública y no otra. Ello deja fuera del ámbito de intervención pública parte de la realidad que compone la diversidad y la cultura, lo que conlleva consecuencias a nivel epistémico y a nivel convivencial-práctico.

La diversidad reducida a su expresión cultural obvia otras formas de estar, de ser, de pensar el mundo que nos rodea. No permite que toda la población participe de igual manera en las decisiones sobre cómo gestionar las relaciones convivenciales. Cuando la misma es vista solo en “los otros” (los inmigrantes, los extranjeros procedentes de determinados países) impide el desarrollo práctico de relaciones interculturales reales en condiciones de igualdad: <<que “ellos” sean interculturales, que “nosotros” no lo necesitamos. Ya estamos integrados>>; impide que las políticas públicas se diseñen para ser aplicadas sobre toda la población (inmigrante o no, autóctona o no, extranjera o no); e impide que veamos más allá de dicotomías polarizadas (poblaciones que están integradas o que están excluidas, relaciones que son de convivencia o son de conflicto). La realidad es mucho más compleja, dinámica, contradictoria, versátil. Pero las categorías analíticas que funcionan para explicarla y dar cuenta de la misma no logran captar todo ese componente procesual dados los reduccionismos mencionados. No se trata de una cuestión baladí.

No son pocos los analistas sociales y políticos que señalan una y otra vez las bondades de las celebraciones interculturales en términos folclóricos. Y es justo rescatar el componente relacional y convivencial de las mismas. De dinamizador o potenciador de la interculturalidad, si se quiere. No lo es tanto que se consoliden en el tiempo como la

única forma “permitida” de interculturalismo en nuestra sociedad. Tampoco lo es que se reduzca la noción de cultura que subyace en las mismas a fotografías fijas de costumbres y tradiciones nacionales, que no se recojan las fusiones, hibridaciones y creaciones culturales nuevas producto de las interacciones recientes –y no tanto– de poblaciones de procedencias diversas en un mismo espacio:

Las culturas se convierten en interdependientes, se penetran las unas a las otras, sin que ninguna sea un “mundo por derecho propio” sino exhibiendo en cada caso un estatus híbrido y heterogéneo; ninguna es monolítica y todas están intrínsecamente diversificadas; simultáneamente, se dan un *mélange* cultural y una globalidad de la cultura (Bauman, 2002: 13).

Ello supondría negar la propia multiculturalidad, como se ha negado con respeto a las diversidades históricas presentes en el país. Como Balibar pensamos que no se trata de que las culturas tengan que vivir como entidades inmutables en guerra entre ellas o en una armonía artificial y preestablecida, asociada a la común condición humana. No tiene sentido imaginar que las culturas puedan ser compatibles sin la circulación de los individuos entre ellas (como “nómadas” o “extranjeros”) (Balibar, 2006).

Queremos finalizar nuestro análisis de la realidad estudiada con los aportes que nos hace Tubino sobre las características de las democracias actuales (liberales). Según el autor en las mismas se construyen los “espacios culturalmente homogéneos y lingüísticamente monocordes. No son *stricto sensu* públicos pues no reconocen la pluralidad” (Tubino, 2004: 2). Esta es la interculturalidad que se está proponiendo desde los Estados-nación del norte global, una interculturalidad que no reconoce de manera igualitaria toda la diversidad por lo que el sentido mismo de la democracia se pone en cuestión. Tubino se muestra tajante al respecto: “las democracias, o son interculturales o no son democracias” (Tubino, 2004: 2). Coincidimos con el autor en este mismo sentido. En nuestro contexto de estudio los discursos teóricos y políticos sobre el interculturalismo

son mucho más notables que las políticas y actuaciones públicas que debieran ponerlo en práctica. Es cierto que ello constata una toma de conciencia sobre la necesidad de la transformación de lo público y su gestión dadas las características actuales de nuestra sociedad. Pero queda mucho trabajo por hacer, y para empezar, como hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, habría que realizar una labor de problematización de las nociones centrales que guían y están sustentando la gestión de la diversidad en el momento actual.

## REFERENCIAS

- Arocena, F. (2013). Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011. *Revista de Ciencias Sociales*, 33, 137-158.
- Balibar, E. (2006). Strangers as Enemies. Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship. *Globalization Working Paper*, Vol. 4, 1-17. Recuperado de: [http://www.labourstudies.mcmaster.ca/institute-on-globalization-and-the-human-condition/documents/IGHC-WPS\\_06-4\\_Balibar.pdf](http://www.labourstudies.mcmaster.ca/institute-on-globalization-and-the-human-condition/documents/IGHC-WPS_06-4_Balibar.pdf).
- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural: Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Borofsky, R. (1999). Posibilidades culturales. En UNESCO, *Informe mundial sobre la cultura: Cultura, Creatividad y Mercados* (pp. 75-93). Madrid: Ediciones UNESCO-Fundación Santa María. Recuperado de: [http://www.bibliociencias.cu/gsd/collect/libros/import/Cultura\\_Unesco.pdf](http://www.bibliociencias.cu/gsd/collect/libros/import/Cultura_Unesco.pdf).
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de la identidad. *Apuntes de investigación*, 7, 30-67.
- Carrasco, S. (2003). La escolarización de los hijos e hijas de inmigrantes y de minorías étnico-culturales. *Revista de Educación*, 330, 99-136.
- De Lucas, J. (2002). La estigmatización del multiculturalismo. Seis falacias. *Temas para el debate*, 89, 19-22.

- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Dietz, G. (2009). El paradigma de la diversidad cultural: tesis para el debate educativo. En COMIE (ed.), *IX Congreso Nacional de Investigación Educativa: Conferencias Magistrales* (pp. 297-347). México, D.F.: Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, Interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Feliu, J. (2004). Les cultures no existen. *Athenea Digital*, 5, 25-34. Recuperado de: <http://antalya.uab.es/athenea/num5/feliu.pdf>.
- García Castaño, F.J. y Granados, A. (2002). Inmigración, educación e interculturalidad. En: AA.VV. *Rumbo a la interculturalidad en la educación* (pp.63-96). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- García Castaño, F. J.; Olmos Alcaraz, A.; Contini, P. y Rubio Gómez, M. (2011). Críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural. En E. Gualda Caballero (ed.), *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad* (pp. 31-65). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- García Castaño, F. J.; Olmos Alcaraz, A.; Contini, P. (2012). La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración. En J.L. Monereo Pérez; F.L. García Castaño y J.A. Fernández Avilés (eds.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales* (pp. 599-618). Granada: Comares.
- García Castaño, F.J. (2014). La cultura como organización de la diversidad. En M. Cátedra y M.J. Devillard (eds.), *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García* (pp.107-143). Barcelona: Bellaterra.
- García, J.L. (1998). Sobre el significado y las consecuencias de la diversidad cultural. Trabajo presentado en el curso, *Diversidad cultural, exclusión social e interculturalismo*. Universidad Internacional de Andalucía (Sede Antonio Machado de Baeza), s/p.
- García, J.L. (2007). Cultura. En A. Barañano et al., (coords.), *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización* (pp.47-51). Madrid: Editorial Complutense.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Geertz, C. (1995). *After the Fact*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilroy, P. (2004). *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia*, London: Routledge.

- Giménez, C. (2003). Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. *Educación y Futuro digital: Educación Intercultural*, 8, 11-20.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, 8, 45-67.
- Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. New York: Harper & Row.
- Kroeber, A.L. (1945). The Ancient Oikoumene as an Historic Culture Aggregate. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 75, 9-20.
- Lowie, R. (1937). *The History of Ethnological Theory*. Nueva York: Holt.
- Meissner, F. y Vertovec, S. (2015). Comparing superdiversity. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 38(4), 541-555.
- Muñoz, A. (1998). Hacia una educación intercultural: Enfoques y modelos. *Revista Complutense de Educación*, Vol. 9(2), 101-135. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/viewFile/RCED9898220101A/17334>.
- Olmos, A. (2009). *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia*. Discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz. Tesis (Doctorado). Universidad de Granada.
- Olmos, A. y Contini, P. (2015). *Las ausencias del paradigma intercultural en España: un análisis a propósito de experiencias de diversidad en contextos urbanos multiculturales*. (en prensa).
- Padilla, B.; Azevedo, J. y Olmos, A. (2015). Superdiversity and conviviality: exploring frameworks for doing ethnography in Southern European intercultural cities. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 38(4), 621-635.
- Quijano, O. (2012). *EcoSimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayan: Universidad del Cauca.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Santos, B. de S. (2010). *Para descolonizar el occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. de S. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 54, 17-39.

- Santos, B. de S. (2011b). Introducción. Las epistemologías del Sur. En A. Vianello y B. Mané (coords.), *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9-22). Barcelona: CIDOB.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En M. Samaniego y G. Garbarini (eds.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.1-9). Santiago de Chile: Universidad Católica de Temuco.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 30(6), 1024-1054.
- Vertovec, S. (2009). *Migration and Multiculturalism*. London: Routledge.
- Wallace, A. (1972). *Cultura y Personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wallman, S. (2003). *The Diversity of Diversity: implications for the form and process of localized urban systems*. Milano: Fondazione Eni Enrico Mattei.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña; C. Walsh y L. Tapia (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp.75-96). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2012b). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas. *Visao Global*, Vol. 15(12), 61-74. Recuperado de: <http://www.editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/article/viewFile/3412/1511>.

**TEXTO 5. LAS POLÍTICAS CULTURALES Y EL CONCEPTO DE CULTURA. ETNOGRAFÍA DE UN EVENTO FESTIVO INTERCULTURAL<sup>94</sup>**

Artículo de revista publicado en:

Olmos Alcaraz, A., Rubio Gomez M. y Contini, P. (2015). Las políticas culturales y el concepto de cultura. Etnografía de un evento festivo intercultural, *Revista de Antropología Experimental*, 15, 581-597.

---

<sup>94</sup>El presente texto forma parte de algunas de las conclusiones del proyecto de investigación “Culturas de Convivência e Super-diversidade” (PTDC/CS-SOC/101693/2008), financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal y dirigido por la profesora Beatriz Padilla del Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES/ISCTE) de Lisboa con la participación del instituto de Migraciones de la Universidad de Granada. Agradecemos a la citada fundación del apoyo económico para el desarrollo del trabajo de campo puesto en marcha en la mencionada investigación. Igualmente forma parte del la investigación para la obtención del grado de doctorado de Pierangela Contini, desarrollada en el Departamento de Antropología Social y en el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada.

## **RESUMEN**

En el contexto de estudio de este trabajo, la diversidad cultural ha sido gestionada a través de políticas públicas en materia de educación, salud, trabajo y servicios sociales, desde modelos integracionistas. A nivel local la atención se ha centrado más en la implementación de “políticas culturales”, cuyo objetivo es promover la convivencia cotidiana en escenarios de diversidad. El presente artículo ofrece una reflexión sobre las políticas culturales desarrolladas a nivel local relacionadas con la convivialidad y la diversidad, a través del análisis de un ejemplo concreto de práctica tipificada como intercultural en la ciudad de Granada.

Para ello, ofrecemos una descripción detallada de sus distintos momentos reflexionando sobre el concepto de interculturalidad y de cultura subyacentes y analizamos, con la ayuda del material etnográfico, qué efectos o calado pueden tener esta tipología de efeméride en la población local y de qué manera ésta se ve representada. Como conclusión se reportan algunas propuestas nacidas de los/as propios/as implicados/as, sobre cómo seguir implementando políticas culturales que puedan ofrecer respuestas a las demandas sociales y representar a toda la comunidad.

**Palabras clave:** Políticas culturales. Interculturalidad. Diversidad cultural. Celebración intercultural. Granada.



**L**a creciente diversidad que caracteriza a muchas ciudades europeas en este momento, fruto en parte de las actuales migraciones internacionales, ha sido abordada por las Ciencias Sociales principalmente en términos de integración, asimilación y adaptación de la población inmigrante a las “sociedades mayoritarias” (Oliveira y Padilla, 2012; Castells y Miller, 2003). Es por ello que no se ha puesto demasiado énfasis en el análisis de las dinámicas de convivencia cotidiana generadas a nivel local en barrios y ciudades en el marco de una nueva “diversidad de diversidades” (Vertovec, 2007; Meissner y Vertovec, 2015; Padilla, Azevedo y Olmos Alcaraz, 2015)<sup>95</sup>.

En este escenario las políticas públicas sobre educación, salud, trabajo, servicios sociales, etc. diseñadas para funcionar como “herramientas de integración”, vienen siendo promovidas desde los Estados con el objetivo de gestionar la diversidad cultural; sin embargo, es desde el nivel local (ayuntamientos, diputaciones, asociaciones e

---

<sup>95</sup> En otros trabajos hemos reflexionado sobre estas dinámicas generadas “desde abajo” en el ámbito local (Contini, 2015), preocupándonos de observar cómo la manera de entender los conceptos de diversidad, cultura, interculturalidad (y otros términos asociados), tiene influencias concretas tanto en los discursos como en las prácticas de convivencia cotidiana (García Castaño, Olmos Alcaraz, Contini y Rubio Gómez, 2011; García Castaño, Olmos Alcaraz y Contini, 2012; Olmos Alcaraz y Contini, en prensa; Contini y Olmos Alcaraz, 2015).

instituciones de ámbito municipal) que, a través de la implementación de lo que se conoce como “políticas culturales”, se inician planes y programas para fomentar la convivencia cotidiana en escenarios de diversidad (Clark y Navarro, 2009; Oliveira y Padilla, 2012; Ray, 2003). Muchos de estos planes y programas son, a menudo, definidos como interculturales.

Pero no siempre está claro a qué nos referimos cuando hablamos de políticas culturales<sup>96</sup>. Por establecer unos mínimos a partir de los que iniciar nuestros análisis, podemos definir las mismas como un conjunto estructurado de acciones y prácticas sociales generadas y desarrolladas por organismos públicos y/o privados y otros agentes sociales en el ámbito de la cultura. Como sugieren Nicolás Barbieri, Adriana Partal y Eva Merino:

Analizar el campo de las políticas públicas culturales implica enfrentarse, en primer lugar, a un reto conceptual. Delimitar, aunque solo sea de forma operacional, el campo de la cultura y el de las políticas públicas que se pretende estudiar es enfrentarse con palabras que nacen y evolucionan en situaciones cambiantes relacionadas con el ejercicio del poder. Cada aplicación del término cultura (y del de política cultural) implica su redefinición, y el desgaste facilita su utilización poco rigurosa y a veces incluso demagógica (Barbieri et al., 2011: 478).

La indefinición de los conceptos a la hora de referirse a la política cultural hace que ésta se presente como un puente “entre los registros estético y antropológico” (Miller y Yúdice, 2004 citado en Barbieri et al., 2011: 478). Y en este puente el concepto de cultura es el más flexible, ambiguo y menos definido. La cuestión finalmente reside en cómo es entendida ésta última: en su versión más restringida, estática y cosificada (como folklore, arte, artesanía, gastronomía y demás elementos objetivados); o como proceso

---

<sup>96</sup> Para profundizar sobre los debates conceptuales actuales existentes en torno las políticas culturales pueden consultarse los trabajos del Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos (2004), Rodríguez Morató (2012) y Zallo (2011).

en continuo movimiento, en tanto que universos simbólicos compartidos, creados y recreados continuamente por una comunidad. Si nos situamos en esta última definición, hablar de cultura sería hablar de diversidad cultural.

Por otro lado, hemos de reparar en que las políticas culturales se fijan unos objetivos explícitos y otros que no lo son tanto. En este sentido Zallo nos habla de “objetivos implícitos como son los de identidad nacional –ámbito de distinta percepción en las nacionalidades históricas– y la diversidad cultural e institucional” (Zallo, 2011: 57). No obstante, es a la diversidad cultural a la que las instituciones dedican tantos esfuerzos, siendo el objetivo explícito principal su gestión y (re)organización. En este ámbito, tanto desde las administraciones públicas como desde el tercer sector, los discursos y las prácticas interculturales casi siempre se encuentran relacionados con temas “migratorios” (García Castaño et al., 2011). Generalmente lo intercultural se suele abordar junto a cuestiones relativas a la inserción-inclusión-integración social y laboral de la población inmigrante dentro de la sociedad definida como mayoritaria. Para lograr los objetivos mencionados, las administraciones públicas y demás asociaciones e instituciones implicadas en la gestión de la diversidad recurren a varias medidas relacionadas con la sensibilización, la promoción del diálogo, la mediación o la educación, que son apellidadas de “interculturales”. Es así como nos encontramos con la mediación intercultural, educación intercultural, etc., todo ello principalmente implementado en el ámbito de lo local (ibídem).

Con estas premisas resulta imperativo evidenciar el rol que juegan las políticas culturales (especialmente) de ámbito local en la promoción e implementación de acciones de cuño cultural, prestando especial atención a la manera en que éstas entienden la diversidad:

¿qué diversidad y qué cultura es la que pretenden promocionar? Y en caso de utilizar un enfoque intercultural: ¿a qué interculturalismo se están refiriendo?

El presente artículo ofrece una reflexión sobre las políticas culturales desarrolladas a nivel local, relacionadas con la convivencia y la diversidad, a través del análisis de un ejemplo concreto de práctica tipificada como intercultural en un contexto determinado: la ciudad de Granada. Para ello se han observado las distintas fases (concepción, planificación y realización) de un evento conocido como *Fiesta de las Culturas*<sup>97</sup>, que lleva celebrándose en la ciudad desde hace algo más de 15 años. Trataremos de realizar una descripción detallada de sus distintos momentos para, entre otras cosas, extraer el concepto de interculturalidad y de cultura subyacentes y reflexionar, con la ayuda del material etnográfico, sobre qué efectos o calado tiene en la población local y cómo ésta la experimenta o se ve representada en dichas acciones. Por último, también analizaremos una serie de propuestas, nacidas de las personas implicadas, sobre cómo seguir implementando políticas culturales que den respuesta a las demandas sociales y que representen a toda la comunidad.

Pero antes de comenzar con la descripción del evento consideramos importante posicionarnos sobre algo que nos parece fundamental en la materia: la población a la que van dirigidas estas acciones. Huelga decir que hoy por hoy Granada, España, Europa, son sociedades multiculturales –si es que acaso alguna vez no lo fueron–, pero es importante señalar que no todas las diversidades que integran esa multiculturalidad son igualmente visibilizadas, valoradas y reconocidas socialmente. Granada se nutre de

---

<sup>97</sup> Para mantener el anonimato de quienes participaron en nuestra investigación hemos sustituido por nombres ficticios los nombres propios que aparecen en el texto (de personas, lugares, asociaciones y del mismo evento). Pero es útil especificar que en el nombre real del evento de casi todas las ediciones se ha hecho referencia a la interculturalidad y a la convivencia, de lo que se intuyen las intenciones y los objetivos que la entidad organizadora se profija con la realización de la fiesta.

muchos tipos de población: turistas de todo el mundo, estudiantes nacionales e internacionales, población trabajadora inmigrante extranjera europea y extra-comunitaria; pero también cuenta con una importante comunidad gitana con presencia histórica en el territorio; con poblaciones de todos los estratos sociales, familias enteras, personas mayores y jóvenes; musulmanes, cristianos, evangélicos y budistas, entre otras confesiones religiosas. Podríamos no terminar nunca si el objetivo es enumerar todos los tipos de diversidades y si por diversidades entendemos, como nos insiste Santos (2009), la diversidad infinita y característica del mundo.

Granada es, por lo tanto, una ciudad súper-diversa, en los términos que nos explica Vertovec (2007), dado que la diversidad no puede limitarse a lo étnico. Y decíamos posicionarnos porque, a pesar de esta heterogeneidad de población, las políticas culturales en la ciudad son bastante homogéneas. La inmensa mayoría van dirigidas a unos determinados sectores de la población autóctona, como bien nos señalaba el siguiente informante:

... vamos a decirlo claro, el Ayuntamiento tendrá potestad para decidir en qué va a invertir su dinero: ¡en la gente de Granada! y de hecho para ser más claro todavía, el eslogan político de la campaña electoral del Partido Popular, que es el partido que ahora mismo está al poder en el Ayuntamiento de Granada, es: “primero, Granada” ¡más claro que el sol, agua! (Organizador del evento, Granada 2011)

Y de manera muy residual encontramos lo que hoy estamos analizando aquí, acciones y eventos donde tienen presencia otras poblaciones. Para nosotros esto no se corresponde con una verdadera política cultural, cuyo objetivo debiera ser gestionar conjuntamente una diversidad que nadie ha vivido antes (Zapata-Barrero, 2010), ni las poblaciones autóctonas ni los recién –o no tanto– llegados.

## **1. Descripción metodológica**

Para la elaboración de este artículo hemos utilizado los datos generados en el marco del proyecto de investigación “Culturas de Convivência e Super- diversidade” (PTDC/CS-SOC/101693/2008), financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, y desarrollado conjuntamente entre el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada y el CIES-ISCTE de Lisboa, entre los años 2009 y 2012.

Con el proyecto se aspiraba a abordar las dinámicas cotidianas convivenciales de dos ciudades europeas significadas por una importante presencia de “nuevos vecinos” de diversa procedencia geográfica/nacional: Granada y Lisboa, observando en detalle en cada una de las ciudades un barrio céntrico y otro periférico. Para ello, el proyecto se centró en el estudio de distintos contextos de las ciudades, tanto informales como formales (Lofland, 1998), realizando trabajo de campo etnográfico principalmente a través de observación participante y entrevistas abiertas. Cuando nos referimos a “contextos informales” aludimos a la observación realizada en los barrios, en concreto sobre los procesos cotidianos allí acontecidos y las dinámicas establecidas entre los distintos actores sociales (residentes, comerciantes, representantes institucionales, entre otros) presentes en los mismos: en calles, plazas, parques, mercados, etc. Los contextos definidos como “formales” por el proyecto fueron principalmente escuelas y edificios/sedes de las distintas dependencias del gobierno municipal; pero también eventos organizados y pautados por los distintos agentes implicados en la gestión pública local, como el evento intercultural que analizamos en este artículo. Es decir, nuestra división entre “contexto informal” y “contexto formal” no remite exclusivamente a dimensiones geo-espaciales, sino que implica también cierta

organización y previsión en el desarrollo de las interacción sociales a las que remite sin circunscribirnos a un espacio físico concreto.

El trabajo de campo en estos últimos contextos se llevó a cabo más tarde, tras un periodo de tiempo en el campo observando los espacios definidos como “informales”. Siendo así, en el caso de la ciudad de Granada –que es el que analizamos en este artículo– realizamos diversas aproximaciones a escuelas e institutos de educación secundaria, hasta finalmente realizar observación participante y entrevistas de manera más intensa en un solo un centro, en este caso de educación secundaria. Para la selección del evento intercultural (como expresión de las políticas culturales puestas en marcha a nivel local para la promoción de la diversidad cultural), se elaboró un registro con los datos de los eventos interculturales más relevantes del área metropolitana de Granada, listando de cada evento datos como la fecha y área de realización, ubicación en la ciudad, entidad organizadora (asociaciones de vecinos, Ayuntamiento, asociaciones y ONG) y beneficiarios. El evento elegido para la investigación fue la *Fiesta de las Culturas*, organizado por la Plataforma pro-inmigrantes<sup>98</sup> en la que participan varias asociaciones y entidades vinculadas con la inmigración en Granada. Para el estudio de esta efeméride se procedió participado en las reuniones organizativas, en la que se realizaron un total de 14 observaciones protocolizadas y 11 entrevistas formales abiertas. 5 de estas entrevistas se realizaron a organizadores del evento y 6 a participantes a lo largo del día de la celebración. Además, contamos con conversaciones no formales realizadas tanto a lo largo del trabajo de campo, como el día del evento, a participantes y vecinos del área donde la actividad tuvo lugar. Durante el trabajo de campo se produjeron documentos

---

<sup>98</sup> La Plataforma pro-inmigrantes es una agrupación que desde 1993 reúne ONG, asociaciones y entidades públicas y privadas con el objetivo de trabajar en materia de reconocimiento de los derechos de los inmigrantes desde el plano municipal.

relacionados con la organización y realización del evento (periódicos, documentos de trabajo internos, datos e informes de anteriores celebraciones, información estadística, etc.) utilizando para el análisis interpretativo de todos los datos producidos el programa informático NVivo.

El evento analizado, la *Fiesta de las Culturas*, no cuenta con un emplazamiento estable para su celebración anual, sino que se ha ido realizando en lugares distintos de la ciudad en cada edición. En el periodo de desarrollo de nuestro proyecto de investigación, el espacio elegido para la celebración de la misma fue la zona centro de la ciudad. Pero vayamos a conocer un poco más cómo surge, se gesta y se va haciendo visible a través de los años esta política intercultural en la ciudad de Granada.

## **2. La Fiesta de las Culturas: análisis de una política cultural implementada a nivel local**

La primera *Fiesta de las Culturas* se celebró en el año 1995 por iniciativa de la recién creada por entonces Plataforma pro-inmigrantes.

Se trata del evento intercultural con más repercusión en la ciudad de Granada con sus 15 ediciones con cadencia anual y la participación de diversas asociaciones y entidades vinculadas con la inmigración en la ciudad, así como una importante cantidad de vecinos y curiosos ocasionales para asistir a espectáculos varios (bailes, performances, talleres, cata de gastronomía, etc.) de corte folclórico fundamentalmente, pero con un claro componente reivindicativo de los derechos de las personas inmigrantes. De hecho fue la primera actividad que la Plataforma organizó y que ha tenido continuidad en el tiempo:

... la Fiesta de las Culturas es la primera actividad que salió y se mantuvo desde la Plataforma pro-inmigrantes sigue estando allí, como es una actividad base, que refleja mucho la esencia de



la Plataforma, y es una fiesta en la que participan varias asociaciones de inmigrantes y pro-inmigrantes, como es el caso de ASPA, para darse a conocer, para visibilizar el hecho de la convivencia con personas de otras culturas, de manera positiva (Organizador del evento, Granada 2011)

Esta casuística nos da ya algunas pistas sobre la concepción del evento desde sus orígenes y sobre las prioridades de la entidad organizadora con respecto a las temáticas de inmigración. Se trata de una iniciativa sustentada principalmente por entidades del tercer sector cuya filosofía desde un principio fue, como nos narraba uno de los organizadores, eminentemente reivindicativa con respecto a los derechos de las personas inmigrantes:

... siempre ha tenido un carácter muy reivindicativo, las primeras campañas de derecho al voto con los inmigrantes, hace ya 12 años también estuvieron allí presentes [en la fiesta]. Siempre ha tenido cartel y contenido, siempre ha sido una preocupación básica nuestra: hay que darle contenido, y también ha habido discusión entre multiculturalidad y ciudadanía, todo esto... (Organizador del evento, Granada 2011b).

Es decir, el foco de atención se pone en la población inmigrante, por lo tanto se fija solo en una parte de esa diversidad de la que hablábamos. Iremos retomando esta idea a lo largo de todo el artículo.

Pero nos interesaba también saber qué papel jugaba y juega la administración pública local tanto en la organización misma del evento, como en el apoyo institucional al mismo. En este sentido nuestras observaciones y las entrevistas realizadas han constatado que ese apoyo ha sido puntual a lo largo de la historia de la fiesta:

El Ayuntamiento al principio (PSOE) daba un poco de apoyo económico, nunca ha sido una idea que los ha ilusionado o animado demasiado pero había una aceptación, pero en los momentos más difíciles...hemos tenido problemas con el PP (Organizador del evento, Granada 2011b).

Actualmente dicho apoyo es inexistente, dado que depende mucho de qué partido esté gobernando en ese momento. Como nos decía uno de los organizadores “la falta de relación

con la administración local ha sido el principal problema y dificultad” (Organizador del evento, Granada 2011b).

## **2.1 Planificación y desarrollo del evento**

Una vez esbozados los planteamientos básicos que sustentan el evento, pasamos a describir cómo ha acontecido la planificación y desarrollo del mismo en la edición observada. Y lo primero que queremos destacar es la labor de quienes diseñan, planifican e implementan la fiesta. En la negociación previa a la planificación del evento llevan la voz cantante las ONG de “defensa del inmigrante”, no “asociaciones de inmigrantes”. Éstas últimas son invitadas a participar pero, como hemos dicho anteriormente, con unas normas pre-establecidas por las ONG pro-inmigrantes. Esta situación no es del gusto de algunas asociaciones de inmigrantes, que manifiestan abiertamente su interés porque el evento sea gestionado por ellos mismos:

...ha habido un momento de la Plataforma en el que había 40 o más asociaciones y la mitad de ellas eran instituidas por migrantes. Pero hubo conflictos porque algunos de ellos querían ‘apartar’ a las demás asociaciones constituidas por no inmigrantes (Observación, Granada 2011).

La Plataforma escucha sugerencias en este y otros sentidos, pero la gestión del evento sigue siendo responsabilidad de las asociaciones y ONG con mayor protagonismo y de quienes llevan más tiempo formando parte de la misma, y éstas no son las formadas por inmigrantes, aunque en algún momento hayan sido muy numerosas.

En cuanto a la estructura que sigue la *Fiesta de las Culturas* año tras año, hay que decir que, a día de hoy, es más o menos estable con respecto a las actividades que la integran y la forma de organizarlas, fruto de la experiencia de ediciones anteriores. Esto es visto por organizadores y participantes como un punto fuerte de la misma, dado que se considera que si se hiciese de otra manera se generaría en la población una sensación de

incertidumbre propia de “las cosas puntuales y distintas, sin continuidad en el tiempo” (Organizador del evento, Granada 2011).

Normalmente el evento consta, en primer lugar, de una serie de stands informativos de las ONG, asociaciones y demás entidades que participan; y stands con información de países, regiones o colectivos en concreto –por ejemplo, en la edición estudiada había también un stand del colectivo gitano, dedicado a confeccionar con distintos materiales una bandera gitana–.

Por otro lado, se organizan talleres de diversa índole, donde los asistentes a la fiesta están invitados a participar. Diseñados e implementados por los diversos colectivos que toman parte en la fiesta, dichos talleres están orientados a niños, jóvenes y personas mayores, es decir a todos los vecinos y vecinas que quieran acercarse. Incluso se pretende que se involucren personas de distintas edades conjuntamente en los mismos. Las temáticas que se trabajan en esta actividad son de lo más diverso: desde talleres de realización de *henna*<sup>99</sup>, donde mujeres marroquíes dibujan las pieles de aquellas personas que lo desean, pasando por talleres de papiroflexia o de elaboración de flores de papel, hasta talleres de maquillaje, juegos del mundo y manualidades varias. La idea es que los asistentes pasen toda la jornada interaccionando entre sí con la excusa de su participación en los talleres.

Otra de las actividades habituales de la *Fiesta de las Culturas* es la toma del conocido y tradicional “té intercultural”. Desde los inicios de la fiesta, pasadas las primeras horas

---

<sup>99</sup> *Henna* es una palabra inglés, ampliamente utilizada en España para definir un tinte natural de color rojizo obtenido de la trituración de las hojas y del pecíolo del arbusto *Lawsonia inermis*. En muchos países de Asia, Oriente Medio y África del Norte, las mujeres lo utilizan para teñir el cabello y aplicar una técnica de coloración de la piel llamada en árabe *mehandi* (erróneamente definida “tatuajes de henna”) empleada tanto con fines de belleza como para fines rituales.

del evento, cuando los asistentes ya han visto y reconocido los stands, se viene ofreciendo té y pastas marroquíes –aunque la organización de la fiesta lo denomina el “té intercultural” dado que pretenden con ello que todas las personas participantes se relacionen–.

El folklore en general tiene un papel central en todo el evento. Los bailes tradicionales son también un habitual de la Fiesta. De hecho suelen ser el “plato fuerte”, en el sentido de que son una de las actividades que más público tienen y que, según asistentes y organizadores, más gustan. Pero hay un poco de todo: música y baile, trajes y banderas, juegos y artesanía... y todo ello de corte “nacional”. Es decir, los colectivos se organizan principalmente según sus procedencias<sup>100</sup>, y así podemos ver un baile tradicional de Bolivia realizado por personas de procedentes de Bolivia, o un té ofrecido por marroquíes. Aunque también hay excepciones, pues en una de las actuaciones en las que se bailaba una danza típica palestina las personas que bailaban, pertenecientes todos a una misma asociación, tenían procedencias nacionales diversas a pesar de que en las reuniones organizativas se hiciese referencia a ellos como a “los palestinos”.

Pero el hecho de “nacionalizar” las actuaciones es una característica importante de la fiesta muy estimada por los participantes ya que, como nos decía una informante “la gente busca poder ver algo de su país, enriquecedor para las personas” (Participante del

---

<sup>100</sup> Aunque anteriormente hemos hecho mención a la participación del colectivo gitano en la fiesta, seguimos afirmando que las actividades y los grupos participantes en la misma se organizan principalmente según sus lugares de procedencia y/o nacionalidades. En el caso de la comunidad gitana solo vimos que se tratase de un colectivo de gitanos españoles, sin relación –por ejemplo– con los cada vez más presentes en Granada, grupos de gitanos rumanos. Y en el caso de las asociaciones pro-inmigrantes, están integradas mayoritariamente por población no inmigrante nacional, salvo escasas excepciones. El tipo de actividades que estas entidades organizan es más bien para dar a conocer sus organizaciones, y las labores que realizan. En algunos casos sí observamos actividades que ponían en relación elementos pertenecientes a distintas comunidades, nacionales siempre. Sería el caso, por ejemplo, de una ONG que organizaba un taller de juegos de distintos países del mundo.

evento, Granada 2011). La *Fiesta de las Culturas* permite que se desplieguen toda una serie de tradiciones étnicas/nacionales que la gente muestra y comparte con los demás.

Desde nuestra posición como investigadoras es posible que quepa hacer críticas al respecto dado que, ni la diversidad tiene que ver sólo con la inmigración, ni las poblaciones inmigradas –y las autóctonas– tienen siempre identidades o culturas nacionales sin fisuras y muy bien definidas. Por esto estamos de acuerdo con Appiah cuando afirma: “I associate cultures with social groups not with nations because I want to insist again that a group of persons living together in a common state, under common authorities, need not have a common culture” (Appiah, 1994: 7). No obstante, en esta ocasión, queremos hacer otra reflexión. Y es que no podemos sino evidenciar que si este tipo de eventos son muy bien valorados por determinados segmentos de la población, es muy posible que sea porque esos mismos segmentos no se sientan representados e identificados en otros tantos eventos y efemérides de expresión folklórica y con más reconocimiento institucional, mucho más, que la *Fiesta de las Culturas*.

## **2.2 Impacto: económico, político, social y comunitario**

Hemos realizado una descripción de lo que consideramos los elementos esenciales y/o más característicos del evento que estamos estudiando. Pero nuestro análisis no estaría completo si no tratásemos de analizar qué impacto tiene una política como esta en toda la sociedad granadina. A ello dedicamos el presente apartado.

No podemos negar que la *Fiesta de las Culturas* es un acontecimiento muy estimado y esperado en Granada por diversos colectivos de la ciudad. Es cierto que se trata de una iniciativa de mediana envergadura, donde los apoyos económicos e institucionales no

son fuertes. Pero a pesar de las dificultades que ello pueda entrañar, sus organizadores están muy satisfechos con la continuidad en el tiempo que tiene, dado que año tras año –desde hace más de 15– se viene repitiendo. Pero nosotros nos hemos preguntado si esta “buena fama” con la que cuenta la fiesta se traduce en un impacto real sobre la población en distintos sentidos, y se traduce en un avance en entendimiento de las políticas interculturales como instrumentos dirigidos a toda la población con el objetivo de fomentar/facilitar la convivencia. Y las respuestas que hemos obtenido son de lo más variado. Veámoslo con más detenimiento.

El impacto de una política cultural siempre es difícil de evaluar, medir o estimar (Barbieri et al., 2011), en este caso además no contamos con indicadores cuantitativos para ello. Algunos de los organizadores lo manifestaban así:

¿Qué impactos o resultados ha tenido el evento? ¿El evento contribuye a mejorar la imagen del barrio? ¿Y de los diferentes grupo?  
Esto es muy difícil de decir, muy difícil... (Organizador del evento, Granada 2011b)

No obstante, el trabajo de campo nos ha permitido obtener cierta información al respecto. Y lo primero que queremos comentar es la difusión que ha tenido, que tiene habitualmente, el evento. Sabemos que las dimensiones del mismo son modestas, y que el apoyo institucional (autoridades locales) es también bastante cuestionable, dado que depende de coyunturas políticas concretas. Estos dos elementos han influido sin duda en que la publicidad y difusión de información sobre la celebración de la *Fiesta de las Culturas* no ayude en demasía a que la misma tenga un calado importante en toda la ciudad de Granada:

¿Cómo se hace la difusión del evento? ¿A quienes está dirigido?

Hacemos una pequeña campaña con los carteles y sobre todo a través de las asociaciones que integramos, nos repartimos. Cada asociación tiene su propio ámbito de difusión, lo difundimos entre la gente nuestra... (Organizador del evento, Granada 2011b).

Vemos que todo el proceso de dar a conocer el evento depende de la “buena voluntad” de las entidades que participan en la organización y del trabajo que realizan personas a título individual. Las entidades organizadoras diseñan un cartel que distribuye por la ciudad (bares, sedes de las asociaciones, universidad, etc.) y a través del cual se publicita el evento. Esta forma de realizar las cosas no garantiza que la fiesta aparezca en las agendas culturales oficiales de la ciudad, y tampoco que tenga una cobertura en los medios de comunicación locales. De hecho, en la edición observada, no hubo presencia de los mismos. Podríamos decir que la publicidad que se hace se basa fundamentalmente en el “boca a boca”, con todo lo bueno y/o lo malo que ello pueda tener. Pero antes de considerar que de esta forma se consigue llegar o no a mucha o poca gente, también hemos de preguntarnos ¿qué objetivos tienen al respecto los organizadores del evento? Y en este sentido vemos como en realidad existe una idea que subyace en muchas de las entidades organizadoras, y es que la fiesta ha de llegar sobre todo a la población inmigrada de nacionalidad extranjera:

Siempre hemos intentados hacer la fiesta en sitios, por lo menos teóricamente en sitios donde se facilitara el acceso a inmigrantes, cuando lo hicimos en el Zaidín, uno de los argumentos básicos era que allí hay muchos inmigrantes, para posibilitarles el acceso, cuando nos fuimos al polígono... supuestamente por lo mismo (...) nos gusta hacerlo en la proximidad donde ellos están siempre para que posibilite que acudan más inmigrantes...(Organizador del evento, Granada 2011b).

Y en ese sentido podríamos considerar que el objetivo está bien trabajado. Sin embargo, no podemos dejar de insistir en que visibilizar a un colectivo menos empoderado es solo una parte de una gestión de la diversidad con pretensiones interculturales. De todas formas, también es cierto que no todas las personas encargadas de organizar el evento

tienen dicha cuestión tan clara, ya que también vimos como quizá fijar el objetivo en que asistan "los inmigrantes" está más determinado por la dificultad que implica llegar a una pluralidad de personas:

Llegar a más gente, que se acerque gente distinta cada año es una de las dificultades con las que nos encontramos, que es también la razón porque movemos la fiesta por los barrios ¿no? (Organizador del evento, Granada 2011)

Que a un convencimiento claro sobre lo que tiene que perseguir una fiesta con pretensiones interculturales:

Yo creo que el objetivo de esta Fiesta de las Culturas es que llegue a todos, que no sea en específico de inmigrantes, al contrario yo creo que debe llegar a más gente posible, que puedan participar diferentes organizaciones tanto las de aquí como de otros sitios. (Organizadora de evento, Granada 2011).

Lo que sí nos ha quedado claro después de realizar el trabajo de campo es que la *Fiesta de las Culturas* no se plantea objetivos en el plano de lo económico, ni para las entidades organizadoras ni para los barrios:

[Nuestro interés] es mostrar a la comunidad como en muchas asociaciones aunque puedan tener trabajos individuales e intereses individuales, pueden colaborar y pueden participar en un espacio para un bien común que no sea el interés propio, que sea el hecho de que muchas asociaciones se junten para un evento como este, en el que no ganen dinero, en que los grupos sea dedicar esfuerzos para ese objetivo, ¿no?.. Que no cobren por ella, que no sea una actividad de la que se lucren sino todo lo contrario, ¿no? (Organizador del evento, Granada 2011).

La propia forma en que se organiza y se lleva a cabo todo el proceso (a partir de entidades sin ánimo de lucro, sin apenas apoyo institucional y económico por parte de las autoridades locales, sin actividades mercantilizadas...) es bastante reveladora al respecto: los objetivos –y los impactos, añadimos nosotras– son otros.



Sin embargo, podríamos decir que sí tiene cierto impacto en el plano del desarrollo turístico de las zonas donde se realiza, aunque *a priori* esto no sea uno de los objetivos con que se planifica el evento:

... no queremos que se convirtiera en algo turístico, una actuación para que... aunque con frecuencia lo que si sucede, si se acercan, se hace en una época en que hay bastante turistas en Granada, se acerca gente de fuera y suele haber una implicación muy interesante, gente de fuera de Granada, de otras provincias de España, de otros sitios de España, extranjeros inclusive, que han preguntado ¿esto qué es, esto de que va, por qué hacéis esto? y siempre ha sido un momento interesante explicarlo, hacerlo patente, pero no es que se hiciera con esta finalidad sino que se han acercado gente paseando (Organizador del evento, Granada 2011b).

Dado que el “folklorismo” con que se enfoca consigue atraer de manera fácil a viandantes y curiosos, testigos y participantes fortuitos que toman parte de ese, ahora sí, objetivo con que se plantea el evento: visibilizar poblaciones construidas como subalternas. Y precisamente la visibilización es el principal impacto que para nosotras, como investigadoras, tiene el evento, algo compartido por la mayoría de organizadores y participantes:

Si que contribuye a mejorar la visibilidad, la idea que la gente tiene de colectivos como de las personas migrantes, de las personas extranjeras. Bueno, que la gente entienda eso es muy relativo, y muy ambiguo. El cómo la gente entiende a la gente de otras culturas, depende de cada quien, pero sí que contribuye [a visibilizar], porque ven como un espacio de confluencia y un espacio de convivencia, gentes que atribuyen a otras culturas, y ven que están conviviendo y que están participando de los stands, de los talleres que se realizan, de los parlamentos públicos que se hacen, etc. Entonces sí que es positiva en ese sentido (Organizador del evento, Granada 2011).

Lo que ofrece la *Fiesta de las Culturas* es fundamentalmente un espacio donde interaccionar con los vecinos y vecinas –y demás personas asistentes– a través de actividades lúdicas, que de otra manera sería difícil de conseguir. Y tanto organizadores...

... es muy bonito ver que comunidades de vecinos o cualquier otra organización interesada en esto, llegue a convivir con toda la gente, con todas nosotras y nosotros, y es muy interesante (...) intentando trabajar sobre la integración (Organizadora del evento, Granada 2011b).

como asistentes...

¿Piensa que estos eventos fomentan la convivencia entre los vecinos del barrio? ¿Entre los vecinos? Entre todos los que son de Granada, no solo del barrio este... ¿Y entre las personas de diferentes grupos culturales? ¿Por qué?

(Se ríe...) es evidente... (Participante del evento, Granada 2011)

... están de acuerdo con ello. Lo que se persigue es romper estereotipos, conseguir que la gente se conozca, crear precedentes para futuras relaciones, que la población establezca lazos de vecindad de cara a ir creando comunidad en espacios de creciente multiculturalidad, porque como nos decía –de forma muy esclarecedora– uno de los vecinos entrevistados “en el barrio está todo el mundo junto pero no revuelto” (Participante del evento, Granada 2011).

### **3. Discusión y algunas notas para el debate**

Consideramos, por lo tanto, que los impactos más notables del evento estudiado sobre la comunidad tienen que ver con la visibilización de poblaciones no empoderadas. En cuanto a si esto se traduce o no en una convivencia real a largo plazo, así como en relaciones interculturales enriquecedoras para todas las personas implicadas, somos un poco más cautas. Por ello nos gustaría ahora aportar una serie de reflexiones acerca de por qué no interpretamos esto último como un logro pleno y/o inmediato del evento.

Lo primero que emerge en nuestros análisis realizados de la fiesta tiene que ver con la propia organización y planificación de la misma. Ya hemos apuntado anteriormente nuestra posición al respecto. La Plataforma pro-inmigrantes, como plataforma dinamizadora y organizadora del evento, está compuesta –como ya comentábamos– por entidades pro-inmigrantes y por asociaciones de inmigrantes. No obstante el papel y protagonismo que unas y otras tienen en decidir cómo será la fiesta es distinta, más bien desigual, en tanto que está vertebrada por relaciones de poder. Esta situación no es

percibida de tal manera por las entidades pro-inmigrantes, pero sí por algunas de las asociaciones de inmigrantes, que consideran que las cosas podrían hacerse de otra forma:

... 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 mi participación es cuando tú colaboras en lo que se genera, no en el resultado, participar en el resultado para mi es asistir; a no ser que en la misma fiesta se genere una actividad distinta a la que se han propuesto... si es participación, sino tú asistes y disfrutas de lo que te están ofreciendo entonces no, es planificado. Pero para mí la participación es participar desde la toma de decisiones ... Entonces a eso me refería (Organizador del evento, Granada 2011).

Y quizá relacionado con lo anterior, una cuestión que también ya habíamos mencionado someramente, es que la fiesta ponga todo su esfuerzo en trabajar con un colectivo en concreto, la población –o deberíamos decir poblaciones– inmigrante(s), algo que no solo se hace de forma práctica, si no que se explicita en los discursos de los organizadores:

... mi responsabilidad en la fiesta es visibilizar que nuestra organización participa en ese Plataforma de inmigración, defender los objetivos de la fiesta defender la Plataforma pro-inmigrantes como una entidad abierta a la participación de todos esos colectivos, de los inmigrantes, fortalecer un poco la Plataforma ¿no? A través de la fiesta de las culturas (Organizador del evento, Granada 2011).

Entendemos que la interculturalidad hace referencia a la gestión de la diversidad, y las poblaciones inmigradas extranjeras solo representan una parte de la misma. Sin duda estamos hablando del colectivo más vulnerable en el momento actual, en tanto que carece de un estatuto jurídico que les proporcione derechos equivalentes a los del ciudadano o ciudadana nacional, sobre todo si estamos hablando de la inmigración procedente de países no comunitarios. Pero aún así solo representan una de las partes que componen la población granadina. Si entendemos que la diversidad es un recurso que debe gestionarse para contribuir al desarrollo de una ciudad (Zapata-Barrero, 2010),

hemos de entender que no podemos parcelar la misma, sino que el camino es abordarla de manera conjunta. Lo contrario no está sino contribuyendo a diferenciar/desigualar aún más a aquellos que ya lo están, y frenando las posibilidades de una plena convivencia.

También hemos de mencionar, como cuestión sobre la que reflexionar, que la fuerza del evento se ponga en los elementos folklóricos. Es cierto que éstos son los que más público atraen, y que –en definitiva– se trata de un evento festivo. Pero también es cierto que –y este apunte no es solo para la *Fiesta de las Culturas*, sino para la gran mayoría de acciones que se identifican como culturales o interculturales– las políticas culturales habrían de expandirse, profundizar en más elementos y no quedarse en lo meramente folklórico. A continuación citamos las palabras de una chica que participó en la fiesta, justamente en uno de los bailes, y que comentaba:

Yo como observadora, y no solo de este año, sino también el año pasado, por eso me fijaba... me gustaría que fuese algo más que un baile solamente, que no se quede en baile, y pienso que mi responsabilidad como asociación es demostrar determinadas cosas de los países que participamos (...), para que se note que estamos integrados, de que por lo menos tenemos la intención de integrarnos, que formamos parte de lo que es... (Participante del evento, Granada 2011).

Ella reflexiona sobre la necesidad de mostrar el hecho de que su comunidad convive en el espacio en el que habita. Utiliza la palabra “integración”, y se desprende de su discurso que siente la necesidad de que sus vecinos y vecinas, dejen de tener estereotipos sobre la falta de integración de los inmigrantes. Posiblemente eventos de este tipo puedan servir de plataformas en este sentido, espacios donde la gente tenga la oportunidad de conocerse y derribar ideas preconcebidas que impiden que se produzca o fluya la convivencia. Es decir, que la fiesta sirva para que las personas que habitan un mismo espacio se conozcan más.

Otra de las cuestiones sobre las que queremos llamar la atención es la asistencia y participación de los vecinos y vecinas en el evento. Y ya hemos hablado de las limitaciones que percibimos (y que nuestros informantes nos han señalado) en la forma de dar a conocer la celebración de la fiesta y que acaban siendo un condicionante para esa participación, dado que la publicidad no está todo lo respaldada que sería deseable por las autoridades locales.

... se debería de mejorar, la gente no sabe... ¡yo no sabía que era hoy! nos hemos enterado por el pasacalles, que era en pro de los derechos de los inmigrantes, nos hemos acercado y nos hemos encontrado con esto... (Participante del evento, Granada 2011).

En la edición observada no podemos decir que la participación vecinal fuese escasa (más bien fue modesta), pero sí que nos gustaría señalar que en otras ocasiones se han tenido grandes problemas con ello. A continuación citamos un comentario que nos hacía una de las personas entrevistadas con respecto a la fiesta celebrada el año anterior al observado:

... el año pasado lo hicimos en el polígono de Cartuja, en el parque 28 de febrero, también pensábamos que era un sitio ideal y bueno la primera parte, la parte de los talleres fue muy bien pero la segunda parte de los conciertos fue muy mal, muy mal porque realmente inmigrantes se quedaron muy pocos, poquíssimos y el objetivo fundamental de la convivencia entre inmigrantes y locales pues no se consiguió en la fiesta, porque no hubo inmigrantes, problemas añadidos, pero en fin... (Organizador del evento, Granada 2011b).

De nuevo nos hace poner la atención sobre el énfasis que se hace en que participen las poblaciones inmigrantes. Creemos que es muy interesante la cita anterior, porque nos muestra muy claramente cómo se percibe problemático para la convivencia el que esté ausente una de las partes que conforman la diversidad de los barrios. El entrevistado nos decía que el evento resultó “mal porque realmente inmigrantes se quedaron muy pocos”; y continúa diciendo: “el objetivo fundamental de la convivencia entre

inmigrantes y locales pues no se consiguió”. Y decimos que es curioso, interesante, porque no se ve de igual manera cuando los que faltan son “los de aquí”, los vecinos nacionales autóctonos ¿por qué sucede esto? Muy probablemente porque existe una tendencia a considerar la *Fiesta de las Culturas* como “la fiesta de los inmigrantes” y cuando éstos faltan ¿qué hacemos?

Y no podemos dejar de realizar una evaluación crítica del evento en relación al apoyo institucional que recibe el mismo. Ya hemos mencionado algunas cuestiones al respecto. La *Fiesta de las Culturas* responde claramente a un formato de evento cuyo mayor impulso corresponde al tercer sector. Son entidades sin ánimo de lucro, conformadas por la propia sociedad civil quienes promueven, planifican y ejecutan el evento y además sin ningún objetivo económico y/o mercantil. Es cierto que la participación es desigual entre dichas entidades, ya que unas tienen un papel más fuerte en el plano de las decisiones de planificación y otras son invitadas por las primeras a participar. Creemos que es algo positivo que sean este tipo de organizaciones quienes se dediquen a estos menesteres, aunque sin duda se echa en falta un apoyo más explícito de las autoridades locales:

[Esto es] una iniciativa que es popular y participativa... Yo considero que, evidentemente, cuanto más apoyo, no solo financiero, sino institucional, pues mejor. Lo que pasa es que eso condiciona a veces, pero sí que debiera haber más apoyo, este año apenas hay ¿no? Y eso repercute en las posibilidades de traer gente de organizar cosas y en la difusión también ¿no? (...) Este año creo que no nos subvenciona ni el Ayuntamiento, ni la Diputación. Sí que es cierto que en esta época de crisis, entrecorrido, donde las instituciones no tienen liquidez pues... (Organizador del evento, Granada 2011).

Una práctica que dependa de la voluntariedad de aquellos que la ponen en marcha no puede convertirse, por muy buenas intenciones que encontremos en ello, en una política cultural con calado en toda la sociedad. Y a los hechos nos remitimos: depende de quien

gobierno que se disponga de más o menos recursos, que se disponga de un mejor o “menos adecuado” espacio para celebrar el evento, que exista la posibilidad de una mejor o peor difusión del mismo, incluso, y creemos que este es el momento de dejar constancia de ello, se pueden llegar a bloquear las acciones que dan lugar al propio evento. Veamos el siguiente relato, donde uno de los organizadores entrevistados nos cuenta cómo en ocasiones, y como consecuencia de una falta de apoyo muy evidente por parte de las autoridades locales, se ha intentado que deje de celebrarse la fiesta:

... nosotros siempre hemos hecho la fiesta en sitios céntricos de Granada, al principio la hacíamos en la Plaza de las Pasiegas, un sitio ya tradicional, reunía todas las condiciones que nos interesaban, hasta que un año simplemente nos dijeron que no. Creemos que fue también por denuncias de unos vecinos que hay por allí fascistas, claramente fascistas contra los inmigrantes y nos lo prohibieron absolutamente. A partir de entonces andamos todos los años con el problema de encontrar un lugar donde hacerla, esta año todavía –tú lo sabes– no sabemos donde será (al día de la entrevista, faltan 10 días para la realización del evento...), nos han denegado la explanada del Palacio de Congresos y estamos todavía esperando que nos den alternativas...si es que nos dan algunas (...) pero bueno, esto nos ha pasado varias veces, siempre hemos conseguido un sitio al final, con el apoyo –y tenemos que decirlo claramente– siempre de IU que siempre han apoyado clarísimamente, porque el PSOE nunca se ha mojado, nunca ha apostado nada por este tema, a lo largo de los años hemos hecho muchas denuncias, de actuaciones de la policía local, tanto cuando estaba el PSOE que con el PP, hemos hecho muchas denuncias y esto ha hecho que no seamos gratos a las autoridades. (Organizador del evento, Granada 2011b).

No es posible avanzar con estas limitaciones de base. Aunque el problema de fondo – pese a lo que pueda parecer– creemos que no es fundamentalmente de corte partidista; es decir, que no tiene que ver exclusivamente con colores políticos. El problema es más estructural, nace de las relaciones desigualitarias de poder que vertebran nuestras instituciones. Estamos totalmente de acuerdo con la visión del problema que nos daba una de las personas entrevistadas, cuando nos decía que:

... se quiere apoyar otros tipos de actos, es la realidad, así de claro vamos: no lo apoyan porqué 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... (Organizador del evento, Granada 2011).

Nos resultan unas palabras muy esclarecedoras, que nosotras matizamos afirmando que existe un claro interés por apoyar oficialmente algunas expresiones culturales –las que tienen que ver con el folklore, básicamente– cuando estas emanan de grupos concretos que habitan la ciudad –los situados en posiciones hegemónicas–.

Pero ¿y qué sucede con la convivencia? Nuestra conclusión es que la fiesta trabaja de manera positiva en este aspecto, salvando los apuntes que hemos hecho anteriormente. Es cierto que finalmente el evento es percibido por mucha de la gente que participa en el mismo como “la fiesta de los inmigrantes”. Sin embargo, ello no significa que, aunque con un alcance limitado, las personas que se acercan a pasar un rato en la fiesta – inmigrantes o autóctonos– estén generando lazos de vecindad con quienes posiblemente no lo hacen de forma habitual. Un ejemplo de ello nos lo muestra una participante de nacionalidad boliviana:

[Este tipo de actividades] claro que podrían mejorar la convivencia, porque a veces pasamos desapercibidos ¿por qué? Pues porque no se nos conoce. Siempre hablando desde mi experiencia personal, pero de una boliviana se sabe que trabaja en una casa y no se sabe si después tiene vida social; porque también tenemos vida social, y me gustaría tener más, pero es una lástima que no se dé la oportunidad ... yo creo que todas personas extranjeras tenemos el derecho de disfrutar de nuestra cultura (Participante del evento, Granada 2011).

Y otro un chico español:

¿Piensa que estos eventos fomentan la convivencia entre los vecinos del barrio?  
Claro entre los vecinos y entre todos los que son de Granada, no solo del barrio este (Participante el evento, Granada 2011).



Y durante nuestra observación del evento pudimos ver muchas muestras de ello: chicas marroquíes enseñando a bailar la danza del vientre a chicas españolas, señoras mayores de distintas procedencias participando juntas en un taller, familias enteras participando en los bailes organizados por las mujeres bolivianas, un grupo de chicos y chicas de lo más diverso que prepararon una batucada.

#### **4. Notas conclusivas**

El reto de las políticas culturales en una sociedad multicultural es conseguir visibilizar y dar protagonismo a todas las opciones culturales, en un contexto donde tradicionalmente la homogeneidad ha sido el objetivo (Rodríguez, 2012). Si estamos en el plano de lo lúdico-festivo, sería más positivo que se generaran eventos donde autóctonos e inmigrados hicieran exposición pública de bailes, gastronomía y demás elementos folklóricos de manera conjunta, compartiendo, reflejando con ello todas las diversidades y de-construyendo la existencia de folklores hegemónicos y folklores subalternos. Si diferenciamos entre “nuestras fiestas” y las “fiestas de los inmigrantes” el resultado nunca podrá ser la convivencia plena. Es necesario encontrar elementos comunes que identifiquen y aglutinen a la población en un contexto de diversidad:

Se trata de gestionar la pluralidad de interacciones que se producen en un contexto de diversidad con el objetivo social de la cohesión, pero también con el objetivo político de contribuir a la creación de un contexto común compartido y de una cultura pública común (Zapata-Barrero, 2008:101).

Pero, por otro lado, es también urgente tener en cuenta más aspectos/dimensiones de la diversidad y ampliar el concepto de interculturalidad incorporándolo a la experiencia de la vida cotidiana, y entendiéndolo como un sentimiento de convivencia, no como algo que se experimenta solo en eventos y/o actividades puntuales.

Para que se pueda generar una convivencia que garantice el respeto mutuo es necesario “romper con las relaciones de subordinación entre culturas” (Cruz, 2014: 251). Y esto no puede depender de la “voluntad subjetiva” de quien gobierna en un momento determinado, sino que ha de estar presente en las estructuras: políticas, económicas y sociales; que son, en definitiva, las que condicionan las relaciones entre personas en el día a día. Por esto la justicia cultural no puede ser separada de la justicia social (Viaña, Claros y Sarzuri, 2009).

Finalmente queremos remarcar la necesidad de seguir reconsiderando los conceptos de cultura y diversidad cultural, dado que defendemos que un equivocado entendimiento de los mismos tiene consecuencias sociales negativas (García Castaño et al. 2012; Olmos y Contini 2015, en prensa). Ya hemos apuntado a lo largo del presente artículo a una excesiva folklorización del evento estudiado. Incluso, hemos hecho referencia a que son muchos quienes demandan este tipo de actividades: festivas, lúdicas, folklóricas... y que parecen atraer a mucho público.

Si bien entendemos la necesidad de considerar y fomentar estos tipos de actividades, consideramos que una forma de entender la gestión de la diversidad cultural como exhibición de elementos tenidos por característicos pero presentados como si fueran algo congelado en el tiempo, fotografías fijas, puede encubrir algún riesgo. La propia dinámica de funcionamiento de las culturas difiere de estos presupuestos dado que ésta se encuentra en constante movimiento, transformación, contagio, modificación... Y quizás sería precisamente esto lo que habría que celebrar en este tipo de eventos para no correr el peligro de reforzar estereotipos, marcar diferencias y generar relaciones de alteridad entre personas que ahora comparten un mismo espacio y que tan solo con esto ya están construyendo cultura. Sospechamos que de cómo se haga la gestión de esas

relaciones pueda depender el resultado final, la emergencia de nuevas representaciones y procesos culturales de tipo convivencial o en forma de nuevas exclusiones.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Appiah, K. A. (1994). *Identity against culture: Understandings of Multiculturalism*. Berkeley, CA: University of California Berkeley.
- Barbieri, N., Partal, A., y Merino, E. (2011). Nuevas políticas, nuevas miradas y metodologías de evaluación: ¿cómo evaluar el retorno social de las políticas culturales? *Papers: Revista de Sociología*, 96(2), 477–500.
- Castells S. y Miller, M. J. (2003). *The age of Migration*. New York: Guilford Press.
- Clark, T. N. y Navarro, C. (2009). Governing Cultural Issues and Scenes: Towards the Emergence of a ‘Local Cultural Policy Domain?’. En *City Future '09 Conference* EURA/UAA, Madrid, 4-6 de Junio de 2009. Recuperado de [http://www.cityfutures2009.com/PDF/39\\_Navarro\\_Clemente.pdf](http://www.cityfutures2009.com/PDF/39_Navarro_Clemente.pdf).
- Contini, P. (2015). *La diversidad en la ciudad. Un análisis comparado de la convivencialidad en dos barrios de Granada*. En prensa, 1-16.
- Contini, P. y Olmos, A. 2015. La gestión de la diversidad cultural después del Estado-nación: ¿estamos ante el declive del contenido nacional de Estado? En Santos, B. De S. y Cunha, T. (Eds.), *Actas Coloquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul*, Vol.2 (pp. 281-298). Coimbra: Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra.
- Cruz Rodríguez, E. (2014). Multiculturalismo, interculturalismo y autonomía. *Estudios Sociales*, 22 (43), 241-269.
- García Castaño, F. J., Olmos Alcaraz, A., Contini, P. y Rubio Gómez, M. (2011). Críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural. En Gualda Caballero, E. (Ed.), *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad* (pp. 31-65). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- García Castaño, F.J., Olmos Alcaraz, A. y Contini, P. (2012). La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración. En Monereo Pérez, J.L., García Castaño, F. J., y Fernandez Avilés, J. A., *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales* (pp. 599-618). Granada: Comares.

- Lofland, L. H. (1998). *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. New York: Aldine de Gruyter.
- Meissner, F. y Vertovec, S. (2015). Comparing superdiversity. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 541-555.
- Olmos Alcaraz, A. y Contini, P. (2015). *Las ausencias del paradigma intercultural en España: un análisis a propósito de experiencias de diversidad en contextos urbanos multiculturales*. En prensa, 1-26.
- Oliveira, N. y Padilla, B. (2012). A diversidade como elemento de desenvolvimento/atracão 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.
- Padilla, B., Azevedo, J. y Olmos Alcaraz, A. (2015). Superdiversity and conviviality: exploring frameworks for doing ethnography in Southern European intercultural cities. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 621-635.
- Ray, B. (2003). The role of cities in Immigrant Integration. En *Migration Information Source*. Recuperado de <http://www.migrationpolicy.org/article/role-cities-immigrant-integration>.
- Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos (2004). *La política cultural en España*. Madrid: Real Instituto El Cano de Estudios Internacionales y Estratégicos.
- Rodríguez Morató, A. (2012). El análisis de la política cultural en perspectiva sociológica. Claves introductorias al estudio del caso español. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 11, 15-38.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054.
- Viaña, J., Claros, L. y Sarzuri, M. (2009). Presentación. En Mora, D. (Dir.), *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (pp. 7-9). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Zallo, R. (2011). *Análisis comparativo y tendencias de las políticas culturales de España, Cataluña y País Vasco*. Madrid: Fundación Alternativas.

Zapata-Barrero, R. (2008). Diversidad y Política pública. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*,104, 93-104.

Zapata-Barrero, R. (2010). *Diversidad y política cultural. La ciudad como escenario de innovación y de oportunidades*. Barcelona: Icaria.

**TEXTO 6. THE MANAGEMENT OF CULTURAL DIVERSITY AFTER  
THE NATION-STATE: ARE WE FACING A DECLINE OF THE  
NATIONAL CONTENT OF STATE?**

Artículo de revista en evaluación en:

Contini, P. y Olmos, A. (2015). The management of cultural diversity after the Nation-State: Are we facing a decline of the national content of State?. *Socialni Studi – Social Studies*

## **ABSTRACT**

Nation-States are a relatively recent creations. Ethnic, linguistic and religious pluralism has been the prevailing reality in many territories before. But the cultural homogenization of the State, has been the main goal for long time. The first issue was to create a sense of belonging and lealty with the national community, which Benedict Anderson called “the imagined community” of the Nation (Anderson, 1983). In the last decads, the management of cultural diversity became a central issue in debates and political programs, challenging the unity and the homogeneity of the States. Concepts such as multiculturalism and interculturalism are still common and continously reviewed and criticized. What alternative are Nation-States in the North setting up?

**KEYWORDS:** Nation-State, cultural homogenization, cultural diversity, national identity, interculturalism.

**F**or many years we have been looking for answers on the management of cultural diversity in our researches : at schools, in "intercultural" events, in the neighbourhoods, watching the different aspects of the multiculturalism .

We have interviewed the people and representatives of the institutions involved in the management of the local cohabitation, we have been in the neighbourhoods experiencing their daily lives. And after this process, looking back to the field, on the one hand, we can see "us", the social scientists with the skills to compile and analyse previous discourses on cultural diversity, and on the other hand the realities of the cities living a growing "Super-diversity" (Vertovec 2007) in their everyday lives.

Thus, we keep analysing the origins of the term "multiculturalism": where, how and why had been used, and its relations with other terms such as "interculturalism" and "transculturalism" (García Castaño et al. 2012). This is to understand, at a theoretical level, that the issue -of the management of the diversity- is still the culture (Ibidem). It becomes very difficult the analysis of the reality around us when the academic and political discourses are still focusing the multiple "isms" on an static and fixed concept of culture, as an item the different groups wear, and from which they build their relationships. These discourses start to fail when we see the culture as something dynamic that is built in the relationship, in the "other" that allow me to recognise and identify myself "in what I am". And the field -as our own existence- shows many more facets. And we have many other "unconscious interculturalism" moments in the streets,



in the everydayness of the neighbourhoods, moments that we experience but only after or from outside we describe them as intercultural.

These are the reasons why the question of how we manage cultural diversity has to become a different one. We have to start questioning who is managing cultural diversity, why and since when. To find an answer to these questions we think the main key is to challenge the way the system has been for a long time set and structured with the model of the modern Nation-State, in which we are living its slow decline. We believe that we can only understand the processes of the management of the cultural diversity from this point, from the place where diversity is built and that we also have to analyse the processes that have led us to the failure of the Nation-State as a homogenizing political model, and the different proposals coming from the North and from the South.

The first part of the text is the analysis of some of the component elements of the modern Nation-State and its process of construction in the North and in the South and the way this process is linked to the homogenization of the diversities; we hereafter put forward some ideas on its decline and the decline of the national content. The second part will deal with the construction of the concept of diversity and the perspectives of management offered from the North and from the South.

## **1. ON THE EMERGENCY OF THE MODERN NATION-STATE AND ITS DEVELOPMENT IN DIFFERENT GEOPOLITICAL CONTEXTS**

The modern Nation-State is a recent Western creation, as a system of political organization, and the 1700's and 1800's democratic revolutions are related to its definite consolidation. Philosophers such as Hegel and Fichte who "focused their work on the idea of nation as the cement of certain peoples or ethnic groups, together with their territory" (Forero 2009: 231) were a key element for its formation process.

However, we can define Nation-State, under a contractual prospect and the influences of Rousseau, as a group of people freely united under contract. Society is not seen as a group of diversities but as a sum of individuals that decide to make their own a general willingness with a legal form, in which all individuals are equal. In the Nation-State sovereignty is granted to every citizen in the nation, not to an individual or a group (Villoro 1999).

Acknowledging these subtleties, the modern idea of Nation-State was also settling in Europe under the strong influence of the events in France within the French Revolution.

The Nation-States in the South have been consolidated as an imposed political model, in colonised countries (as a direct enforcement) and in other countries that -even though they have adopted the role model not being colonies- de facto could not have a different option. In words of Raúl Prada Alcoreza they are:

Nation-States subordinated to the geopolitics of the capitalist world-system. They are operators of the transfer of our natural resources. And if it does not work, we get rid of them (their governments) or we invade them; we can do anything with them. That's how the imperial logic works. (Prada 2012a: 411).

The creation of the States has been related, in the North and in the South, to a process of ideological legitimation imposed: the nation. The sociological relevance of the nation (as a modern way to conform the identity and the collective "national culture") has taken to many authors to try to outline its social and historical contours. Benedict Anderson has done the most relevant contributions here. For the author the nation is an "imagined community", a "political community" that "becomes as such" because of the recall and feeling of its members.

For Anderson nation, nationality and nationalism are constructions and cultural products, and thus have to be analysed from a historical perspective, to understand how

they were constituted, how they have been modifying their meaning and how they have reached the emotional legitimacy reflected nowadays (Anderson 1983). From this perspective the national culture is a political "device", previous to the development of the nationalist ideology, which function is to keep the national unity. There is a historical example known as Unità d'Italia. In this regard, in 1861, Massimo D'Azeglio left us a famous sentence from his first session as a member in the Italian parliament, just after the unification: "Abbiamo fatto l'Italia, ora dobbiamo fare gli italiani" (We have made Italy, now we have to make the Italians).

National culture seen as an expression of the spirit, of the nature and the continuity of the peoples history, has helped, in every case and as it happened in Italy, to create a sense of "us" and to distinguish it and to put distance from "them", institutionalizing and imposing a common sense of belonging. This sense of belonging is only one side of the coin: the homogenization raised by this sense of belonging is the other.

On the other hand, we have the control actions (geopolitical, religious and economic) of some of the European States that for centuries were creating and imposing different concepts framed in the colonial process -some of them are still in use nowadays-. Leonardo Franceschini shows us the example of Latin America, name enforced by the colonisers substitute of the former Abya Yala, (Franceschini 2013) . According to the author, colonialism is the reason why the idea of a presumable identity superiority is rooted and the non-western inferiority is universalized. For Western people their way of living and thinking needs to be corrected and improved. The main goal is to certify or approve every diversity present within the national territory -outside, at a conceptual level- (Franceschini 2013).

The European States have been, on a conceptual level, built both outside and inside as people with a superiority justified by an imposed universalism, most of the time by

force. Hierarchies have been built during this process, as Nelson Maldonado Torres says: "that are still being reproduced in the modern forms of imperialism and in nationalisation projects based on the white or mestizo hegemony" (Maldonado 2008: 64-65). Bearing these thoughts in mind, in the following part, we will describe the homogenising project of Nation-State and its necessity to organise the cultural diversity. Using some samples from the North and from the South, we will observe two different options the State have to organise diversity.

### **1.1 NATION-STATE, THE HOMOGENIZING PROJECT AND HOW TO ORGANISE CULTURAL DIVERSITY**

As mentioned, the European Nation-States are a relatively recent creations, but many others emerged from colonial projects are even more. Before them -and even despite them- ethnic, religious and linguistic pluralism has been the prevailing reality over the course of history in many territories (we may think of the Spanish Middle-Ages with the Muslims, Jewish and Catholics as cohabitants; or the regional linguistic differences brought up to the present in the country). Looking at the history this way, we could find many examples of "homogeneous" societies with an enormous diversity inside and, most importantly, they unveil a very low level of conflict among the different ethnic and regional groups.

For the Nation-State, driven by the modern-era revolutions, the previous historic communities are unknown and other ways of organisation are invisible; the goal is to start from scratch, wipe the slate clean and think of a fictional "natural status", unrealistic, to be able to set up a new political reality (Villoro 1999).

Internal cultural simplification and homogenization were part of the strategies followed for a long time during the process. To create a sense of belonging and a national

community partnership or "the imagined community" (Anderson 1983) of the nation was essential. To do this an order on the complex diversity of the societies was established, standardizing through national laws and a centralized power and administration and -as pointed earlier- a national culture for everyone.

The way the State has attempted to destroy and absorb the diversities has emerged in different ways depending on the geopolitical and historical moment, in either the European countries and the countries from the South. Here we give two examples of homogenization attempts in the past, far from wanting to generalise the different realities of the South and North: the cases of the Spanish States and Uruguay.

There are 730.000 people from the gypsy ethnic group in the Spanish territory, that is almost 1,5% of the Spanish population . The arrival of the gypsies from India is usually set in the fifteenth century and it has been since then that the gypsy ethnic group has suffered the attempts of making them invisible, assimilation, if not eliminate them until the end of the past century when the Constitution of 1978 was created. The Constitution then initiates the elimination of all the previous discriminatory regulations and it grants the gypsy people full citizenship (Cabanés et al. 1996).

The tools used were varied from physical prosecutions, institutionalised racism, social and economic racism to the institutionalised ghettoization to give some examples (Gómez 1993).

Continuing with the Spanish case, what happened with the regional minorities it does not differ much from the gypsy case, as a national ethnic minority. Basques and Catalans, as national minorities, are an example of how the State has been and is confronting diversity.

And finally, we have to think of how the cultural diversity represented by every person coming from a different geopolitical place is built. In other researches (García Castaño

et al. 2011) we recall on how intercultural discourses in Spain started to emerge in the political scene due to the generalisation of the perception of an alleged "diversity growth". That points an implicit denial to recognise the diversity within the State up to that moment. The Spanish example helps us to reflect on how often a European State have to deal with questions related to diversity.

In the South, Felipe Arocena y Sebastián Aguiar, quote the case of Uruguay, where at the beginning of the twentieth century the designed country model focused on integrating the differences in a "common denominator to serve as a base for the construction of the nationality" (Arocena y Aguiar 2007: 1). This model is based on the idea of being the citizenship, as a common element to every individual in the territory, more relevant than the differences of the groups (Ibidem).

In 1830, after independence, the goal of the Uruguayan State was to achieve a needed cultural homogeneity through attempts to eradicate the indigenous peoples, disregard of the Afro-descendant and assimilation of the immigrant population .

However it is not an exclusive feature of the Uruguayan politics what the author defines as an attempt of bleaching; this happened in almost every country of Latin America (Arocena 2012).

We therefore see that, from both North and South, there is a need to achieve an order boosting, erasing and/or controlling the diversities on which the Nation-State is going to be built. These different ways of controlling have nevertheless been stated as diversified political systems within the model of Nation-Sate. This is the reason why we know different States shaped for more than one national community and/or nations, such as Spain, Russia, Canada, Belgium and India; there are federal States with only one hegemonic nationality but with regional variations like Germany. We can find some examples of opposite cases: nations divided in several States (Kurdish, Armenian,

Mongolian); and nations without State (Palestinian) (Villoro 1999). In fact "the States that are in line with a national unity [...] are indeed the exception" (Ibidem 1999:7).

Various nuances, historical roots can be traced in cases such as the European countries (and the colonised countries), ultimately different ways to develop the intern issue of the management of the diversity. And we currently talk about all of them and -for a while- of the situation of crisis and threat from multiple points of view. Arjun Appadurai in 1999 already told us about the idea of territorial sovereignty articulated by the Nation-State and how this was further away from the modern concept of nation (Appadurai 1999). Let us see these views in more detail.

## **1.2 ¿IS THE DECLINE OF NATION-STATE THE DECLINE OF THE NATIONAL CONTENT OF STATE?**

In cultural terms, the homogeneity that national States have been working for is not revealed in the realities of our increasingly pluralistic societies. Quite the opposite, the diversities increase to the point of becoming super-diversit[ies] (Vertovec 2007).

Different authors have consider that the increment of the diversity in current societies is specially due to transnational international migrations. Ulrich Beck takes into account this in his definition of "cosmopolitanism". The notion of cosmopolitanism for the author refers not only to individuals moving for pure pleasure or intellectual interests but something else, as the origin of the concept stated. For the author, cosmopolitanism has also to do with the mobility of people whose choices are limited. Certainly, the decision to access to another context can be consider a pleasure, but more often it is guided for the circumstances and the desire to leave poverty behind or to simply survive. This "realistic turning" that Beck gives to the idea of cosmopolitanism, from the pure philosophical vision to the dimension of the contemporary urban realities, presents

a key question: how are societies regulating transcultural diversity? How do they manage 'otherness' and the borders in the middle of a global crisis where all the territories are inter-dependant? On these issues, Beck -like the transnationalism theorists- criticises the limits of Social Sciences to address this reality due to the "methodological nationalism". This restriction of the approach does not match with the transcultural reality, and it is not useful, for example, to analyse the European case as a "diversity unit" (Beck 2006). However the author passes over the fact that this "diversity unit" is in the nations that are part of the state realities. Continuing with Europe, it is not conceivable to think of a national homogeneity as the European nations have not had a homogeneity for a long time -if they have it now at all-.

All of these critiques point to a difficult situation for the Nation-State, the crisis of their strategies to keep an order through homogenization. This is why we have been listening to talk about transnational, plurinational States and other terms that prove diversity to different levels and scales. We also find critics, proposals and struggles "from below", from the minorities that do not get to fit in the homogenization processes. Luis Villoro precisely articulates these two ideas happening at the same time; the idea of the unification of the world and the awareness raising of renewed identities of "real communities", that have always been part of the national States, and that have lived under a created uniformity by the dominant group (Villoro 1999). In the next part we gather some examples on how it has been raised the management of the diversity presented by these "real communities" in the North and in the South.

## **2. DIVERSITY AND THE MANAGEMENT OF THE DIVERSITY**

When we talk about diversity, including cultural diversity, we can refer to it as a fact, but also as the concept that the fact refers to. In the 2010 report called Investing in cultural



diversity an intercultural dialogue, Unesco defines diversity as a fact related to the cultural variety cohabiting in this planet, but also as a "major social concern" (Unesco 2010: 3).

Rodríguez Lorenzo defines it as a universal fact of the human being as the human being demonstrates the diversity on its own. It is diverse because of being able of being human in multiple ways, and for its potential to organise, think and engage with everyone, being equal or different (Rodríguez 2000).

Other authors, like Renato Ortiz, assert that before the fifteenth century and the colonial expansion, there was more diversity than we know nowadays. Colonialism, imperialism and the industrial society have led to the loss of languages, worlds economies and regional economies (Ortiz 1998).

Therefore diversity as a fact, is established by the human being, and exists since the first forms of groups and this is nothing new for the inhabitants of the planet. Maybe the novelty lies in the use of "diversity" as a category of analysis, as a concept, constructed and utilised to classify societies almost everywhere.

We agree with the statement of Walter Mignolo in which he asserts that what they define as cultural diversities, are no more than colonial differences disguised to hide the differences of power, as in diversity lies the colonial shadow. Communities are classified through the colonality of power and the differences are transmuted into values; this creates a hierarchy and subalternization of knowledge, ways of life and stories (Mignolo 2000). These processes are called colonial difference and global colonality by the author.

We know that the construction process of the difference has never been "innocent and unintended" and the interactions between diversities have never been and are not

arbitrary, but they are within the power relations already established according to a set order and hierarchy.

In summary, the novelty regarding diversity is not in the fact of the diversity, as it is established by the human being as mentioned before, but in the way the concept of diversity has barged into our lives and discourses primarily through the different political agendas.

On this basis, let us take a closer look at the proposals offered from the North and the South to the thorny issues of the management of the cultural diversity.

## **2.1 ALTERNATIVES FROM THE NORTH (MULTI/INTERN/TRANS CULTURALISM)**

Multiculturalism -or "multiculturalisms"- is the most important political proposal of the management of the cultural diversity that has been done recently from the epistemic-geo-political space of the North. Its emergence, as a political ideology, is in the years after the Second World War, when the national and ethnic minorities and immigrant groups started the resistance towards the idea of cultural homogenization within the nation States. Different meanings have been associated to multiculturalism over the years, depending on the geopolitical place, context (academy, institutions, politics, social movements) and the historical moment.

The difference now among multiculturalism in the various geopolitical contexts is due to reasons such as differences in the histories of immigration, differences among the subaltern groups in the country (ethnic, national and indigenous minorities) and the way each group deals with the demands for the rights (Barrett 2013).

The Canadian approach (Kymlicka 2011), the British multiculturalism (Grillo 2007), or the American way of society (Habermas and Taylor 2005) are good examples for that,

very different among them but at the same time they raise similar ways to manage diversity: within national States. That is to say, the ultimate goal of this model of management is the control and continuity of the political structure of the State, "ordering" -although in different ways- the relations and interactions of the different cultural groups coexisting in a territory. The discourses and multicultural practices have changed in time as well as in space.

Martyn Barrett suggests the Canadian case as emblematic: "the approaches to multiculturalism at the beginning, in 1971, have evolved in the following decades in respect of perspective, identified problems and solutions proposed" (Barrett 2013: 19).

It is not surprising then that multiculturalism has been exposed to critiques and reviews and it has more opponents than advocates. Following the criticism by the academic world, some of the authors have tried to overcome multiculturalism introducing new terms such as super-diversity or conviviality . From the political institutions it is talked about failure, as a political discourse, like the cases in Germany with Angela Merkel or Cameron in England, as they both declare in 2011 that multiculturalism in their countries had failed (Barrett 2013).

According to Nasar Meer and Tariq Modood, many institutions and academics seem to be clear about the need to replace multiculturalism for interculturalism. Among other reasons, this term is not an intellectual or political persuasive approach anymore (Meer and Modood 2013).

In a different published article, we have stated that interculturalism is the term to be used in continental European countries such as Italy, Spain, Germany and France; also it is in Canada. While the Anglo-Saxon world is still referring to multiculturalism (García Castaño et al. 2011).

When talking about the management of the cultural diversity, there is always someone in the North preferring the use of "transcultural" to the terms multi- and inter-. Kevin Robins is one of them, he claims that the roots on the debate about diversity are in the complexity of the European cultural order, in this case, cultural minorities. The rise in transnational migrations due to the economic dynamics of globalization, among others, has produced a flow for new encounters, cultural exchanges and overlaps. This is the reason why the phenomena become more important and the national move on to the transnational (Robins 2006).

The other alternative, from the European context, that we would like to mention here tries to manage the diversity at an inter-state level, regulating the relations and interactions of the different cultural groups but not within the territorial limits of the national States. We are talking here about the political construction that it is supposed to be the European Union. Beck supports that the proposals coming from the European Union in the last decades could be an alternative to the management of the diversity that multiculturalism has been doing within the national States, due to the critiques multiculturalism has caused:

Being the goal to fight for the rights of the minorities, one of the ironies of multiculturalism is the rejection of the essentialism of the national homogeneity, thus falling into the same essentialist trap. Someone said once about the idea of cats, mice and dogs eating from the same bowl. Multiculturalism is missing cosmopolitan realism (Beck 2006: 161).

So it is suggested to work to achieve the previously mentioned "cosmopolitanism", moving beyond "multiculturalism", as a feasible political alternative from the present structure of the European Union. There is plenty of criticism that could be levelled. Beck himself points to some of these critiques, such as the inequalities generated on the different groups of people due to: 1.) The gap between Euro countries and countries from the European Union; 2.) The internal fracture between debtor countries and

creditor countries; and 3.) The fracture of a two-speed Europe (Beck 2012). This implies to see this alternative - that we have called "the alternative from the North"- more as an attempt, nearly an utopia, in the current circumstances of economic, political and social crisis.

## **2.2 ALTERNATIVES FROM THE SOUTH**

If, from Europe and in broader terms, from the epistemic North, the proposals of the management of the cultural diversity point towards multiculturalism, interculturalism and the more critical views, towards transculturalism (keeping as an unquestioned basis the power relations of the societies of the countries); from the South the proposal is to look at the diversity in a different way, considering the power hierarchies underlying in the relations of the different groups.

Maya Lorena Pérez Ruiz highlights while the European interculturalism focuses on the idea of empathy "to share their believes and values from the inside", in the South, more particularly for Latin Americans, interculturalism tries to build a respectful dialogue from the difference where the aim is to negotiate and regulate the cultural exchanges. If the dialogue is wanted to occur in full equity it is required to change the social and political conditions that generate minority and subordination (Pérez 2014). This is an anti-colonial approach that, as the author reminds us, exceeds the assigned limits to educational interculturality linked to the Anglo-Saxon and European multiculturalism. The same approach arises, as a main issue, the constitution of new States in which diversities can be "fitted", the result of the asymmetrical and inequality issues.

Along the same line Villoro outlined, in 1999, an alternative to the Nation-State model in an increasing and continuous crisis: what he called the multiple State. For the author, this process could take us to give the maximum power of decision possible to the all the

different peoples within the country (Villoro 1999). According to him, the efforts to unify the diversity engendered a division between society and the political project, therefore we need to recognise the diversity and adapt to it the geopolitical divisions. His approach understands a participatory democratic system and an equal State.

A different response to the mono-cultural Nation States is the one given by Fidel Julio Tubino Arias. He uses the term interculturalism, but clarifying that its Latin American version would be a societal option. For the author it is very important to break with the nineteenth century Nation-State model together with the citizenship) model to be able to truly build authentic multicultural States and intercultural citizenships (Tubino 2007: 1). This is why he understands that interculturalism relates directly with the claims of the social movements -more than with the academia- since they "struggle for a politically radical democracy and culturally inclusive of the differences" (Ibidem). Unlike the Anglo Saxon multiculturalism, the Latin American interculturalism promotes equal coexistence among the different. This is what makes him critical, the wish to look and challenge power relations underlying and conveying the relations among the groups up to the majority and minority definitions.

There is another example we would like to mention. The one of Boaventura De Sousa Santos in which he refers to the Bolivian and Ecuadorian case. The author argues the model of plurinational interculturality that, unlike the Nation-State proposal for interculturality, includes, not only the cultural dimension but also the political, economic and territorial one of the diversity (Santos 2012). Once again, the recognition that is intended to be given to the diversity comes from the institutions, the constitutional recognition for being various and legal ways to "organise political action, understand property, manage the territory and organise the economic life" (Ibidem 2012: 27).

On the other hand, Prada Alcoreza further states that plurinational State is a transformation of the public management tools that are pluralist, communal, intercultural and participative. The plurinational State represents a period of change, of plural transition, of open decolonisation of the power mechanisms generating at different levels, from the culture to the economy. This view not only incorporates the cultural or civilising dimensions but the ecosystems representing the territorial dimension. To generate the change towards plurinational States it is essential to modify public management tools in a sense of a communal, pluralist and intercultural transformation. In other words: "The plurinational State is the political status and the structure of the changes, of the transformative transitions, of the transformation of the political, democratic and cultural practices" (Prada 2012a: 408-409). The main challenge now to be able to understand the formation of the emerging plurinational States is the pluralist thinking: it will not be possible to correctly interpret pluralist thinking and a deconstructive movement of the paradigms from universal perspectives (Ibidem 2012b). The multinational condition of the State is being accepted in several countries of Latin America, as we have seen above. Alternatives to the idea of a culturally homogenous Nation-State have been suggested (in different ways) in Mexico, Bolivia, Brazil and Colombia among others (Arocena 2013).

From a theoretical point of view, we would like to highlight the outreach for the past 15 years of the approaches of the group Modernity/Coloniality. This interdisciplinary nature group is formed by mainly Latin American intellectuals and activists and its work and concept are developed around the idea of a tight link between modernity and coloniality, as the name suggests. In this context they advocate for a "decolonial turaround", a change on the thinking that starts to shape modernity as something closely

related to the development of multiple colonial relations. Decolonisation is exposed as the only admissible project or prospect of transformation (Maldonado 2008).

Maldonado Torres reminds us there is nothing original in the idea of decolonisation but it is actually an old idea as colonisation itself. The age of the concept can be understood when considering decolonisation as a feeling of horror linked to the forms of colonial power currently displayed, the same forms that are organising the world where the differences are naturalised and justified by an alleged universalism.

In recent years this call to change the approach, to decolonise the perspective, has been the most significant contribution from the South. This outlook also implies the decolonisation of the knowledge, beginning with Social Sciences. In this respect the unequal power granted to the different groups is the key for the management of cultural diversity from the South. This inequality is not only in the Constitutions, policies, education systems but in the knowledge production itself.

## **CONCLUSIONS**

The issue of diversity does not seem to be eventually an exclusive issue of the current politics nor a question to fix in the daily life of the neighbourhoods.

The vertical and colonial concepts that we place our perception of diversity on, are concepts based on 500 years of coloniality and looking beyond diversity, and the homogenising processes of the Nation States, we can find dehumanization as an act, fact and thought perpetuated to every non European community, neither white, nor catholic, or heterosexual (Fanon 1974).

As Santiago Castro-Gómez asserts "culture has been the place where the coloniality of the power has been entitled or challenged from different social perspectives" (Castro-Gómez 2000:120).



What else could we say? Regarding to the issue of the management of cultural diversity, we could certainly say many other things, and many others to listen, read or experience. The main insight resulting from the whole research, analysis and "digestion" process is surely to change the approach and look for answers where it has not been done yet, what Santos identifies as going from the sociology of the absences to the sociology of the emergencies. The author warns:

The difficulty to recognise and value intercultural diversity has an old name: it is called colonialism. Colonialism is every form of naturalisation of the power and subordinating relations based on the ethnic or racial differences. The modern State is monocultural and, in that sense, is colonial, because its institutions have always lived based on a rule, a Eurocentric rule that does not celebrate diversity but, conversely, hides it (Santos 2012: 20-21).

To be able to understand pluralities we need to have plural thinking, this is the biggest challenge and legacy we have ahead. But then we have to "be decolonial", as suggested by Houria Bouteldja, to get a state of mind of emancipation that is both, breakup and release at the same time (Bouteldja 2012).

## **REFERENCES**

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1999. "Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía pos nacional.". *Nueva sociedad* 163: 109-125.
- Arocena, Felipe and Sebastián Aguiar (eds.). 2007. *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevista a once comunidades culturales*. Montevideo: Trilce.
- Arocena, Felipe. 2012. *La mayoría de personas son otras personas. Un ensayo sobre multiculturalismo en Occidente*. Montevideo: Estuario Editora.
- Arocena, Felipe. 2013. "Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011." *Revista de Ciencias Sociales* 33: 137-158.
- Barrett, Martyn (ed.). 2013. *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

- Beck, Ulrich. 2006. "European cosmopolitanism, cosmopolitan Europe" Pp.157-167 in *The Challenge of Transcultural Diversity*, edited by Kevin Robins. Strasbourg, Council of Europe Publishing.
- Beck, Ulrich. 2012. *Una Europa alemana*. Madrid: Paidós.
- Bouteldja, Houria. 2012. *Descolonizar Europa*. Conferencia para el primer European decolonial network, 11-12 Mayo." Retrived September 2015 (<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/descolonizar-europa.html>).
- Cabanes Hernández, José., Luz Vera García, María Isabel Bartolomeu Martínez.1996. "Gitanos: historia de una migración." *Alternativas: Cuadernos de trabajo social* 4: 87-97.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura." Pp.93-108 in *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, edited by Santiago Castro-Gómez. Bogotá: CEJA.
- Fanon, Franz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Forero Hidalgo, Jymy Alexander. 2009. "La formación de los Estados-nación modernos: modelos y enfoques interpretativos desde la perspectiva comparada." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 36: 229-250.
- Franceschini, Leonardo. 2013. *Decolonizzare la cultura. Razza, sapere e potere. Genealogie e resistenze*. Verona: Ombre corte edizioni.
- García Castaño, Francisco J., Antonia Olmos Alcaraz, Pierangela Contini and María Rubio Gómez. 2011. "Críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural." Pp. 31-65 in *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad* edited by Estrella Gualda Caballero. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- García Castaño, Francisco J., Antonia Olmos Alcaraz and Pierangela Contini. 2012. "La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración." Pp.599-618 in *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales*, edited by J. L. Monereo Pérez, F.J. García Castaño and J.A. Fernández Avilés. Granada: Comares.
- Gómez Alfaro, Antonio. 1993. *La Gran Redada de Gitanos*. Madrid: Ed. presencia gitana.
- Grillo, Ralph. 2007. "An excess of alterity? Debating difference in a multicultural society." *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 979-998.

- Habermas, Jurgen and Charles Taylor. 2005. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Kymlicka, Will. 2011. "Multicultural citizenship within multination states." *Ethnicities* 11(3): 281-302.
- Maldonado Torres, Nelson 2008. "La descolonización y el giro des-colonial." *Tabula rasa* 9: 61-72.
- Meer, Nasar and Tariq Modood. 2013. "Interacting interculturalism with multiculturalism: observations on theory and practice." Pp.111-131 in *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*, edited by Martyn Barrett Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Mignolo, Walter. 2000. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Ministerio de sanidad, servicios sociales e igualdad. 2013. "Población gitana". Retrived September 2015 (<http://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/poblacionGitana/PlanOperativo.htm>).
- Ortiz, Renato. 1998. "Diversidad cultural y cosmopolitismo." *Nueva Sociedad* 155: 23-36.
- Pérez Ruíz, Maya L. 2014. "Sobre la hibridación y la interculturalidad en el postdesarrollo. Para un dialogo con Arturo Escobar." *Cultura y representaciones sociales* 9.(17): 74-109.
- Prada Alcoreza, Raúl. 2012. "Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico." Pp. 407-446 in *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, edited by Boaventura De Sousa Santos and José L. Exeni Rodríguez. Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.
- Robins, Kevin (ed.). 2006. *The challenge of transcultural diversities: Transversal study on the theme of cultural policy and cultural diversity*. Strasbourg: Council of Europe.
- Rodríguez Lorenzo, Miguel Á. 2000. "Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método." *Boletín Antropológico* 3: s/p. Retrived September 2015 ([www.redalyc.org/articulo.oa?id=71211250001](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71211250001)).
- Santos, Boaventura de Sousa. 2012. "Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad." Pp. 11-48 in *Justicia indígena,*

plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia, edited by Boaventura De Sousa Santos and J. L. Exeni Rodríguez. Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.

Tubino Arias, Fidel J. 2007. "El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico." Pp. 190-209 en Caminos para la inclusión en la educación superior, edited by Pamela Díaz-Romero. Lima: Fondo editorial Fundación EQUITAS.

UNESCO, 2010. "Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural". Retrived September 2015 (<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001878/187828s.pdf>).

Vertovec, Steven. 2007. "Super-diversity and its implications." *Ethnic and Racial Studies* 30(6): 1024-1054.

Villoro, Luis. 1999. Estado plural, pluralidad de culturas. México: Paidós- UNAM. Facultad de Filosofía y Letras.

### III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

**E**l informe aquí propuesto, debido a su propia estructura de compendio de artículos, recoge en cada uno de los textos aportados sus propias conclusiones. El objetivo de este apartado será entonces ordenarlas y centrarlas alrededor de los objetivos propuesto en la primera parte de esta tesis, pero debe entenderse que en buena parte ahora no toca otra cuestión sino parafrasear buena parte de lo mencionado.

Cabe recordar que dos eran los objetivos que nos proponíamos lograr con nuestra investigación y que esperamos haber alcanzado con los textos presentados. En primer lugar, problematizar las nociones de multiculturalismo e interculturalismo y las nociones asociadas de super-diversidad y convivencia que trataban de superar aquellas. En segundo lugar, describir y analizar los usos que los actores sociales hacen de estas nociones que nosotros asociamos a la de gestión de la diversidad.

Las reflexiones aquí abordadas son concluyentes, fundamentales y fundacionales ya que se trata de la manera en que hemos entendido y de-construido los términos constitutivos del debate sobre gestión de la diversidad es decir, multiculturalismo e interculturalismo y las maneras en las que se entienden los conceptos de cultura y diversidad. Este proceso de deconstrucción de los términos y búsqueda de significados, empezado en las lecturas,

reflexiones y debates previos a la entrada en el campo, nos han acompañado a lo largo de todo el proceso de investigación, marcándonos inevitablemente.

Como ejemplo de ello, hemos mencionado en el apartado metodológico cómo nuestra manera de entender el concepto de diversidad nos había conducido en la selección de los contextos geográficos (lugares). No es lo mismo apuntábamos, considerar la diversidad cultural como un problema, que como un hecho característico de las realidades urbanas, y en nuestro caso de los barrios que estudiábamos. La primera pregunta estaba clara: ¿Qué diversidad queremos observar? Para poder, a partir de esta respuesta, decidir el espacio en la ciudad donde esta diversidad estuviese reflejada, estableciendo un “dónde” en nuestra investigación. Sucesivamente, en el campo nos hemos detenido a observar e interrogar, entre otras cosas, a cerca de cómo es percibida la diversidad, cómo lo es la cultura y de qué manera los actores sociales construyen las relaciones entre la diversidad y la cultura. Pero vayamos por orden.

Empezaremos por decir que si de-construir el concepto de multiculturalismo y sus anexos como diversidad y diferencia ha sido básico, el resultado no soluciona el problema: las diferencias y las diversidades culturales existen, la primera como construcción y la segunda como condición (García Castaño, 1993). Y las diversidades no solamente existen... Se presentan como problemáticas, tanto en cuanto se construyen sobre un concepto de cultura esencializado y que en ningún momento plantea su dinamicidad y su procesualidad (García Castaño, 2014). Pensamos entonces que es desde aquí donde se ha de partir. Se debe replantear el debate entorno al multiculturalismo poniendo la atención en el concepto de cultura para hacer ver que no son múltiples culturales las que entran en relación en el llamado multiculturalismo.

Javier de Lucas ha reiterado en varias ocasiones que lo que nos encontramos con un debate político y no antropológico (De Lucas, 2009), pero para poder tratar con claridad ese debate político debemos quitar de en medio las confusiones que se producen por no entender bien las conceptualizaciones antropológicas entorno a la noción de cultura.

Justamente, para dejar de culturalizar el debate político sobre la diversidad cultural (por ejemplo, en el caso de la inmigración) lo mejor es abandonar la idea de que nos estamos refiriendo con la gestión de la diversidad cultural a una forma de organizar la convivencia de diferentes culturas en un mismo lugar. Por el contrario, de lo que hablamos es de una forma de organizar las diferentes formas de identificación que conviven en ese mismo lugar.

Con lo dicho se entenderán mucho mejor las críticas al multiculturalismo por parte de Gilroy:

Los problemas se han multiplicado allí donde la idea de cultura se ha manipulado a fuerza de simplificarse, instrumentalizarse o trivializarse y, en especial, cuando se ha emparejado con nociones de identidad y pertenencia que hacen que, con demasiada facilidad, se entienda o naturalice como si fuera un fenómeno exclusivamente nacional (Gilroy 2008: 28).

Para entenderlo mejor pensemos en un ejemplo algo “banal”: cualquiera que se haya desplazado para vivir en un lugar distinto del que consideraba como suyo, por cualquiera que sea la razón (estudio, trabajo) sabe lo confuso que puede llegar a ser en el día día el que te asocien a una cultura en concreto; especialmente cuando se espera que se tengan gustos culinarios o musicales determinados. Un ejemplo típico sería el flamenco con respecto a la que se suele definir como cultura española: ¿Acaso a todos los españoles les gusta el flamenco? Rotundamente no, ni todo ellos se identifican con el flamenco y su mundo. Así como no todos los italianos comemos pasta a diario o tenemos relaciones con la mafia.



Con este ejemplo queremos evidenciar que esta manera de entender la cultura tiene consecuencias que cualquiera puede experimentar en primera persona en un encuentro cotidiano en contextos de diversidad<sup>101</sup>. Además, pensamos que el uso reduccionista del concepto de cultura presenta limitaciones que es fundamental tener a mente<sup>102</sup>. Dígase con claridad: en los ejemplos de más arriba no se estaba hablando de la cultura, sino de formas de identificar –en este caso estereotipadas– a las personas que habitan dos determinados países. Pero hablemos de las limitaciones de este uso confuso de la noción de cultura

La primera sería la tendencia a emplear el término como un equivalente de un concepto de etnia, entendida como algo “primordial” y muy cercano a la noción de “raza”, en definitiva, determinista y biologizado. El segundo reduccionismo es equiparar la cultura a la identidad. Para nosotros, la identidad por un lado, y los procesos de identificación por otro, serían una estrategia más de la cultura, pero no la agotarían en tanto que proceso. Finalmente, el último reduccionismo se refiere a no entender la misma como algo dinámico, como un proceso, como lo que nosotros también pensamos que sea: “un atributo de la acción de las personas” (Díaz de Rada 2010: 247).

La presencia de estos reduccionismos no es exenta de consecuencias tanto en el plano práctico convivencial, como en el plano epistemológico. En cuanto a las consecuencias en el plano convivencial práctico de utilizar la cultura como un concepto estático, destacamos la propensión a visibilizar las lenguas, el folclore y las costumbres como si fuesen aspectos objetivables, dotados de límites muy claros y definidos. Como hemos

---

<sup>101</sup> Hemos visto en el artículo 2, de que manera los encuentros repetidos y cotidianos puedan normalizar la diversidad permitiendo de superar las simplificaciones y las generalizaciones.

<sup>102</sup> Para más detalles remandamos al artículo 4.

expuesto en el quinto artículo, los eventos etiquetados como interculturales suelen ser una muestra de ello. Recordamos como lo expresaba uno de los entrevistados en aquel evento:

Yo como observadora, y no solo de este año, sino también el año pasado, por eso me fijaba... me gustaría que fuese algo más que un baile solamente, que no se quede en baile, y pienso que mi responsabilidad como asociación es demostrar determinadas cosas de los países que participamos (...), para que se note que estamos integrados, de que por lo menos tenemos la intención de integrarnos, que formamos parte de lo que es... (Participante del evento, Granada 2011).

Con respecto a las consecuencias en el plano epistemológico, el proceso de esencialización de la cultura deriva en la (re) producción de jerarquías que ordenan los grupos culturales en “culturas superiores” y “culturas inferiores”<sup>103</sup>. Y todo esto a expensa de un paradigma intercultural que se construye a partir de esta jerarquización de las culturas en lugar de fundamentarse en relaciones igualitarias entre miembros de distintos grupos. El modelo de interculturalismo a que nos referimos, que Catherine Walsh y otros han definido como funcional al sistema, no se presenta como un proyecto transformador de carácter global, si es que en algún momento había tenido esta pretensión.

Estas afirmaciones conducen a nuestro segundo tema de reflexión que atañe a los modelos de gestión de diversidad, más allá de sus definiciones conceptuales. Nos detendremos aquí en particular en el modelo de interculturalismo, que como acabamos de decir, se presenta como una manera funcional al sistema que trata organizar la

---

<sup>103</sup> Compartimos con Leonardo Franceschini la idea que la presunta superioridad identitaria occidental y la universalización de la inferioridad del no-occidental (que a los ojos de Occidente necesita ser corregido en su manera de pensar y de vivir) se generan a raíz del colonialismo. El objetivo es homologar, y cuando no se pueda, clasificar todas las diversidades dentro –y conceptualmente fuera– del territorio nacional (Franceschini, 2013).

diversidad entendida –en tanto que objeto de atención pública a través de políticas sociales– casi en exclusivamente con el reconocimiento de derechos de quienes las administraciones públicas identifican como “inmigrantes extranjeros”.

En el primer artículo hemos aclarado de que manera, desde varios contextos discursivo, se hace patente esta estrecha relación. El análisis de las normativas lo deja claro, el modelo intercultural entra en juego en las políticas y los discursos que atañen la integración de la población inmigrante. En los medios de comunicación la interculturalidad es presentada a menudo como una manera positiva de entender la inmigración, algo como “conocerles para respetarles”. Desde las ONG y el mundo asociativo, se mira al interculturalismo como a una estrategia de integración –atención o apoyo a la población inmigrante– en la que se propone una relación horizontal. Horizontalidad que debemos observar como ficticia tanto en cuanto obvia la diversidad de estatus jurídico en la que parte de esta población se encuentra. AL final lo que tenemos es una nueva manera de nombrar viejas y conocidas dimensiones asimilacionistas que, como hemos relatado en el último de los artículos, han sido características de los Estado-nación desde sus fundaciones<sup>104</sup>.

La principal consecuencia en el plano epistemológico de este modelo de interculturalidad es que oculta las estructuras de opresión, deponiendo toda la responsabilidad para lograr la convivencia en un concepto de integración que es unidireccional y asimilacionista: es tarea de las minorías interculturalizarse... Deben hacerlo adquiriendo los códigos culturales del grupo mayoritario... Pero aún más... En

---

<sup>104</sup> Los mismos Estados que han sido contruidos a nivel conceptual (dentro y fuera de sus fronteras), como pueblos portadores de una supuesta superioridad que ha sido justificada por un universalismo impuesto (frecuentemente con la fuerza).

el plano de las relaciones convivenciales, este paradigma intercultural favorece que estas se establezcan mayoritariamente en condiciones de desigualdad, ya que las estructuras políticas y sociales no están siendo modificadas.

Si es cierto que en algunos contextos (barrios, escuelas, ciudades...) se están produciendo relaciones que pueden ser definidas como interculturales en el ámbito de lo que podemos definir como “convivialidad cotidiana<sup>105</sup>” (Gilroy, 2008), son principalmente visibles otros tipos de relaciones interculturales: las que se desarrollan en torno a celebraciones de eventos festivos de corte folclórico y gastronómico, muy presentes en las últimas décadas en el país. Este tipo de efemérides, en la mayoría de los casos son llevadas a cabo, cuando no lideradas, por actores pertenecientes a la sociedad mayoritaria. A los grupos (construidos como) minoritarios se les suele invitar para que den muestra de su “cultura”, a poder ser utilizando su aspectos gastronómicos y folclóricos: comida, bailes, músicas, trajes, etc. En una escuela de primaria de uno de los barrios donde se llevó a cabo la etnografía, observamos lo siguiente:

La directora nos comenta que no tienen programas de interculturalidad específicos debido a que no hay suficiente alumnado extranjero, aun así, hay varios de ellos y disponen de un programa de apoyo lingüístico que utilizan solamente para una niña islandesa y un niño chino, porque los demás niños de origen extranjero, que no considera se puedan definir inmigrantes por haber nacido aquí, no necesitan de apoyos especiales. Al final del curso escolar organizan una fiesta intercultural a la que invitan los padres y cada uno trae “algo de comida de su país”. (Observación. Colegio público “Virgen del Rocío” 20 de enero de 2011).

Se trata de otro tipo de contexto pero de una misma manera de entender la interculturalidad: como la expresión de una diversidad cultural, entendida desde un enfoque nacional, tal como es criticado como problemático por Gilroy (2008).

---

<sup>105</sup> Para más detalles sobre un análisis de las relaciones convivenciales observadas en el ámbito de la cotidianidad de los barrios, remandamos al artículo 3 del presente compendio.

Pero sigamos con el análisis crítico de las nociones empleadas en esta tesis.

Hemos analizado y deconstruido el concepto de súper-diversidad que en un primer momento nos había parecido útil para visibilizar aspectos de la realidad que otros conceptos más clásicos no lo permitían. Pero las reflexiones generadas a lo largo del proceso de investigación, y el campo mismo, nos han llevado a criticar la teoría de Vertovec porque a nuestro parecer, en cierto modo, añadía matices e indicadores al concepto socio-cultural de inmigrante<sup>106</sup>, eludiendo así a otras diversidades (entre ellas la diversidad epistémica) que trata de rescatar la teoría de-colonial<sup>107</sup>. Cuál es la razón:

La dificultad en reconocer y valorar la diversidad intercultural tiene un nombre viejo pero igualmente válido: se llama colonialismo. El colonialismo es todo sistema de naturalización de las relaciones de dominación y de subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales. El Estado moderno es monocultural y es colonial en ese sentido, porque sus instituciones siempre han vivido a partir de una norma, que es una norma eurocéntrica que no celebra sino, al contrario, oculta la diversidad (Santos, 2012: 20-21).

Es aquí el fulcro de la tercera reflexión que queremos ofrecer en estas conclusiones y que tiene la diversidad como objeto. Hemos apuntado en más de una ocasión a lo largo de esta tesis sobre nuestra posición a cerca de los reduccionismos del concepto de diversidad que subyace al enfoque intercultural. Como en el caso del concepto de cultura, tenemos claro que se trata de consecuencias a nivel epistémico, así como convivencial práctico. El más patente de ellos es que cuando se habla de diversidad en realidad se está hablando de diversidad cultural.

---

<sup>106</sup> En el primero de los artículos que componen este compendio, hemos declarado nuestra preocupación en esta manera de “problematizar” lo relativo a la gestión de la diversidad cultural (en el caso citado nos referíamos en concreto al modelo intercultural) estrictamente relacionado a los discursos que atañen a la población inmigrante.

<sup>107</sup> En particular hemos hecho uso de las herramientas teóricas y analíticas ofrecidas por la “Sociología de las Ausencias” y la “Sociología de las Emergencias” de Boaventura de Sousa Santos. Como mostramos en los artículos 4 y 5, nos hemos detenido a observar, y tratar de rescatar las ausencias del paradigma intercultural español, deteniéndonos en particular sobre *cultura y diversidad*.

Algunas de las consecuencias sobre la convivencia de esta manera de entender la diversidad serían, por un lado, la falta de identificación de necesidades comunes (entre población mayoritaria y los otros grupos) a la hora de plantear las políticas públicas que deberían regular dicha convivencia<sup>108</sup>. Por otro lado, apuntamos a la falta de valoración de alternativas a la hegemónica en cuanto gestión de la diversidad.

Pero concluyamos... Reflexiones sobre futuras líneas de investigación. Partiré de una cita extraída de mi diario de campo<sup>109</sup>.

Escribo estas líneas desde el barrio del Realejo, donde hace un mes he vuelto a ser vecina (más por cuestiones personales que etnográficas). Hoy en ocasión de la fiesta de Halloween la escuela primaria del barrio ha organizado una fiesta para los niños y sus familias en el Campo del Príncipe, el espacio público principal del barrio, rodeado de bares y continuamente frecuentado por el conjunto de vecinos. Yo había salido a la calle con la intención de despejarme y encontrar a una amiga, camarera de uno de los bares de la plaza. Sentada en la barra conversaba con ella aprovechando del bar casi vacío y a pocos metros de mí, apoyada a la barra, estaba una mujer de mediana edad que ninguna de las dos conocía. Acabamos hablando con ella, nos contó de que se había mudado hacia 3 meses en el barrio desde el norte de España y que su hija era alumna del colegio de primaria del barrio. Fue ella quien nos informó de que la fiesta en la plaza era organizada por el Colegio, añadiendo que el centro realiza muchas actividades para favorecer el encuentro de los padres. Había llegado al Realejo en Semana Santa paseando por la ciudad y había decidido mudarse allí atraída por la sensación de “autenticidad” que le proporcionaba. Le gusta mucho el Colegio de su hija porque los padres manifiestan la diversidad del barrio, aclarando que se refiere a que haya gente que venga de distintos “mundos” y nombrándolos: el teatro, el arte, “nosotras que somos del norte” y que le encanta el barrio por la misma razón: su diversidad conformada por estudiantes ingleses,

---

<sup>108</sup> Pensemos por ejemplo en el caso del pueblo gitano, que a pesar de ser reconocido como una minoría étnica nacional, no suele estar implicado en manera significativa en los procesos de diseño de las políticas a ellos dirigidas o de regulación de espacios en los que ellos habitan.

<sup>109</sup> La interrogación apunta a que podría o no entenderse como de diario de campo y se refiere a la temporalidad de la producción de esta información. La cita reporta una fecha posterior de años a la finalización del proyecto, y contemporánea a la escritura de estas líneas. Nuestros objetos de estudio pero, no (siempre y exclusivamente) están escondidos en los cajones de los lugares de poder o exclusivamente entre las líneas de documentos oficiales. Las cuestiones relativas a la gestión de la diversidad cultural, son la realidad del día a día de la gente que me rodea, de las tiendas donde compro, de los lugares de ocio que frecuento, de las plazas donde me siento al sol.

señoras del barrio, gente adulta trabajadora que ha decidido instalarse allí. (Diario de campo, 30 de octubre de 2015)

Sabemos que varios autores se han expresado positivamente a cerca del potencial de la cotidianeidad en las relaciones *con* y *en la* diversidad (Wise, Wessendorf, Colombo, Wilson por citar algunos). Los mismos han criticado las políticas multiculturales en cuanto reducen o fijan la identidad de los miembros de un grupo en categorías de pertenencia muy ajustadas que no permiten apreciar las capacidades de cambio, adaptación y mezcla que los individuos poseen (Colombo, 2015).

La descripción simplificada de la diversidad que me ofrecía la mujer<sup>110</sup>, relacionada con lo cotidiano, con algo tan básico como la crianza de su hija y su sociabilidad, su relación con los padres “diversos” o con los vecinos “diversos” de su nuevo barrio, me hizo reflexionar una vez más sobre cuan significativa es la distancia entre la manera en que se “problematiza” lo relativo a la gestión de la diversidad cultural por parte de las Instituciones (y a menudo de la academia), y la manera simple y cotidiana en que se vive (con) la diversidad en los barrios. Es observando la vida cotidiana de los barrios<sup>111</sup> donde se percibe esta distancia.

Muchas de las reflexiones desarrolladas entre las lecturas de libros, artículos y periódicos sobre el multiculturalismo y el interculturalismo no consiguen visibilizar como de

---

<sup>110</sup> La mujer me hablaba de esto mientras me invitaba satisfecha a que observase su hija jugar con otras niñas señalando cuan acogida haya sido en el colegio por los otros niños. Harris, justamente observando los sectores más jóvenes de la población, apuntó a que “las persona jóvenes en particular, muestran la capacidad de utilizar la diferencia en maneras estratégicas y tácticas y dan por hecha la naturaleza fluida e híbrida de la pertenencia, la identidad y la ciudadanía en las sociedades “múltiples” contemporáneas” (Harris, 2013 citado en Colombo 2015: 17-18; traducción nuestra).

<sup>111</sup> Remitimos al artículo 2 para más detalles sobre nuestro análisis a cerca de la convivialidad en los barrios.

normal se torna la diversidad en el día día, como de relativa sea la asociación entre diversidad y diversidad étnica o nacional para los vecinos.

Los individuos se identifican en distintos momentos y lugares con religiones, intereses sociales, géneros, preferencias sexuales, aspectos laborales, ideológicos, económicos, nacionales, territoriales, etc. Contando con identificaciones fluidas, cambiantes y flexibles, el acotamiento que el multiculturalismo establece sobre la cultura pierde de sentido.

Nuestra propuesta es la de una transformación a nivel epistemológico y práctico de la manera de entender la diversidad, abogando por un acercamiento lo más plural posible y dando visibilidad a las peculiaridades que el conocimiento hegemónico ha absorbido.

Estamos de acuerdo con Santos con que:

Esta gran diversidad del mundo, continua Boaventura de Sousa Santos, no puede ser recogida bajo una misma teoría generalizante ya que no puede existir una teoría general capaz de cubrir las infinitas diversidades del mundo (Santos, 2011:16–17).

Se trata de hacer un salto teórico y en la manera de operativizar esta teoría en el campo, desde la diversidad cultural a la diversidad epistémica, haciendo patentes todas las emergencias que normalmente se quedan invisibles y ausentes en nuestra observación de las realidades sociales.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL CONJUNTO DE LA TESIS



- 8 Razones para elegir Granada y el CLM. (s.f.). Recuperado el 5 de agosto de 2015 del Sitio Web del Centro de Lenguas Modernas: [http://www.clm-granada.com/html/el\\_clm/esp/8\\_razones/razon\\_01.htm](http://www.clm-granada.com/html/el_clm/esp/8_razones/razon_01.htm).
- Agrela Romero, B. (2006). *Análisis antropológico de las políticas sociales dirigidas a la población inmigrante*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales de la Universidad de Granada.
- Amin, A. (2002). Ethnicity and the multicultural city: Living with diversity. *Environment and Planning*, 34, 959-80.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andreo Tudela, J.C. (2004). Políticas multiculturalistas y programas de orientación multiculturalista. En *Suplementos OFRIM*, n.11. Madrid: Dirección General de Inmigración. Consejería de Familia y Asuntos Sociales. Comunidad de Madrid.
- Andreo Tudela, J.C. y Santa Cruz Álvarez, S.A. (2011). *Gestión de la extranjería y la inmigración en el marco comparado de Andalucía, Lombardía y Valonia*. Comunicación presentada en el I Congreso Internacional de Migración en Andalucía. Granada: Instituto de Migraciones, Universidad de Granada.
- Appadurai, A. (1999). Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía pos nacional. *Nueva sociedad*, 163, 109-125.
- Appadurai, A. (2001). *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Appiah, K. A. (1994). *Identity against culture: Understandings of Multiculturalism*. Berkeley, CA: University of California Berkeley.
- Arocena, F. y Aguiar, S. (eds.). (2007). *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevista a once comunidades culturales*. Montevideo: Trilce.
- Arocena, F. (2012). *La mayoría de personas son otras personas. Un ensayo sobre multiculturalismo en Occidente*. Montevideo: Estuario Editora.
- Arocena, F. (2013). Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011. *Revista de Ciencias Sociales*, 33, 137-158.
- Atkinson, R. y Blandy, S. (Eds.) (2006). *Gated communities*. London: Routledge.
- Atkinson, R. y Bridge, G. (2004). *The gentrification in a global perspective*. London: Routledge.
- Balibar, E. (2006) Strangers as Enemies. Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship. *Globalization Working Paper*, vol. 4, 1-17. Recuperado el 15

- de enero de 2015 de: <[www.labourstudies.mcmaster.ca/institute-on-globalization-and-the-human-condition/documents/IGHC-WPS\\_06-4\\_Balibar.pdf](http://www.labourstudies.mcmaster.ca/institute-on-globalization-and-the-human-condition/documents/IGHC-WPS_06-4_Balibar.pdf)>.
- Barbieri, N., Partal, A., y Merino, E. (2011). Nuevas políticas, nuevas miradas y metodologías de evaluación: ¿cómo evaluar el retorno social de las políticas culturales? *Papers: Revista de Sociología*, 96(2), 477–500.
- Barrett, M. (ed.). (2013). *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Baumann, G. y Vertovec, S. (2011). *Multiculturalism, Vol. I: Conceiving Multiculturalism: From Roots to Rights*. London: Routledge.
- Beck, U. (2006). European cosmopolitanism, cosmopolitan Europe. En K. Robins, *The Challenge of Transcultural Diversity* (pp.157-167). Strasbourg, Council of Europe Publishing.
- Beck, U. (2012). *Una Europa alemana*. Madrid: Paidós.
- Belli, S. y Gil, A. (2009). Llorar en un locutorio: emociones compartidas y consumidas. Comunicación presentada en el *IV Congreso de la Cibersociedad*. Congreso virtual, 12-29 de noviembre de 2009.
- Borja, J. (2003). La ciudad es el espacio público. En P. Ramírez Kuri. (Coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía* (pp.59-87). México: Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Borja, J. y Castells, M. (1997). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- Borofsky, R. (1999) Posibilidades culturales. En VV.AA., *Informe mundial sobre la cultura: Cultura, Creatividad y Mercados* (pp. 75-93). Madrid: Ediciones UNESCO-Fundación Santa María, Recuperado el 4 de abril de 2015 de : <[www.bibliociencias.cu/gsd/collect/libros/import/Cultura%20Unesco.pdf](http://www.bibliociencias.cu/gsd/collect/libros/import/Cultura%20Unesco.pdf)>.
- Bouteldja, H. (2012). Descolonizar Europa. Conferencia para el *I European decolonial network*, 11-12 Mayo. Recuperado el 10 de septiembre de <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/descolonizar-europa.html>.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de la identidad. *Apuntes de investigación*, 7, 30–67.

- Cabanes Hernández, J., Vera García, L. y Bartolomeu Martínez, M. I. (1996). Gitanos: historia de una migración. *Alternativas: Cuadernos de trabajo social*, 4, 87-97.
- Carrasco, S. (2003). La escolarización de los hijos e hijas de inmigrantes y de minorías étnico-culturales. *Revista de Educación*, 330, 99-136. Recuperado el 10 de abril de 2015 de [www.mecd.gob.es/dctm/revista-de-educacion/articulosre330/re3300611213.pdf?documentId=0901e72b81258ccc](http://www.mecd.gob.es/dctm/revista-de-educacion/articulosre330/re3300611213.pdf?documentId=0901e72b81258ccc).
- Castells S. y Miller, M. J. (2003). *The age of Migration*. New York: Guilford Press.
- Castells, M. (1998). *End of millennium, the information age: economy, society and culture, Vol. III*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Castells, M. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol.2 El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Castells, M. (2010). Globalization and Identity. *Quaderns de la Mediterrània*, 14, 254–262.
- Castro-Gómez, S. (2000). Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. En S. Castro-Gómez, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, (pp.93-108). Bogotá: CEJA.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterarquico. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel. (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del hombre Editores.
- Clark, T. N. y Navarro, C. (2009). Governing Cultural Issues and Scenes: Towards the Emergence of a ‘Local Cultural Policy Domain’?. En *City Future '09 Conference* EURA/UAA, Madrid, 4-6 de Junio de 2009. Recuperado de [http://www.cityfutures2009.com/PDF/39\\_Navarro\\_Clemente.pdf](http://www.cityfutures2009.com/PDF/39_Navarro_Clemente.pdf).
- Colombo, E. y Semi G. (eds.) (2007). *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*. Milano: Franco Angeli.
- Colombo, E. (2015). Multiculturalism: An overview of multicultural debates in western societies. *Current Sociology*, 63 (6), 800-824.
- Contini, P. (2015). *La diversidad en la ciudad. Un análisis comparado de la convivencialidad en dos barrios de Granada*. En prensa, 1-16.
- Contini, P. y Olmos Alcaraz, A. (2015). La gestión de la diversidad cultural después del Estado-nación: ¿estamos ante el declive del contenido nacional de Estado? En Santos, B. De S. y Cunha, T. (Eds.), *Actas Coloquio Internacional Epistemologias do Sul:*

- aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul*, Vol.2 (pp. 281-298). Coimbra: Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra.
- Contini, P. y Olmos, A. (2015). The management of cultural diversity after the Nation-State: Are we facing a decline of the national content of State?. En prensa.
- Contini, P., Olmos Alcaraz, A. y Contini, P. (2015). Managing the cultural differences in Spain. When talking about interculturality means talking about immigrant's culture. *Mediterranean Journal of Social Sciences*. En prensa.
- Cruz Rodríguez, E. (2014). Multiculturalismo, interculturalismo y autonomía. *Estudios Sociales*, 22 (43), 241-269.
- Cruz Roja. (2006). *Pistas metodológicas para la sensibilización intercultural*. Madrid, Ministerio de trabajo y asuntos sociales.
- De Lucas, J. (2002). La estigmatización del multiculturalismo. Seis falacias. *Temas para el debate*, 89, 19-22.
- De Lucas, J. (2004). Multiculturalismo, un debate falsificado, en *Aula Intercultural* (<http://aulaintercultural.org/>)
- De Lucas, J. (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 J. De Lucas, A. Quiñones Escámez, P. Campelo, A. Izaola y I. Zubero, *Inmigración e integración en la UE. Dos retos para el siglo XXI* (pp. 11-91). Bilbao: Eurobask.
- Díaz de Rada, A.(2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Editorial Trotta
- Dietz, G. et al. (2000). *El desafío de la interculturalidad. El voluntariado y las ONG ante el reto de la inmigración. El caso de la ciudad de Granada*. Granada: Proyecto Sur de Ediciones / Laboratorio de Estudios Interculturales.
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada y México, D.F.: Editorial Universidad de Granada y CIESAS.
- Dietz, G., y Mateos Cortés, L.S. (2008). El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo. En S.Bastos (ed.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (pp.23-54). Guatemala: FLACSO/OXFAM.
- Dietz, G., Mendoza Zuany, G. y Téllez Galván, S. (Eds.). (2008b). *Multiculturalismo, educación intercultural y derechos indígenas en las Américas*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- Dietz, Gunther. (2009) El paradigma de la diversidad cultural: tesis para el debate educativo. En IX *Congreso nacional de investigación educativa*, Yucatán, s/p.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México D.F.: Fondo de Cultura.
- Dietz, G. y Álvarez, Veinguer, A. (2014). Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación. En C. Oehmichen Bazán (ed.). *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales* (pp. 55-89). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escobar, A. (2005). *Más Allá del Tercer Mundo Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICAN.
- Fanon, F. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Feliu, J. (2004). Les cultures no existeixen. *Athenea Digital*, 5, 25-34. Recuperado en agosto de 2015 de <http://antalya.uab.es/athenea/num5/feliu.pdf>.
- Feliu, J., Peñaranda-Cólera, M.C. y Gil-Juárez, A. (2012). Comunidades imaginadas: nacionalismo banal en los locutorios de Barcelona. *Aibr: revista de antropología iberoamericana*, 7(2), 197-224
- Forero Hidalgo, J. A. (2009). La formación de los Estados-nación modernos: modelos y enfoques interpretativos desde la perspectiva comparada. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 36, 229-250.
- Franceschini, L. (2013). *Decolonizzare la cultura. Razza, sapere e potere. Genealogie e resistenze*. Verona: Ombre corte edizioni.
- García Cano- Torrico, M., Márquez Lepe, E., González Barea, B., y Agrela Romero, B. (2009). Nociones y prácticas en torno a la interculturalidad: el alumnado inmigrante, catalizador de la(s) diversidad(es) en los centros educativos. En N. Palaiologou (ed.), *Intercultural Education: Paideia, Polity, Demoi*. Cd-rom Proceedings of the International Conference co-organized by the International Association for Intercultural Education (IAIE) and the Hellenic Migration Policy Institute (IMEPO), under the aegis of Unesco.
- García Castaño, F. J. (2014). La cultura como organización de la diversidad. En M. Cátedra Tomas & M. J. Devillard (Eds.), *Saberes culturales. Homenaje a José Luís García García* (pp. 107-143). Barcelona: Bellaterra. Retrieved from <http://ldei.ugr.es/javiergarcia/wp-content/uploads/2014/07/GarciaCastano2014.pdf>

- García Castaño, F. J., Álvarez Veinguer, A. y Rubio Gómez, M. (2011b). Prismas trasescalares en el estudio de las migraciones. *Revista de Antropología Social*, 20, 203-228.
- García Castaño, F. J., & Barragán Ruiz-Matas, C. (2000). Sociedad multicultural e interculturalismo versus inmigración extranjera: aportaciones teóricas para el debate. *Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, (121), 209–232. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10481/34465>
- García Castaño, F. J. y Chovancova L. (2013). Representación de la interculturalidad en el discurso mediático: la inmigración extranjera a escena. En A. Granados Martínez (ed.), *Las representaciones de las migraciones en los medios de comunicación* (pp. 261-286). Madrid: Trotta.
- García Castaño, F.J., Fernández Echevarría, J., Rubio Gómez, M., y Soto Páez, M.L. (2007). Inmigración extranjera y educación en España: algunas reflexiones sobre el “alumnado de nueva incorporación. En M.A. Alegre e J. Subirats (eds.), *Educación e inmigración: nuevos retos para España en perspectiva comparada* (pp. 309-359). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- García Castaño, F. J., & Granados Martínez, A. (2000). ¿Qué hay de intercultural en las acciones interculturales?. El caso de la atención a los inmigrantes extranjeros. *Curriculum*, (14), 9–27. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10481/34463>
- García Castaño, F. J., y Granados, A. (2002). Inmigración, educación e interculturalidad. En AA.VV., *Rumbo a la interculturalidad en la educación* (pp.63-96). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- García Castaño, F. J., y Granados Martínez, A. (2002). Una mirada socio-antropológica. *Cuadernos de Pedagogía*, (315), 20–23.
- García Castaño, F.J., y Granados Martínez, A. (2002b). *¿Qué hay de intercultural en las acciones interculturales? (discursos, programas, educación, diseños de intervención...)*. El caso de la atención a los inmigrantes extranjeros, II Congreso sobre la inmigración en España. Madrid: Universidad de Comillas, Instituto Universitario Ortega y Gasset.
- García Castaño, F.J., Granados Martínez A. y Pulido Moyano R.A. (1999). Reflexiones en distintos ámbitos de construcción de la diferencia. En F.J. García Castaño y A. Granados Martínez (Eds.), *Lecturas para educación intercultural* (pp. 15–46). Madrid: Trotta.



- García Castaño, F.J., y Muriel López, C. (Eds.). (2002). La inmigración en España: contextos y alternativas. *Actas del III Congreso sobre la inmigración en España* (p. 668). Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10481/34474>
- García Castaño, F.J., y Olmos Alcaraz, A. (2010). La promoción de la plena integración de los extranjeros por parte de las administraciones públicas: ¿una protección legal para la construcción de una sociedad multicultural?. En J.L. Monereo Pérez (dir.), *Protección jurídico-social de los trabajadores extranjeros* (pp.111-117). Granada: Comares.
- García Castaño, F.J., y Olmos Alcaraz, A. (Eds.). (2012). *Segregaciones y construcción de la diferencia en la escuela*. Madrid: Trotta.
- García Castaño, F.J., Olmos Alcaraz, A., y Ouafaa, B.O. (2015). Inmigración, crisis y escuela. *Migraciones*, (37), 239–263. doi:mig.i37.y2015.011
- García Castaño, F.J., Olmos Alcaraz, A., y Contini, P. (2012). La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración. In J.L. Monereo Pérez, F.J. García Castaño e J.A. Fernández Avilés (Eds.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales* (pp. 599–618). Granada: Comares.
- García Castaño, F. J., Olmos Alcaraz, A., Contini P. y Rubio Gómez, M. (2011). Críticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural. En E. Gualda Caballero (Ed.), *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad* (pp. 31-65). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- García Castaño, F.J., Pulido Moyano R. y Montes del Castillo, A. (1997). La educación multicultural y el concepto de cultura. *Revista Iberoamericana de Educación*, 13, 223-256.
- García Castaño, F.J., & Pulido Moyano, R.Á. (1993). Multicultural Education: some Reflections on the Spanish Case. *European Journal of Intercultural Studies*, 4(2), 67–80. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10481/34437>
- García García, J.L. (1998). Sobre el significado y las consecuencias de la diversidad cultural. En *Curso diversidad cultural, exclusión social e interculturalismo*. Universidad Internacional de Andalucía (Sede Antonio Machado de Baeza), s/p.
- García García, J.L. (2007). Cultura. En A. Barañano et al. (coords.). *Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización* (pp.47-51). Madrid: Editorial Complutense.

- Garzón López, P. (2012). *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Derecho Internacional Público, Eclesiástico y Filosofía del Derecho. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas". Universidad Carlo III de Madrid.
- Garzón Valdés, E. (2004). La pretendida relevancia moral de la diversidad cultural. En E. Garzón Valdés, *Calamidades* (pp. 93-135). Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Geertz, C. (1995). *After the Fact*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilroy, P. (2004) *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia*, London: Routledge.
- Gilroy, P. (2008). *Después del imperio. Melancolía o cultura de la convivencialidad?*. Barcelona: Tusquets.
- Gilroy, P. (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.
- Giménez Romero, C. (2003). Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. *Educación y Futuro digital: Educación Intercultural*, 8, 11-20.
- Gobierno Nacional de la Republica de Ecuador (2013). *Plan Nacional Buen Vivir (2013-2017)*. Quito: Gobierno Nacional de la Republica de Ecuador.
- Gómez Alfaro, A. (1993). *La Gran Redada de Gitanos*. Madrid: Ed. presencia gitana.
- Grillo, R. (2003). Cultural Essentialism and Cultural Anxiety. *Anthropological Theory*, 3, 2, 157-73.
- Grillo, R. (2007). An excess of alterity? Debating difference in a multicultural society. *Ethnic and Racial Studies*, 30, 6, 979–998.
- Grillo, R. (2010). British and Others: From "Race" to "Faith". En S. Vertovec y S. Wessendorf, *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices* (pp. 50–71). London: Routledge.
- Grillo, R. (2012). British multiculturalism: a negotiated order?. En Académie Royale de Belgique. (Eds.), *Les minorités: un défi pour les états. actes du colloque international* (pp.73-203). Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula rasa*, 8, 45-67. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-8/grimson.pdf>. Acceso em: jun. 2015.

- Grosfoguel, R. (2013). Los estudios étnicos en Estados Unidos como estudios descoloniales al interior del sistema universitario global occidentalizado. *Ra Ximhai*, 9(1), 17-34.
- Grupo de diagnóstico Asamblea Zaidín (2012). *Informe sobre la vivienda y su entorno urbano*. Recuperado en agosto de 2015 de: [http://issuu.com/redemujereszaidin/docs/informe\\_zaidin](http://issuu.com/redemujereszaidin/docs/informe_zaidin).
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2004). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. y Taylor, C. (2005). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli Editore.
- Hall, S. (1992). The Question of Cultural Identity. En S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds.), *Modernity and its Futures* (pp. 274-316). Cambridge: Open University Press.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía*. Barcelona, Paidós.
- Harvey, D. (2007). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Herrera, J.M. (2000). Caritas y la inmigración. *Documentación social*, 121, 253-270.
- Huntington, S.P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. New York: Harper & Row.
- Illich, I. (1985). *La convivencialidad*. México: Joaquín Mortiz/Planeta.
- Inglis, C. (1997). Multiculturalismo: nuevas respuestas políticas a la diversidad. *MOST Documentos de políticas sociales*, nr. 4. París: UNESCO.
- Junta de Andalucía (2006). *II Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2006-2009)*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Kern, S. (2007). *Il tempo e lo spazio*. Bologna: Il Mulino.
- Krippendorff, K. (1997). *Metodología de análisis de contenido*. Barcelona: Paidós.
- Kroeber, A. L. (1945). The Ancient Oikoumene as an Historic Culture Aggregate. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 75, 9-20,
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2011). Multicultural citizenship within multinational states. *Ethnicities*, 11(3), 281-302.

- Lofland, L. H. (1998). *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*. New York: Aldine de Gruyter.
- Lowie, R. (1937). *The History of Ethnological Theory*. Nueva York: Holt.
- Mairal Buil, G. (2000). Una exploración etnográfica del espacio urbano. *Revista de Antropología Social*, 9, 177-191.
- Maldonado Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula rasa*, 9: 61-72.
- Malinowski, B. (1993) [1922]. Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación En H. Velasco (comp.), *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La cultura y las culturas* (pp. 89-112). Madrid: UNED.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del Sistema Mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), 111-127
- Márquez Lepe, E. (2006). *La gestión política de la diversidad cultural en España: análisis de los discursos parlamentarios sobre inmigración*. Tesis doctoral presentada en Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada.
- Martínez Chicón, R. (2012). Los planes integrales para la inmigración en Andalucía: revisión histórico-crítica y significación del actual. En J.L. Monereo, F.J. García e J.A. Fernández (Dir.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídico-sociales y culturales* (pp.201-212). Granada: Comares.
- Meer, N. y Modood, T. (2013). Interacting interculturalism with multiculturalism: observations on theory and practice. En M. Barrett, *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*, (pp.111-131). Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Meissner, F. y Vertovec, S. (2015). Comparing superdiversity. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 541-555.
- Mignolo, W. (2000). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.25-46) . Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2012). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En C. Walsh, F. Schiwiy y S. Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del*

- conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp.215-244). Quito: UASB/Abya-Yala.
- Ministerio de sanidad, servicios sociales e igualdad. 2013. *Población gitana*. Recuperado en Septiembre de 2015 de: <http://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/poblacionGitana/PlanOperativo.htm>.
- Moraes Mena, N. (2010). La metodología de investigación multisituada en el análisis del transnacionalismo migrante. Comunicación presentada en el *X Congreso Español de Sociología*. Pamplona.
- Moya, M. y Álvarez, C. (2007). *Mundo locutorio. Una investigación antropológica en el ciber*. Recuperado en agosto de 2015 de: <http://weblogs.clarin.com/mundolocutorio/>.
- Muñoz, A. (1998) Hacia una educación intercultural: Enfoques y modelos. *Revista Complutense de Educación*, 9(2), 101-135.
- Murillo, J. y Martínez, C. (2010). *Investigación etnográfica. Métodos de investigación educativa en educación especial*. Recuperado en octubre de 2015 de : [http://www.uam.es/personal\\_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso\\_10/I\\_Etnografica\\_Trabajo.pdf](http://www.uam.es/personal_pdi/stmaria/jmurillo/InvestigacionEE/Presentaciones/Curso_10/I_Etnografica_Trabajo.pdf).
- Oliveira, N. y Padilla, B. (2012). A diversidade como elemento de desenvolvimento/atracão 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 Alcaraz, A. (2004). *Educación Intercultural en Andalucía: normativa, discurso político y práctica*. Ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Educación Intercultural: formación del profesorado y práctica escolar*, Madrid, 15-17 marzo 2004. Recuperado en enero de 2015 de: [http://www.uned.es/congreso-inter-educacion-intercultural/Grupo\\_discusion\\_4/17\\_A.pdf](http://www.uned.es/congreso-inter-educacion-intercultural/Grupo_discusion_4/17_A.pdf).
- Olmos Alcaraz, A. (2007). La inmigración extranjera en el discurso político de Andalucía: un análisis del debate parlamentario. En R. Zapata-Barrero y T.A. Van Dijk (eds.), *Discursos Políticos y Sociales sobre la inmigración en España: los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones* (pp.131-157). Barcelona: Fundación CIDOB.

- Olmos Alcaraz, A. (2009). *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia: discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada.
- Olmos Alcaraz, A. (2012). Cuando migrar se convierte en estigma: un estudio sobre la construcción de la alteridad hacia la población inmigrante extranjera en la escuela. *Imagonautas*, 2 (1), 62-85.
- Olmos Alcaraz, A., Rubio Gomez M. y Contini, P. (2015). Las políticas culturales y el concepto de cultura. Etnografía de un evento festivo intercultural, *Revista de Antropología Experimental*, 15, 581-597.
- Olmos Alcaraz, A. y Contini P. (2015). Las ausencias del paradigma intercultural en España: un análisis a propósito de experiencias de diversidad en contextos urbanos multiculturales. En prensa.
- Olmos A., y Contini, P. (2015). Diversidad y cultura: etnografía de las ausencias del paradigma intercultural español. En prensa.
- Ortiz, R. (1998). Diversidad cultural y cosmopolitismo, *Nueva Sociedad*, 155, 23-36.
- Oslender, U. (2013). De fracaso y frustración en el trabajo De campo: cómo asumir la ética de la representación en la investigación participativa. *Tabula Rasa*, 19, 355-371.
- Padilla, B., Azevedo, J. y Olmos-Alcaraz, A. (2015). Superdiversity and conviviality: exploring frameworks for doing ethnography in Southern European intercultural cities. *Ethnic and Racial Studies*, 38(4), 621-635.
- Peñaranda-Cólera, M.C. (2005). El locutorio como espacio social transnacional: una mirada psicosocial. *Athenea Digital*, 8, s/p. Recuperado en julio de 2015 de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700839>.
- Pérez Ruíz, Maya L. (2014). Sobre la hibridación y la interculturalidad en el postdesarrollo. Para un dialogo con Arturo Escobar. *Cultura y representaciones sociales*, 9(17), 74-109.
- Pérez-Agote, A., Tejerina, B. y Barañano, M. (2010). (Eds.). *Barrios multiculturales. relaciones interétnicas e intraétnicas en los barrios de San Francisco (Bilbao) y Embajadores/Lavapiés (Madrid)*. Madrid: Trotta.
- Petzold Rodríguez, A. (2012). *El secuestro del espacio público*. Barcelona: COAC.
- Prada Alcoreza, R. (2012a). Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico. En B. De S. Santos and J.L. Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia indígena*,

- plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 407-446). Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.
- Pulido Moyano, R. (2005). Sobre el significado y los usos de los conceptos de interculturalidad y multiculturalidad. En T. Fernández y J. G. Molina (coords.), *Multiculturalidad y educación* (pp. 19-35). Madrid: Alianza.
- Quijano Valencia, O. (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 2, 342-386.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Ray, B. (2003). The role of cities in Immigrant Integration. En *Migration Information Source*. Recuperado en agosto de 2015 de: <http://www.migrationpolicy.org/article/role-cities-immigrant-integration>.
- Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos (2004). *La política cultural en España*. Madrid: Real Instituto El Cano de Estudios Internacionales y Estratégicos.
- Rex, J. (1996). *Ethnic Minorities in the Modern Nation State: Working Papers in the theory of Multiculturalism and political integration*. New York: MacMillan, Aldershot and St Martin's Press.
- Rex, J. y Singh, G. (eds.) (2004). *The Governance of Multicultural Societies*. Ashgate: Aldershot.
- Rivera Cusicanqui, S. (2008). Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. *Willka*, 2, 201-224.
- Robins, K. (ed.). (2006). *The challenge of transcultural diversities: Transversal study on the theme of cultural policy and cultural diversity*. Strasbourg: Council of Europe.
- Rodríguez Lorenzo, M. A. (2000). Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método. *Boletín Antropológico*, 3, s/p. Recuperado en Septiembre de 2015 de: [www.redalyc.org/articulo.oa?id=71211250001](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71211250001).
- Rodríguez Medela, J. y Salguero Montaña, Ó. (2009). *Aprendiendo a decir no. Conflictos y resistencias en torno a la formas de concebir y proyectar la ciudad de Granada*. Granada: Asociación de Estudios Antropológicos 'La Corrala'.

- Rodríguez Morató, A. (2012). El análisis de la política cultural en perspectiva sociológica. Claves introductorias al estudio del caso español. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 11, 15-38.
- Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books,
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: S. XXI.
- Santos, B. de S. (2010) *Para descolonizar el occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. de S. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, n. 54, p. 17-39. 2011b.
- Santos, B. de S. (2011b). Introducción: las epistemologías del Sur. En CIDOB (ed.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de Jóvenes investigadores en Dinámicas interculturales* (pp.9-22). Barcelona: CIDOB.
- Santos, B. de S. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. De S. Santos y J. L. Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp. 11-48). Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Sartori, G. (2010). Il pluralismo valorizza la diversità. No al multiculturalismo ideologico. *Il Corriere*. 07 de enero 2010. Obtenido de la pagina web [http://www.corriere.it/editoriali/10\\_gennaio\\_07/sartori-pluralismo-no-multiculturalismo-ideologico\\_3fd04c02-fb57-11de-a955-00144f02aabe.shtml](http://www.corriere.it/editoriali/10_gennaio_07/sartori-pluralismo-no-multiculturalismo-ideologico_3fd04c02-fb57-11de-a955-00144f02aabe.shtml) [última consulta 15/01/2013]
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Tubino Arias, F. J. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En M. Samaniego y G. Garbarini (eds.). *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.1-9). Santiago de Chile: Universidad Católica de Temuco.
- Tubino Arias, F. J. (2007). El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico En P. Díaz-Romero (ed.). *Caminos para la inclusión en la educación superior* (pp. 190-209). Lima: Fondo editorial Fundación EQUITAS.



- Tubino Arias, F. J. (2011). El nivel epistémico de los conflictos interculturales. *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 7 (6-7), 1-14.
- UNESCO. *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*. Recuperado en Septiembre 2015 de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001878/187828s.pdf>.
- Vargas Soler, J.C. (2009). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *Otra Economía*, 3(4), 46-65.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid, Editorial Trotta.
- Velasco, J. C. (2006). La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural. *Isegoria*, 33, 191-206.
- Vertovec, S. (1992). *Hindu Trinidad*. London: Macmillan.
- Vertovec, S. y Cohen, R. (1999). *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Massachussets: Edward Elgar Publishing Limited.
- Vertovec, S. (2000). *The Hindu Diaspora*. Lodon: Routledge
- Vertovec, S. (2003). Desafíos transnacionales al “nuevo” multiculturalismo. *Migración y Desarrollo*, 1, 1–27.
- Vertovec, S. y Wessendorf, S. (2005). Migration and Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An Overview of Issues and Trends, State of the Art. Paper Prepared for *Cluster B6 of the IMISCOE Network*. Oxford: COMPAS.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), 1024-1054.
- Vertovec, S. (2008). *Transnationalism*. Lodon:Routledge.
- Vertovec, S. (2009). *Migration and multiculturalism*. London: Routledge.
- Vertovec, S. y Wessendorf, S. (2010). *The Multicultural Backlash. European Discourses, Policies and Practices*. London: Routledge.
- Viaña, J., Claros, L. y Sarzuri, M. (2009). Presentación. En Mora, D. (Dir.), *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate* (pp. 7-9). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Villoro, L. (1999). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-UNAM. Facultad de Filosofía y Letras.
- Wallace, A. (1972). *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wallman, S. (2003). *The Diversity of Diversity: implications for the form and process of localized urban systems*. Milano: Fondazione Eni Enrico Mattei.

- Walsh, C. (2002). (De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller (ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, (pp. 115-142). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas críticas y políticas*. Ponencia preparada para el XII Congreso ARIC, Florianópolis, Brasil, 29 de junio de 2009.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, C. Walsh y L. Tapia (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp.75–96). La Paz: Convenio Andrés Bello.
- Walsh, C. (2010b). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir (pp.3-4). *Entre palabras, Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad*. (La Paz, Universidad Mayor San Andrés).
- Walsh, C. (2012). El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad. *Novamerica*, 133, 32–37.
- Walsh, C. (2012b). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas. *Visao Global, Joaçaba*, 15(1-2), 61-74.
- Watson, C. W. (2000). *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press.
- Werbner, P. (2012). Multiculturalism from above and below: analyzing a political discourse. *Journal of intercultural studies*, 33(2), 197-209.
- Wessendorf, S. (2010). *Commonplace diversity: social interactions in a super-diverse context*. (MMG Working Paper 10-11). Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity.
- Wessendorf, S. (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, M. (2002). La diferencia cultural como cuestión social (pp. 277–292). En Terrén, E. (ed.) *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos.
- Wise, A. y Velayutham S. (eds.) (2009). *Everyday multiculturalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Wright, P. (2005). Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica. *Revista Indiana*, 22, 55-74.
- Zallo, R. (2011). *Análisis comparativo y tendencias de las políticas culturales de España, Cataluña y País Vasco*. Madrid: Fundación Alternativas.
- Zapata-Barrero, R. (2008). Diversidad y Política pública. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 104, 93-104.
- Zapata-Barrero, R. (2010). *Diversidad y política cultural. La ciudad como escenario de innovación y de oportunidades*. Barcelona: Icaria.

## ANEXOS

## **ANEXO 1: Ficha información de los contextos/barrios**

### GENERALIDADES

**Nombre:** Nombre Distrito/Barrio. También nombre popular o coloquial que se utiliza en el barrio para definir el mismo. Historia de tales denominaciones.

**Ubicación:** Descripción de la zona geográfica en la que se encuentra (norte, sur, este, oeste), con referencias al centro de la ciudad, zonas de la periferia, calles principales que lo componen, etc.

**Número de habitantes:** Datos del padrón de habitantes, podemos distinguir por nacionalidades, edad, sexo, lugar de nacimiento u otras variables que consideremos significativas a la hora de describir el contexto. Evolución del perfil demográfico de los últimos diez años.

**Perfil de los habitantes:** Datos del censo y del ayuntamiento. Aquí podemos incluir lo referente a nivel socioeconómico, educativo, tipologías familiares, etc.

**Historia del barrio:** Breve perfil histórico del barrio.

**Aspectos de interés para la investigación:** aspectos relevantes que han llevado a individuar el barrio como posible escenario del trabajo de campo

### DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO

**Instituciones públicas o privadas ubicadas en los barrios:** Colegios, institutos, centros de salud, centro de servicios sociales, centros cívicos, asociaciones, etc.

**Espacios de interés (públicos):** Parques, instalaciones deportivas, mercados, iglesias, etc.

**Espacios de interés (privados):** Locutorios, salones de juego, negocios particulares usados como centros de reunión, etc.

**Informantes claves:** datos de contactos y motivos de su selección

**Ficha** para los lugares enunciados, por ejemplo: centro de servicios sociales, comercio étnico, centro de salud, negocios particulares, etc., utilizar la siguiente ficha de recogida de datos. Igual ficha se utilizará para los datos de la personas que se identifiquen como informantes.

## **ANEXO 2: Tabla barrios**













### **ANEXO 3: Mapa barrios**



## **ANEXO 4: Reconstrucción socio-histórica del contexto de investigación**

En este apartado se presenta una breve reconstrucción socio histórica de la ciudad de Granada como contexto de investigación, por esta razón el siguiente texto se ve enfocado a la historia de la ciudad de Granada, con particular atención a los hechos que la han visto por siglos escenario de convivencias entre grupos culturales distintos. A continuación se presentan las características principales que han hecho de los barrios descriptos, lugares y contextos elegidos para la investigación.

El apartado concluye con una selección bibliográfica aconsejada para la profundización de la historia de Granada.

### **GRANADA: HISTORIA DE UNA CIUDAD “DIVERSA” (breve extracto preparado por Pierangela Contini)**

Cuenta la leyenda que la ciudad de Granada debe su nombre a una de las hijas de Noé o de Hércules llamada "Granata" aunque en historia de Granada (Cortes 1986) está documentado su nombre antes de la conquista árabe en el barrio judío de "Garnata".

Su propicia ubicación geográfica, rodeada de sierras, con un clima mite y una fértil llanura, hicieron de Granada desde la prehistoria un núcleo importante. El asentamiento de los túrdulos, una de las tribus paleoibéricas más avanzadas, fue el primero conocido.

Con la llegada de los romanos, Granada gozó de gran importancia civil y religiosa, como demuestran los restos hallados por toda la ciudad. Donde hoy se halla el barrio del Albaicín, hubo un asentamiento ibero, al que sucedió una ciudad que tenía todos los atributos del avanzado urbanismo que Roma difundió por todo el Occidente: edificios públicos de gran belleza, traída y evacuación de aguas, estatuaria, una epigrafía en la que aparecen el nombre de Iliberri y el de algunas familias notables de la ciudad, aparato administrativo, religión oficial basada en cultos cívicos y en un complicado panteón que mezclaba divinidades romanas e indígenas.

Iliberri, a pesar de ser un centro muy pequeño, adquiere su relevancia en las páginas de los libros de historia gracias al concilio del año 300 que reunió obispos y presbíteros de sedes episcopales de toda la Península Ibérica; hecho que nos indica que Iliberri era una ciudad importante dentro de la Geografía religiosa de Hispania. El cristianismo tuvo en Península una vía de acceso en la fachada marítima del sureste, puerta de entrada de mercantes, extranjeros, judíos; todo ellos vehículos de las nuevas ideas religiosas.

A pesar de esto, el municipio de Iliberri se vio involucrado en el proceso de descenso que afectó la vida urbana del Occidente romano. Probablemente el perímetro urbano se redujo y los judíos, cruelmente perseguidos, habitarían un barrio extramuros, llamado hoy 'Realejo', en las proximidades de las Torres Bermejas; su nombre, Garnata al Yahud, será más tarde el nombre de la ciudad entera. La presencia de numerosos judíos es un indicio de que, a pesar de todo, el papel comercial de la ciudad continuaba siendo vigente.

Granada, a lo largo de su historia, siempre ha estado conectada con Oriente a través de los puertos del Mediterráneo suroriental, desde Málaga hasta Almería; pero es con la llegada del Islam (711), que coincide con una fuerte fase depresiva de la cristiandad occidental, cuando incide con más fuerza la corriente orientalizante. El Norte de África estaba más cerca, pero el Oriente era un foco intelectual de mucha mayor fuerza; por eso, “si los hombres llegaron mayoritariamente del Magreb pobre y superpoblado, las

ideas, las artes, las innovaciones llegaron de más lejos, de unos países árabes vivificados por su contacto con el substrato helenístico y algunas aportaciones del remoto Oriente” (Domínguez Ortiz 2006).

Durante la duración del emirato cordobés, Granada, como toda España, se encontró involucrada en el torbellino de grupos étnicos diversos, importadas y autóctonas, que se mezclan, se combinan y se combaten. El Califato trató de ordenar este caos, y lo consiguió, al menos en los aspectos externos, en cuanto a la imposición de una autoridad superior que impusiera el orden y la pacífica convivencia bajo la égida del Islam. Este intento pacificador no tuvo continuidad ya que los conflictos tribales y religiosos reaparecieron al caer del califato cordobés.

A pesar de la oscuridad que reina en los primeros siglos islámicos en la Península, podemos asegurar que Granada sufrió con especial intensidad de este ambiente turbulento a causa de su heterogeneidad y diversidad (Domínguez Ortiz 2006); hay constancia de una presencia visigótica, aunque fuera minoritaria; y de una numerosa comunidad judía, muy apegada a su fe a pesar de las persecuciones. La invasión complicó este panorama porque los conquistadores estaban también muy divididos; si la supremacía política y social correspondía a los árabes, la preponderancia numérica pertenecía a bereberes escasamente islamizados. Bajo la apariencia de divergencias religiosas, se escondían fuertes contrastes sociales y económicos.

En lo relativo a las relaciones ‘interculturales’ durante el califato, uno de los momentos clave es el apoyo norteafricano ofrecido a los soberanos de taifas; la presión cristiana de una parte y la presión interna a que estaban sometidos por otra no dejaron elección y la situación precipitó: a cambio de una represión temporal del avance cristiano, ofrecían la supeditación del *Al-Andalus* al Magreb, la persecución de los judíos, la extinción de los mozárabes, el deterioro de la convivencia.

La batalla de las Navas de Tolosa (1212) asestó un golpe mortal al poder almohade en la Península. Sin embargo, el reino fundado por el nazarí Muhamad I no sólo alargaría su existencia durante dos siglos y medio, sino que en este capítulo final de la historia del Islam en la Península Ibérica habría páginas que prolongarían su recuerdo hasta hoy.

Entre la Edad Media y la Moderna, Granada atravesó las fases más críticas y dramáticas de su historia. El epílogo representado por el reino nazarí tenía que terminar, y terminó en la mañana del día dos de enero de 1492. Pero la transición de un dominio a otro, de una fase cultural a otra se prolongó a través de avatares y circunstancias de variadas características, y la Granada musulmana sólo terminó cuando en 1569 fue promulgada la orden de expulsión de los moriscos. Las capitulaciones fueron incumplidas y lo que algunos han interpretado como pacífica convivencia de dos pueblos y dos religiones se transformó en poco tiempo en intolerancia, opresión, predominio absoluto del elemento conquistador, castellano y cristiano, obligando a la otra parte a exiliarse o a simular una conversión religiosa, que a pocos engañaba y que, a través de la actividad inquisitorial, podía conducir a las peores violencias. “Puede decirse que la Granada dual de 1492 dio paso a la Granada puramente cristiana que se manifiesta con exclusividad después de 1570” (Cortes 1986).

Desde la conquista los vencedores trataron de cambiar la fisonomía externa. Como se puede intuir paseando por la ciudad, lo más resistente al cambio fue la red viaria, el trazado de las calles. Aún hoy, a pesar de las tantas modificaciones, el plano de los barrios altos reproduce los rasgos de la Granada nazarí, el laberinto de callejuelas, la escasez de espacios abiertos, el aparente caos urbanístico. Lo que principalmente hicieron las nuevas autoridades fue edificar en las zonas bajas de la ciudad, barrios de trazado regular, y en el casco antiguo realizar algunos ensanches y alineaciones, con

especial atención a ciertas plazas que debían ejercer el papel de foros de convivencia cívica.

Las transformaciones más visibles se realizaron mediante edificaciones monumentales que tenían por objetivo impresionar al espectador y exaltar el nuevo carácter de la ciudad; edificios civiles con variadas finalidades: Chancillería, Universidad, Hospicio, Palacio de Carlos V y edificios religiosos: catedral, parroquias, conventos.

A la llamada “reconquista” sucedió una época de importantes cambios demográficos. Si en el 1492 su población aumentó debido a los refugiados que huían del avance cristiano, después sobrevino el reflujo, la vuelta de muchos refugiados a sus hogares, la emigración definitiva de muchos a tierras africanas. La aportación de funcionarios que llegaban con su familia y sus servidores, solo en parte solucionó el problema, y la ciudad se vio privada de una burguesía comercial, de artesanos especializados y de mano de obra, provocando un déficit humano que la inmigración sólo en parte logró colmar.

Después de los dramáticos sucesos y violentos altibajos que experimentó a fines del XV y gran parte del XVI, Granada atravesó dos siglos en los que permaneció idéntica a sí misma. No faltaron acontecimientos como carestías, epidemias, regocijos públicos, pero no había amenazas enemigas, ni cuestionamientos sobre su identidad cultural ni relevantes movimientos de población. Tanto la demografía como la estructura urbana apoyan este hecho.

A pesar del escaso crecimiento demográfico, la Granada del XIX experimentó notables cambios en su fisonomía, en su urbanismo; la decadencia del sentimiento religioso se manifestó en la vigorosa resurrección de los espectáculos teatrales, de los bailes y otras manifestaciones antes prohibidas o mal vistas por las autoridades eclesiásticas.

“Como si el desastre del 98 hubiera obrado de revulsivo, el siglo actual comenzó bajo el signo de un mayor dinamismo en todos los órdenes” (Cortes 1986). A ello contribuyó la transformación de la Vega, reconvertida hacia cultivos más rentables y el desarrollo de una moderada actividad industrial, mercantil y financiera cuyo símbolo fue la Gran Vía, prueba de las inquietudes que fermentaban en la ciudad.

Granada, corazón de la Andalucía ‘mora’, quiere presentarse hoy como una ciudad moderna, viva y cosmopolita. La urbanística de la ciudad presenta hasta al más distraído de los observadores los recuerdos de una larga historia caracterizada por la sucesión de pueblos distintos que en ella han convivido, a veces de manera pacífica, a veces de manera conflictiva. Granada es el fruto visible de esta historia, y si las razones que la hacen una vez más tierra compartida por pueblos distintos, son claramente distintas, sigue siendo hoy una capital visiblemente diversa en las expresiones identitarias de las gentes que ella habitan.

En las calles estrechas y confusamente distribuidas del Albaicín se propone a los turistas una versión comercial del *Al-Ándalus*, hecha por artesanía árabe vendida entre tiendas perfumadas de incienso y teterías con sus cachimbas fumantes encima de las mesas. Las calles de los antiguos barrios ‘obreros’ (La Chana, el Zaidín, la zona Norte conocida en parte como “el Polígono”) son recorridas por migrantes extranjeros, y en muchos casos sus zonas de comercios, ocio y servicios se han adaptado a la nueva geografía urbana, con el surgir de locutorios (que aparte de ofrecer servicios como Internet, teléfono y transferencias de dinero, se prestan como lugares de encuentro), de bazar ‘chinos’, carnicerías *halal* y demás.

La parte central de la ciudad, nacida después de la llegada de los Reyes Católicos a la ciudad (1492), urbanísticamente mucho más regular, está íntimamente ligada a la revolución agraria de comienzos de siglo (remolacha azucarera) y tiene por centro la Gran Vía de Colón (1902-18).



El antiguo barrio judío, el Realejo, se caracteriza, entre otras cosas, por hospedar el centro de lenguas modernas, una institución de la universidad de Granada, inaugurada en el año 1992 y que recibe alrededor de 10.000 estudiantes anualmente, de los que más de la mitad de ellos son extranjeros. La introducción de este Centro en el barrio, como es imaginable, ha modificado significativamente la estructura comercial del área, así se encuentran en la misma calle, puerta con puerta, pubs irlandeses con letreros en inglés, bazares chinos y paquistaní, kebabs, bares y hoteles regentados por ingleses, restaurantes mexicanos y tiendas históricas del barrio, junto con una plaza repleta de bares que sigue atrayendo a granadinos en fechas señaladas y en los fines de semana.

## **GRANADA Y SUS BARRIOS: ACERCAMIENTO A UNA CIUDAD “DIVERSA”**

**(breve extracto preparado por Pierangela Contini y Monia Frau)**

La ciudad de Granada ha sido elegida como sede de una investigación sobre la convivencialidad y sobre la diversidad en clave cultural. En términos más precisos, lo que iremos observando y elaborando serán las maneras de organizar y gestionar la diversidad en los diferentes barrios de la ciudad, los cambios que se han sucedido en los últimos tiempo y como se han gestionado. El interés que motiva esta breve descripción se enmarca en la necesidad, para nuestro estudio, de tener presente la situación de cada contexto que vamos a investigar en Granada, que está formada por varios barrios que se diferencian entre ellos por su propia historia y desarrollo.

### **Barrio del Zaidín**

Es el barrio de la zona sur de la ciudad. Su nombre indica una tierra entre ríos, porque su posición se halla entre los ríos Genil y Monachil. Nace como barrio obrero en los años sesenta del siglo XX y crece de una manera desordenada con escasas dotaciones e infraestructuras. Se consolida una cierta clase media que se instala en el barrio, a partir de los núcleos centrales, Santa Adela y Comandante Valdes. Hay que señalar una fuerte presencia y acción de los vecinos, los cuales mantuvieron un papel importante en frenar los intereses especuladores de la construcción y en presionar al Ayuntamiento hacía una mayor calidad de vida de los habitantes. En los ochenta se construyeron las grandes instalaciones públicas y privadas, Palacio de Congresos, Palacio de Deporte, Supermercado Alcampo, ...La situación actual del barrio ve algunas zonas en grado social y de vivienda, una caracterización residencial que frena la dinámica económica y un aumento de población migrante. Una de las fiestas mayores de Granada es el Festival Rock del Zaidín, promovida con el lema “enróllate con el barrio” a indicar las intenciones de crear encuentros y convivencia.

### **Teterías en Albaycin**

La Calle de las Teterías es popularmente conocida así porque se encuentra jalonada, precisamente de teterías con una cierta estética árabe, herederas de la antigua *tradición islámica de Granada*, en las cuales uno se traslada a otro lugar, a otro tiempo. La Calle de las Teterías se encuentra repleta de lugares en los que disfrutar de una *exotización de lo árabe* en su faceta más popular, comprando en sus panaderías, en sus pastelerías, visitando los talleres de los artesanos, comprando y regateando en las innumerables tiendas de artesanías que se hacinan en los reducidos márgenes de esta calle.

## Realejo

El Realejo es uno de los barrios centrales elegidos como contexto de investigación. Situado a los pies de la Alhambra por su cara suroriental, fue arrabal judío de la ciudad en la época musulmana. Con la llegada de los cristianos se le llamó Realejo. Se describe como un barrio de obreros, artesanos, hoy cuenta con la presencia del Centro de Lenguas Modernas de la Universidad de Granada con dos edificios donde se imparten clases de idiomas. La presencia de tantos estudiantes extranjeros, muchos de ellos anglohablantes, está modificando visiblemente los comercios y los lugares de ocio. Las maneras en que se está gestionando la organización de esta “diversidad” han sido motivo de la elección de este barrio como contexto para la investigación.

## Chana

Chana (o *la Chana*) es un distrito municipal de la ciudad de Granada situado en la zona noroccidental de la capital granadina. Etimológicamente, Chana del Árabe Ghana, significa paraíso. Con una intensa vida propia, la Chana es uno de los distritos más populares de Granada, famoso por sus innumerables bares, que ofrecen tapas del tamaño de media ración, completamente gratuitas con una consumición (cerveza, refresco, vino tinto, etc.). Está compuesto básicamente por cinco barriadas, consecuencia del desarrollo y crecimiento que la fueron formando como tal (Las Angustias, La Chana, Sindicatos, La Encina y Las Torres) las cuales quedan a su vez claramente diferenciadas entre sí debido a los distintos aspectos que condicionaron y conformaron su construcción. Las Facultades de Bellas Artes, Arquitectura e Informática de la Universidad de Granada se encuentran en el distrito.

## BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

- AAWAR G. CHEINE. 1980. *Historia de la España musulmana*. Madrid: Cátedra.
- BARRIOS AGUILERA, M. 1995. *Granada, 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*. Granada, Universidad y Diputación.
- BARRIOS AGUILERA, M. 1996. El Albaicín de Granada sin moriscos. Memoriales para su restauración, *Chronica Nova*, 23, 439-463.
- BARRIOS AGUILERA, M. 1988. La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos: datos para la definición de un modelo, en M. Avilés, ed., *Carlos III y las Nuevas Poblaciones* (actas), Córdoba, Universidad, 1988, tomo I, 271-287.
- BARRIOS AGUILERA, M. 2007. *La convivencia negada. Historia de los moriscos del reino de Granada*. Granada: Editorial Comares
- BARRIOS ROZUA, J.M. 1998. *Reforma urbana y destrucción del patrimonio histórico en Granada. Ciudad y desamortización*. Granada, Junta de Andalucía y Editorial Universidad.
- BARRIOS ROZUA, J.M. 1999. *Guía de la Granada desaparecida*. Granada: Editorial Comares.
- BARRIOS ROZUA, J.M. 2002. *Granada, historia urbana*. Granada: Editorial Comares.
- BARRIOS ROZUA, J.M. 2003. *Albaicín: paraíso cerrado, conflicto urbano*. Granada: Diputación Provincial.
- BOSQUE MAUREL, J. 1956. Geografía urbana de Granada. Madrid, *Estudios Geográficos*, XVII, n°. 64, 461-474.
- BOSQUE MAUREL, J. y VINCENT, B. 1982. Los centros de sociabilidad en Granada. en *"Plazas" et sociabilité en Europe et Amérique Latine*. Serie Recherches en Sciences Sociales, VI.103-116. Paris: Casa de Velázquez.

- BOSQUE MAUREL, J., FERNANDEZ GUTIERREZZ, F., BOSQUE SENDRA, J. Y PEREZ ALCAIDE, F. 1991. *Atlas social de la ciudad de Granada*, Biblioteca de Ensayo, 5. Granada, Caja General de Ahorros de Granada.
- BOSQUE MAUREL, J., BOSQUE SENDRA, J., FERNANDEZ GUTIERREZ, F. y PEREZ ALCAIDE, F. 1992. Accesibilidad general, evolución del plano y segregación socio-residencial en la ciudad de Granada, II (1111-1124). *El medio rural español, cultura, paisaje y naturaleza. Homenaje a don Ángel Cabo Alonso*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Centro de Estudios Salmantinos,
- BOSQUE MAUREL, J. 1992. Granada, la tierra y su gente (19-35). M. TITOS (Coord.), *Nuevos Paseos por Granada y sus contornos*. Conmemorativo del Primer Centenario de la Caja General de Ahorros de Granada, 3 vols. Granada, La General, I, 532, II, 570 y III, 563
- BOSQUE MAUREL, J. 1992. El urbanismo en Granada (1950-1980) (391-402). M. TITOS (Coord.), *Nuevos Paseos por Granada y sus contornos*. Conmemorativo del Primer Centenario de la Caja General de Ahorros de Granada, 3 vols. Granada, La General, I, 532, II, 570 y III, 563
- BOSQUE MAUREL, J., 2002. Cambios y transformaciones en las funciones económicasociales: la ciudad de Granada. En D'ENTREONT, A. de y otros (Edits.), *Homenaje a Manuel Ferrer Regales*. Pamplona, Eunsa,
- CARO BAROJA, J., 2003. *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Alianza (I ed. 1957)
- CARRASCO GARCÍA, J., EGEA GAEDA, A., OSORIO PÉRES, G., 1998. *Caminos y veredas de Granada*. Granada: Comares.
- CARVAJAL GUTIÉRREZ, C. 1986. *Población y emigración en la provincia de Granada en el siglo XX*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- CASTILLA BRAZALES J. y ORIHUELA UZAL, A. 2003. *En busca de la Granada Andalusí*. Granada: Comares.
- CASTILLO ALCAINE, M.D., 1981. La vida en Granada a principio del siglo XX (1900-1905). Memoria de Licenciatura, Granada.
- CONDE, F. 1999. Urbanismo y ciudad en la aglomeración de Granada, Edit. Consejería de Obras Públicas y Transportes, Junta de Andalucía, Sevilla.
- CORTES PEÑA, A.L. 1986. Historia de Granada. Tomo III. Ed. Don Quijote.
- CRUZ HERNÁNDEZ, A. 1992. El Islam de Al-Andalus: historia y estructura de su realidad social. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.
- DOMINGUEZ ORTIZ, A. 2006 en <http://www.adurcal.com/enlaces/cultura/zona/historia/general/granada.htm> (última consulta: 1 de octubre 2010)
- FLORISTAN SAMANES, A. 1959. Los moriscos del reino de Granada según Caro Baroja. *Revista Estudios Geográficos*, XIX, 72. 381-389.
- GARZÓN PAREJA, M. 1980. *Historia de Granada*. Tomo I. Granada: Diputación.
- GAY ARMENTEROS. J. C., 2001. *Granada contemporánea. Breve historia*. Granada: Comares.
- GUICHARD, P. 1995. *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Granada: Universidad de Granada.
- HENRÍQUEZ DE JORQUERA, F., 1987. *Anales de Granada*. Edición facsímil de la de 1934. Tomo 2º, lib. 3º. Granada
- HURTADO DE MENDOZA, D., 1981. *Guerra de Granada*. Ed. B. Blanco-González. Madrid.
- HURTADO DE MENDOZA, D. 1994. *Guerra de Granada - El fin del dominio árabe en España*, Edit. Globus, Madrid.

- LADERO QUESADA, M. A. 1979. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*. 3ª ed. Madrid: Ed. Gredos.
- LADERO QUESADA, M.A. 1988. *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Diputación Provincial de Granada.
- LÓPEZ DE COCA, J.E. 1989. *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos. Repoblación, comercio, frontera*. Granada: Universidad de Granada.
- LÓPEZ DE COCA, J.E. (ed.). 1988. *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*. Málaga, Diputación Provincial.
- RODRÍGUEZ AGUILERA, A., 2001. *Granada arqueológica*, edit. CajaGranada - Obra Social, Granada.
- SAITTA, A., 2006. *Dalla Granada mora alla Granada cattolica. Incroci e scontri di civiltà*. Cacucci. Bari
- SALVADOR, A. 1997. *Granada 1900*. Madrid: Sílex.
- TORRES DELGADO, C. 1974. *El antiguo reino nazarí de Granada (1232-1340)*. Granada: Ariel.
- VILLA-REAL, R., 1986. *Historia de Granada: acontecimientos y personajes*. Granada: Editorial Miguel Sánchez.
- VIÑES MILLET, C. 1999. *Granada en los libros de viajes*. Granada: Editorial Miguel Sánchez.

## **ANEXO 5: Guías de observación**

PROYECTO: Culturas de Convivência e Super-diversidade

INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO

TIPO: OBSERVACIÓN

CONTEXTO: PLAZAS/PARQUES/PARQUES INFANTILES

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO

Nombre del investigador/a:

Fecha de la observación:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la observación:

Lugar de la observación:

Material de apoyo a la observación: utilizar el título del fichero insertado en la base de datos con el nombre relativo. Ej. Guía de observación 'plazas/parques/parques infantiles' (G001.doc)

### 2. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

Aspectos, contextos y situaciones a observar:

1. Usos que las personas dan al espacio (actividades individuales y/o colectivas, ¿Quién interacciona con quien? Con que intensidad? Porque?)
2. Interacciones entre personas/colectivos (nivel de visibilización, uso más o menos ostensivo/reservado del espacio)
3. Apropiación de zonas dentro del espacio (dimensión temporal, zonas más utilizadas, ¿por quién?)
4. Ausencias (quien no hace uso de estos espacios)
5. Espacio- objetos, mobiliario urbano, nivel de limpieza y conservación; disposición de los usuario en el espacio
6. Caracterización general de los usuarios del espacio

### 3. VALORACIÓN PERSONAL DE LA OBSERVACIÓN

Comparación con otras observaciones y con otros datos. Sería especialmente importante:

1. Comparaciones entre barrios/zonas de la misma ciudad
2. Comparaciones Granada/Lisboa
3. Comparaciones uso esperado/uso observado (ejem. ¿Qué uso se espera que se dé a una plaza?)
4. Comparaciones de los grupos con características similares en el mismo tipo de espacio, en barrios distintos y en las dos ciudades

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: OBSERVACIÓN  
CONTEXTO: ZONAS COMERCIALES/MERCADOS AMBULANTES

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO

Nombre del investigador/a:

Fecha de la observación:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la observación:

Lugar de la observación:

Material de apoyo a la observación: utilizar el título del fichero insertado en la base de datos con el nombre relativo. Ej. Guía de observación 'plazas/parques/parques infantiles' (G001.doc)

### 2. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

Aspectos, contextos y situaciones a observar:

1. Condición del negocio : dueños, empleados - ¿Quién son? características sociales
2. Diversidad de oferta de comercios y de productos/servicios en los comercios
3. Publicidad de los productos (formato (ej., carteles, videos, fotos, etc.), idioma, lugar de exposición de la publicidad)
4. Publicidad de los comercios formato (ej., carteles, videos, fotos, etc.), idioma, lugar de exposición de la publicidad)
5. Relaciones/interacciones entre los distintos comerciantes ¿Quién se relaciona con quien? Con que intensidad? Porque? Como (relaciones formales/informales, conflictos/cooperación)?
6. Relaciones/interacciones entre consumidores/comerciantes ¿Quién se relaciona con quien? Con que intensidad? Porque? Como (relaciones formales/informales, conflictos/cooperación)?
7. Apropiación de zonas dentro del espacio (dimensión temporal, zonas más utilizadas, ¿por quién?)
8. Ausencias (quien no hace uso de estos espacios)
9. Otros usos (no comerciales) dados al espacio

### 3. VALORACIÓN PERSONAL DE LA OBSERVACIÓN

Comparación con otras observaciones y con otros datos. Sería especialmente importante:

1. Comparaciones entre barrios/zonas de la misma ciudad
2. Comparaciones Granada/Lisboa

3. Comparaciones uso esperado/uso observado (ejem. ¿Qué uso se espera que tenga a un mercado?)
4. Comparaciones de los grupos con características similares en el mismo tipo de espacio, en barrios distintos y en las dos ciudades

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: OBSERVACIÓN  
CONTEXTO: ZONAS DE OCIO

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO

Nombre del investigador/a:

Fecha de la observación:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la observación:

Lugar de la observación:

Material de apoyo a la observación: utilizar el título del fichero insertado en la base de datos con el nombre relativo. Ej. Guía de observación 'plazas/parques/parques infantiles' (G001.doc)

### 2. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

Aspectos, contextos y situaciones a observar:

1. Tipos de establecimientos/tipos de ocio (música, comida...)
2. Relaciones/interacciones entre los distintos establecimientos (nivel de intensidad de las relaciones/interacciones, nivel de cooperación/conflicto)
3. Clientela de los establecimientos (características socioculturales Y/o demográficas)
4. Relaciones/interacciones entre consumidores/comerciantes ¿Quién se relaciona con quien? Con que intensidad? Porque? Como (relaciones formales/informales, conflictos/cooperación)?
5. Apropiación de zonas dentro del espacio dimensión temporal, zonas más utilizadas, ¿por quién?
6. Ausencias (quien no hace uso de estos espacios)

### 3. VALORACIÓN PERSONAL DE LA OBSERVACIÓN

Comparación con otras observaciones y con otros datos. Sería especialmente importante:

1. Comparaciones entre barrios/zonas de la misma ciudad
2. Comparaciones Granada/Lisboa
3. Comparaciones uso esperado/uso observado (ejem. ¿Qué uso se le da a un determinado pub?)
4. Comparaciones de los grupos con características similares en el mismo tipo de espacio, en barrios distintos y en las dos ciudades



PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: OBSERVACIÓN  
CONTEXTO: ESCUELAS/ZONAS EDUCATIVAS

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO

Nombre del investigador/a:

Fecha de la observación:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la observación:

Lugar de la observación:

Material de apoyo a la observación: utilizar el título del fichero insertado en la base de datos con el nombre relativo. Ej. Guía de observación 'plazas/parques/parques infantiles' (G001.doc)

### 2. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

Aspectos, contextos y situaciones a observar:

1. Diversidad alumnado
2. Relaciones/interacciones entre alumnado, profesorado, familias.
3. Relaciones/interacciones entre escuelas y barrio.
4. Actividades interculturales

### 3. VALORACIÓN PERSONAL DE LA OBSERVACIÓN

Comparación con otras observaciones y con otros datos. Sería especialmente importante:

1. Comparaciones entre barrios/zonas de la misma ciudad
2. Comparaciones Granada/Lisboa

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: OBSERVACIÓN  
CONTEXTO: ZONAS/RECINTOS DEPORTIVOS

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO

Nombre del investigador/a:

Fecha de la observación:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la observación:

Lugar de la observación:

Material de apoyo a la observación: utilizar el título del fichero insertado en la base de datos con el nombre relativo. Ej. Guía de observación 'plazas/parques/parques infantiles' (G001.doc)

### 2. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

Aspectos, contextos y situaciones a observar:

1. Diversidad usuarios/colectivos que hacen uso de los espacios e actividades (características socioculturales y demográficas, pertenencia al barrio, conflictos y tensiones relativamente a otros barrios, dimensión temporal del uso del espacio)
2. Diversidad actividades deportivas desarrolladas (individuales/colectivas, ¿Para quién?)
3. Relaciones/interacciones entre usuarios ¿Quién se relaciona con quien? Con que intensidad? Porque? Como (relaciones formales/informales, conflictos/cooperación)?
4. Organizadores de los eventos deportivos (¿del barrio? espontáneos, pautados por el ayuntamiento, asociaciones...)

### 3. VALORACIÓN PERSONAL DE LA OBSERVACIÓN

Comparación con otras observaciones y con otros datos. Sería especialmente importante:

1. Comparaciones entre barrios/zonas de la misma ciudad
2. Comparaciones Granada/Lisboa
3. Comparaciones entre uso esperado y uso encontrado (ejem. En un campo de futbol ¿solo se practica deporte?)
4. Comparaciones de los grupos con características similares en el mismo tipo de espacio, en barrios distintos y en las dos ciudades

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: OBSERVACIÓN  
CONTEXTO: OTROS ESPACIOS

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO

Nombre del investigador/a:

Fecha de la observación:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la observación:

Lugar de la observación:

Material de apoyo a la observación: utilizar el título del fichero insertado en la base de datos con el nombre relativo. Ej. Guía de observación 'plazas/parques/parques infantiles' (G001.doc)

### 2. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

Aspectos, contextos y situaciones a observar:

1. Diversidad de colectivos/individuos que hacen uso del espacio (características socioculturales y demográficas, pertenencia al barrio, dimensión temporal del uso del espacio)
2. Relaciones/interacciones entre individuos y colectivos ¿Quién se relaciona con quien? Con que intensidad? Porque? Como (relaciones formales/informales, conflictos/cooperación)? Dimensión temporal de las relaciones

### 3. VALORACIÓN PERSONAL DE LA OBSERVACIÓN

Comparación con otras observaciones y con otros datos. Sería especialmente importante:

1. Comparaciones entre barrios/zonas de la misma ciudad
2. Comparaciones Granada/Lisboa
3. Comparaciones entre uso esperado y uso encontrado del espacio
4. Comparaciones de los grupos con características similares en el mismo tipo de espacio, en barrios distintos y en las dos ciudades

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: OBSERVACIÓN  
CONTEXTO: REUNIONES ORGANIZATIVAS EVENTO

## 1. CABEZA DEL PROTOCOLO

Nombre del investigador/a:

Fecha de la observación:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la observación:

Lugar de la observación:

Material de apoyo a la observación: utilizar el título del fichero insertado en la base de datos con el nombre relativo. Ej. Guía de observación 'plazas/parques/parques infantiles' (G001.doc)

## 2. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

## 3. DATOS DE CARACTERIZACIÓN GENERAL (REUNION)

Descripción del grupo reunido: número de personas, a quienes representan (asociaciones/colectivos/autoridades, etc), quienes no asistieron y por qué (justificaciones de presencias/ausencias), quien organiza/lidera la reunión, sexo/edad, etc.

## 4. GUIÓN DE OBSERVACIÓN DE LAS REUNIONES DE PLANIFICACIÓN

### A. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBSERVACIÓN

Descripción del lugar donde transcurre la observación, accesibilidad al contexto de la observación, problemas y dificultades encontradas, formas de resolución, cuestiones a resaltar como anécdota de la observación, contenido de la observación (qué se ha observado)...

Aspectos, contextos y situaciones a observar:

- Reunión
- Objetivos del evento: qué dimensión o alcance se pretende dar al evento? Local (barrio o municipal), nacional (translocal, pretende convertirse en evento intercultural internacional, agenda turística internacional, etc.)
- Diversidad de colectivos y diversidad de participaciones (interacción)

- Visibilidad de personalidades políticas
- Relaciones/interacciones entre los organizadores/participantes de la reunión
- Relaciones de poder en el grupo
- Negociaciones (qué se negocia, cuales son los temas más controversiales, cómo se negocia, quien, quien decide en última instancia, que roces/tensiones emergen, que alianzas o acuerdos emergen, hay alianzas o acuerdos hechos previamente,)
- Existen algunas orientaciones o políticas claras (o implícitas) que surgen del municipio o de las autoridades? Y de las asociaciones?
- Hay un modelo intercultural implícito o declarado (i.e. colonial, pos-colonial, Granada y las tres culturas, luso-tropicalismo, asimilacionista / multicultural / intercultural), etc., para el evento o para guiar las políticas culturales)
- Se trabaja para en un marketing urbano?Cuál es la estrategia de difusión?

## **B. EVALUACIÓN/VALORACIÓN PERSONAL DE LA OBSERVACIÓN**

Comparación con otras observaciones y con otros datos. Sería especialmente importante:

- Comparaciones entre reuniones (evolución)
- Comparación con/entre reuniones realizadas en los diferentes barrios
- Comparaciones entre Granada e Lisboa (en el próximo intercambio de campo)

## **ANEXO 6: Guías de entrevistas**

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO

TIPO: ENTREVISTA

COLECTIVO: CONCEJALES Y OTROS TRABAJADORES DE LOS  
AYUNTAMIENTOS

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

Documentación que aporta la persona entrevistada:

### 2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Formación:

Función:

Tiempo en el puesto:

Descripción de su actividad:

### 3. GUIÓN DE ENTREVISTA

- Descripción general del barrio/barrios donde trabaja (datos históricos, demográficos, económicos, socio-culturales, problemas, carencias y puntos de fuerza)
- Políticas de gestión intercultural implementadas [historia (situación actual y del pasado de las políticas, cuando, donde y quien ha implementado dichas políticas, cooperación entre instituciones? Cuáles?) resultados, proyectos de futuro, evaluación aspectos positivos y limitaciones ]
- Personal dedicado a la gestión de dichas políticas (implicación, formación, carencias, características socioculturales y demográficas...)
- Acogida de dichas políticas por parte de los vecinos (descripción de los beneficiarios (caract. Socioculturales y demográficas) y de los grupos ausentes
- Conocimiento/valoración de actividades de gestión intercultural desarrolladas por otras instituciones privadas o públicas (fundaciones, asociaciones...)

- Propuestas de actuación ideal desde sus responsabilidades en materia de gestión intercultural en los barrios (como se podría mejorar...)

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: ENTREVISTA  
COLECTIVO: PRESIDENTES/INTEGRANTES/TECNICOS ASOCIACIONES Y  
ONG

## 1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

Documentación que aporta la persona entrevista:

## 2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Formación:

Función:

Tiempo en el puesto:

Descripción de su actividad:

- Ámbito de actuación de la asociación/ONG y descripción general de la asociación/ONG (relación política/financiaciones)
- Descripción general del barrio/barrios donde trabaja (datos históricos, demográficos, económicos, socio-culturales, problemas, carencias y puntos de fuerza) actividades interculturales implementadas desde su institución (historia, resultados, proyectos de futuro, ¿Quién demanda? Quien desarrolla? Quien apoya (tipo de apoyo )
- Técnicos/colaboradores/voluntarios dedicado a la gestión de dichas actividades (implicación, formación, carencias...)
- Acogida de dichas actividades por parte de los vecinos, de los beneficiarios y las instituciones
- Conocimiento/valoración de actividades de gestión intercultural desarrolladas por las administraciones públicas y/o otras instituciones privadas o públicas (fundaciones, asociaciones, hay colaboración? Con cual institución? hay conflictos? Dificultades? con quien?
- Propuestas de actuación en materia de gestión intercultural en los barrios ( como se podría mejorar...)





PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO

TIPO: ENTREVISTA

COLECTIVO: COMERCIANTES, RESPONSABLES Y EMPLEADOS DE  
LOCALES DE OCIO

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

### 2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Formación:

Función:

Tiempo en el puesto:

Descripción de su actividad:

### 3. GUIÓN DE ENTREVISTA

- Descripción de la actividad (trayectoria vital/profesional, situación actual (numero y descripción de empleados, gastos, ganancias, proyectos de futuro...))
- Relación con otros comerciantes y trabajadores de su sector en el barrio
- Clientela (quienes son (descripción sociocultural y demográfica), qué demandan, clientela fija, esporádica, dimensión temporal ...)
- Dificultades encontradas en desarrollar su actividad, propuestas para mejorarla
- Propuestas de mejora para el barrio (implicación de las autoridades, demandas, problemas, oportunidades...)
- Conocimiento/valoración de actividades de gestión intercultural desarrolladas por las administraciones públicas y otras instituciones privadas o públicas (fundaciones, asociaciones...) y su nivel de implicación en ellas (si apoyan, patrocinan, visibilizan, participan...)

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: ENTREVISTA  
COLECTIVO: PROFESORADO CENTROS EDUCATIVOS

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

### 2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Formación:

Tiempo en el puesto:

Descripción de su actividad:

Material aportado:

### 3. GUIÓN DE ENTREVISTA

- Descripción del barrio, del centro (alumnado y familias) y de su actividad.
- Percepción de convivencia intercultural en el barrio y en el centro educativo (relación entre colectivos, relación familias escuela, grado de interculturalización del barrio y del centro, conflictos...)
- Proyectos/programas interculturales desarrollados en el centro
- Propuestas de mejora del centro (organización, currículo, instalaciones...)
- Implicación de la administración en la interculturalización del centro.

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: ENTREVISTA  
COLECTIVO: VECINOS DEL BARRIO

1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Tiempo de residencia en el actual domicilio:

Formación

Ocupación:

Descripción de su actividad:

3. GUIÓN DE ENTREVISTA

- Nivel de satisfacción en el barrio y auto identificación
- Descripción del BARRIO y su entorno más inmediato (historia del barrio, percepción del barrio desde fuera)(Uso del espacio del barrio (limitaciones y propuestas de mejora, propuestas de cambio...))
- Conocimiento/valoración/participación en políticas de gestión intercultural (quien desarrolla dichas políticas? Cómo? quien no?)
- Instituciones más implicadas en el desarrollo del barrio (¿Cuáles? como? cuando?)
- Puntos de fuerza del barrio
- Propuestas de mejora para el barrio.
- Descripción del VECINDARIO (tiempo que lleva viviendo en él, nuevos/as vecinos, cambios acontecidos, percepción de convivencia intercultural, visión de futuro...)
- Relación/interacción con colectivos diversos (evaluación del nivel de proximidad/distancia, cooperación/conflicto)

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: ENTREVISTA  
COLECTIVO: LIDERES INFORMALES

### 1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

### 2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Tiempo de residencia en el actual domicilio:

Formación:

Ocupación:

Descripción de su actividad:

### 3. GUIÓN DE ENTREVISTA

- Nivel de satisfacción en el barrio y auto identificación
- Descripción del BARRIO y su entorno más inmediato ( historia del barrio, percepción del barrio desde fuera)(Uso del espacio del barrio (limitaciones y propuestas de mejora, propuestas de cambio...))
- Conocimiento/valoración/participación en políticas de gestión intercultural (quien desarrolla dichas políticas? Cómo? quien no?)
- Instituciones más implicadas en el desarrollo del barrio (¿Cuáles? como? cuando?)
- Puntos de fuerza del barrio
- Propuestas de mejora para el barrio.
- Descripción del VECINDARIO (tiempo que lleva viviendo en él, nuevos/as vecinos, cambios acontecidos, percepción de convivencia intercultural, visión de futuro...)
- Relación/interacción con colectivos diversos (evaluación del nivel de
- proximidad/distancia, cooperación/conflicto)

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: ENTREVISTA  
COLECTIVO: ORGANIZADORES EVENTO

## 1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

Documentación que aporta la persona entrevistada:

## 2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Formación:

Función:

Tiempo en el puesto:

Descripción de su actividad:

## 3. GUIÓN DE ENTREVISTA

3.1 Cuál es la historia de este evento? Como nació?

3.2 Cuáles son los principales objetivos de este evento? Todos los organizadores tienen los mismos objetivos?

3.3 Considera que este es un evento intercultural? Por qué? Cuál es su definición de intercultural/multicultural?

3.4 Conocimiento de la gestación y desarrollo del evento (quien promueve, quien organiza, quien lleva a cabo qué, qué grupos participan...) Quienes son los organizadores? Quienes participan? Como es la relación entre los diferentes organizadores y patrocinadores?

3.5 Desde cuando participa en la organización del evento? Fue invitado o es de los creadores del evento? Cuál es su papel y sus responsabilidades?

3.6 Como es definido el programa? Como se eligen los artistas, grupos, asociaciones? Como se hace la programación? Existe algún criterio (i.e. que participen todos los grupos, los más importantes, todas las culturas, etc). Cuál es la visibilidad del evento en la ciudad (sólo del barrio, ciudad, regional). Cual es la especificidad de este evento? Existen muchos eventos de este tipo?

3.7 Cuáles han sido las principales dificultades o desafíos en la organización de este evento?

3.8 Quien financia el evento? Es económicamente viable y sustentable? Considera que son suficientemente apoyados?

3.9 Como es la relación entre los grupos (comunidades/colectivos y grupos) que participa en el evento?

3.10 Como ha sido la aceptación del evento por parte de los vecinos y comerciantes del barrio? Se sienten incluidos o parte del evento?

3.11 Como se hace la difusión del evento? A quienes está dirigido?

3.12 En su opinión, cuales son las características de este barrio? Por que se eligió para realizar el evento?

3.13 Participan los vecinos y comerciantes en la planificación del evento? Cómo?

3.14 Como ha evolucionado el evento a lo largo de los años? Qué es lo que ha cambiado?

3. 15 Qué impactos o resultados ha tenido el evento? O evento contribuye a mejorar la imagen del barrio? Y de los diferentes grupo?

3.16 Los aspectos o temas culturales se han vuelto más importantes? Por qué?

3.17 El desarrollo del barrio como potencial turístico, es un tema que interesa a la organización del evento? Aparece en las guías y agenda cultural de la ciudad?

3.18 Valoración general de la celebración del evento (grado de participación del barrio y otras personas, colectivos implicados y roles de cada uno de ellos, repercusión de la celebración del evento en las relaciones/interacciones de los distintos grupos que habitan el barrio...) Piensa que estos eventos fomentan la convivencia entre los vecinos del barrio? Y entre las personas de diferentes culturas?

3.19 Es posible mejorar el evento? En qué sentido? Cómo?

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: ENTREVISTA  
COLECTIVO: PARTICIPANTES EVENTO

1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

Documentación que aporta la persona entrevistada:

2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Formación:

Función:

Tiempo en el puesto:

Descripción de su actividad:

3. GUIÓN DE ENTREVISTA

3.1 Descripción general del barrio donde se celebra el evento (conocimiento, relación y vinculación del entrevistado con el mismo) ¿Qué sabe de este barrio? ¿Viene frecuentemente o vino sólo al evento?

3.2. Percepción sobre la preparación y celebración del evento. ¿Cómo supo del evento? ¿Es el primer año que participa? ¿Participó de alguna manera en la planificación o en las reuniones previas del evento?

3.3. Tipo y grado de participación del entrevistado en el evento. ¿Es parte de las asociaciones, organizaciones y/o artistas invitados o que participan? Si sí, ¿por qué participa en el evento?

3.4. En el caso de ser un artista que participa en el evento, ¿qué le pareció el programa propuesto? ¿Tuvo libertad para elegir como y lo que representaba? ¿Lo considera intercultural? ¿O como contribuye a la convivencia intercultural?

3.5. Conocimiento de la gestación y desarrollo del evento (quien promueve, quien organiza, quien lleva a cabo qué, qué grupos participan...)



3.6 Valoración general de la celebración del evento (grado de participación del barrio y otras personas, colectivos implicados y roles de cada uno de ellos, repercusión de la celebración del evento en las relaciones/interacciones de los distintos grupos que habitan el barrio...) Piensa que estos eventos fomentan la convivencia entre los vecinos del barrio? Y entre las personas de diferentes culturas? Por que?

3.7. Propuestas de mejora.

PROYECTO: CULTURAS DE CONVIVÊNCIA E SUPER-DIVERSIDADE  
INSTRUMENTOS PARA EL TRABAJO DE CAMPO  
TIPO: ENTREVISTA  
COLECTIVO: VECINOS (DÍA DEL EVENTO)

## 1. CABEZA DEL PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Título del proyecto:

Nombre del investigador/a:

Fecha de la entrevista:

Número de personas entrevistadas:

Hora de comienzo:

Duración aproximada de la entrevista.

Lugar de la entrevista:

Contextualización: descripción del lugar, de cómo se ha preparado la entrevista, las condiciones, la accesibilidad de contacto, etc.

Comentarios: problemas y dificultades encontradas, anécdotas, referencias del transcurso de la entrevista importantes a la hora de analizar el contenido de la entrevista.

Documentación que aporta la persona entrevistada:

## 2. DATOS PERSONALES

Sexo:

Edad:

Nacionalidad:

Localidad y provincia de nacimiento:

Lugar de residencia habitual:

Formación:

Función:

Tiempo en el puesto:

Descripción de su actividad:

## 3. GUIÓN DE ENTREVISTA

3.1. Descripción del barrio y su entorno más inmediato (como percibe su vecindario, tiempo que lleva viviendo en él, nuevos/as vecinos, cambios acontecidos, percepción de convivencia intercultural, visión de futuro...)

3.2. Tópico (nos interesa el tema de la relación/interacción con y entre colectivos/comunidades diversas. Qué grupos/colectivos existen en el barrio? Con cuáles simpatiza más y con cuáles menos? Qué grupos/colectivos le parecen más próximos al suyo?)

3.3. Uso del espacio del barrio (propuestas de mejora, propuestas de cambio...) Qué espacios del barrio usa? Qué espacio le gusta?

3.4. Conocimiento/valoración/participación en políticas de gestión intercultural. Quién organiza eventos culturales y sociales en el barrio (autoridades, asociaciones, colectivos específicos? Ya participó de eventos comunitarios? Le gusta participar? Aprovecha los eventos para socializar con los vecinos y otros participantes?

3.5. (En el caso de no haber participado nunca en la organización) Cuál es el conocimiento y percepción sobre el evento. Qué sabe sobre el evento ... (bla, bla.)? Fue

invitado/a? Qué aspectos le gustan más y qué aspectos le gustan menos? Sabe quiénes son los organizadores?

3.6. (Si la entrevista es hecha antes del evento)... Qué expectativas tiene del evento? Se ha dado cuenta si hay personas que están preparando el evento? Qué hace durante el evento? (algunas personas, si les parece molesto, puede ser que se vayan del barrio porque les molesta el ruido, la gente, etc. Nos interesa saber si tienen esa visión).

3.7. Grado de participación en el evento. Participa en el evento? Cómo?

3.8. El evento trae beneficios al barrio? Cuáles? Y perjuicios? Cuáles?

3.9. Le parece que estos eventos contribuyen para mejorar la convivencia entre los vecinos? Y entre las personas de diferentes culturas? Por que?

## **ANEXO 7: Listados de revistas consultadas para la revisión bibliográfica**

Acciones e Investigaciones Sociales  
Actual  
Actualidad civil  
Aestuaría. Revista de investigación  
Afers. Fulls de Recerca i Pensament  
África Internacional  
África-América Latina. Cuadernos  
Alfoz  
Algaveras. Revista de Antropología  
Alternativas Sur  
Anales de Geografía de la Universidad Complutense  
Anales de la Universidad de Alicante. Historia Contemporánea  
Anales de psicología  
Anales del Instituto de Estudios Madrileños  
Anthropos. Huellas del conocimiento  
Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos  
Anuario de Derecho Civil  
Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales  
Anuario de Estudios Sociales y Jurídicos  
Anuario de la Inmigración en España  
Anuario de Lingüística Hispánica  
Anuario Estadístico de Inmigración  
Anuario Hojas de Warmi, Investigación para el feminismo, la cooperación y la solidaridad  
Apuntes de Educación, Lengua y Literatura  
Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura  
Archipiélago  
Áreas. Revista de Ciencias Sociales  
Arxiu de Ciències Socials  
Asociación de Cultura Tamazight  
Aula 21  
Aula Abierta  
Aula de Encuentro  
Aula de Innovación Educativa  
Aula Material. Suplemento Aula 33  
Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo  
Boletín Americanista  
Boletín de Cooperación Internacional. Red Solidaria  
Boletín de Estudios y Documentación de Servicios Sociales  
Boletín de Información de la Academia Granadina del Notariado  
Boletín de Información. Ministerio de Justicia e Interior  
Boletín de Inmigración y Refugio  
Boletín de la A.G.E  
Boletín de la Asociación Andaluza de Bibliotecarios  
Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles.  
Boletín de la Oficina Regional para la Inmigración  
Boletín de la Real Sociedad Geográfica  
Boletín de Migraciones y política social  
Boletín de Psicología  
Boletín del Centro Gitano  
Boletín del Instituto Europeo del Mediterráneo  
Boletín Digital de la Asociación de Enseñantes de Gitanos  
Boletín Económico. Información Comercial Española  
Boletín Estadístico de Extranjería e Inmigración  
Boletín Informativo de lenguas  
Bordón. Revista de Orientación Pedagógica  
Bulletí de migració i ciutadania  
Camp de l'arpa. Revista de Literatura  
Campus

Carta de España. Revista de Emigración e Inmigración  
 CAS. Cuadernos de Acción Social  
 CIDOB  
 CIREFCA Hacia el Desarrollo Humano Sostenible  
 Civitas. Revista Española de Derecho del Trabajo  
 Claves de Razón Práctica  
 Colección Pedagógica Universitaria  
 Comunicación y sociedad  
 Comunicación, Lenguaje y Educación  
 Comunicar  
 Concilium. Revista Internacional de Teología  
 Contra | Relatos desde el Sur  
 Conversaciones 92. La inmigración  
 Crítica  
 Crónica D'Ensenyament  
 Cruz Roja Granada  
 Cuaderno nº 1: Dominicanas en España. (Realidad y testimonio)  
 Cuadernos Andaluces de Bienestar Social (CABS)  
 Cuadernos de acción social  
 Cuadernos de Análisis  
 Cuadernos de Economía  
 Cuadernos de Geografía. Universidad de Valencia  
 Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea  
 Cuadernos de Pedagogía  
 Cuadernos de Política Criminal  
 Cuadernos de Realidades Sociales  
 Cuadernos de Relaciones Laborales  
 Cuadernos de Sensibilización  
 Cuadernos de Solidaridad  
 Cuadernos de Trabajo Social  
 Cuadernos Geográficos  
 Cuadernos para el debate  
 Debats. Temas de hoy  
 Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía  
 Derechos Humanos  
 Desarrollo. Revista de la Sociedad Internacional para el Desarrollo  
 Desde el Sur. Cuadernos de Economía y Sociedad  
 Diálogos  
 Diálogos latinoamericanos  
 Discurso & Sociedad. Revista multidisciplinaria de Internet  
 Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada  
 Documentos CIDOB Migraciones  
 Documentos de trabajo de Casa Árabe  
 Documents d'Anàlisi Geogràfica  
 Ecología política  
 Economía y Sociología del Trabajo.  
 Economía, Sociedad y Territorio  
 Economistas  
 Educación de adultos y desarrollo  
 Educación Médica  
 Educación Popular. Revista Fe y Alegría Española  
 EDUCACIÓN SOCIAL. Revista de Intervención Socioeducativa  
 Educación y Biblioteca  
 Educación y Sociedad  
 Educadores  
 Educar. Revista de la Sección de Ciencias de la Educación  
 El Siglo que Viene. Revista de Educación y Cultura  
 El Viejo Topo  
 El vigía de tierra

Empleo sin Fronteras. Inserción Sociolaboral y promoción Socioeconómica  
 En diálogo  
 En pie de paz  
 Enginy. Revista de Psicología  
 Enseñanza. Anuario Interuniversitario de Didáctica  
 Entre culturas. Boletín sobre Inmigración de Cáritas Española  
 Epos. Revista de Filología  
 Espacio y Tiempo. Revista de Ciencias Humanas  
 Espacio, Tiempo y Forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia  
 Esta Región. Revista General de la Comunidad Autónoma de Murcia  
 Estela  
 Estrategias Formativas. Revista de educación de personas adultas. Comunidad Autónoma de la región  
 Estudi General  
 Estudios Geográficos  
 Estudios Humanísticos. Geografía, Historia y Arte  
 Estudios Migratorios  
 Estudios sobre el mensaje periodístico (EMP)  
 Eufonía  
 Gaceta Jurídica de la C.E. y de la Competencia  
 Gaceta Jurídica de la CEE  
 Gaceta Sanitaria  
 Gades  
 Gazeta de Antropología  
 Género y Sociedad  
 Geographicalia  
 Gitanos: Pensamiento y cultura  
 GUIX. Elements d'acció educativa  
 Historia de la Educación. Revista interuniversitaria  
 Historia y Fuente Oral  
 Huella. Revista Trimestral de Política Regional Europea  
 I tchatchipen  
 Infancia  
 Infancia y Aprendizaje. Revista Trimestral de Estudios e Investigación  
 Infancia y Sociedad  
 Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política  
 Inmigrantes. Boletín Informativo  
 Interaula. Butlletí de les Escoles Catalanes de Mestres  
 Intervención Psicosocial. Revista sobre Igualdad y Calidad de Vida  
 Investigación en la Escuela  
 Investigaciones Geográficas  
 Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política  
 Jábega. Revista de la Diputación Provincial de Málaga  
 Jaén ACOGE  
 Jueces para la Democracia  
 L'Avenc. Revista de Historia  
 La Acción Voluntaria en C.E.A.R.  
 La Balsa de la Medusa  
 La España que viene  
 La inmigración en Europa. Expectativas y recelos  
 La inmigración magrebí en España: actualidad y futuro  
 La Ley. Revista Jurídica Española de Doctrina, Jurisprudencia y Bibliografía  
 La mirada limpia o la existencia del otro  
 La política. Ciudadanía. El debate contemporáneo  
 Lateral. Revista de Cultura  
 Le débat  
 Leviatán. Revista de Hechos e Ideas  
 Lurralde. Investigación y Espacio  
 Menos Lobos  
 Meridiana

Mesoamérica  
Mientras Tanto  
Migraciones  
Migraciones y Exilios. Cuadernos de AEMIC  
Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos  
Mugak  
Mujeres  
Muy Interesante  
Nexus  
Noticias de la CEE  
Noticias Obreras. Cuadernos  
Nous Horitzons  
Nuestra Escuela  
Nueva Época. Estudios Políticos  
Nueva Revista de Política, Cultura y Arte  
Nueva Separata  
Nueva Sociedad: democracia y política en América Latina  
Nuevas Oportunidades para las Mujeres (NOW)  
OFRIM. Boletín de la Oficina Regional para la Inmigración  
OFRIM. Boletín de la Oficina Regional para la Inmigración ( suplementos)  
Opinión Pública  
Padres y Maestros. Revista de Orientación Educativa  
Página Abierta  
Panorama  
Papeles de Economía Española  
Papeles de Geografía  
Papeles de Trabajo sobre Cultura, Educación y Desarrollo Humano  
Papeles del Departamento de Geografía  
Papeles del Psicólogo. Revista del Colegio Oficial de Psicólogos  
Papeles. Cuestiones Internacionales de Paz, Ecología y Desarrollo  
Papers. Revista de Sociología  
Pastoral Misionera  
Pedagogía Social. Revista Interuniversitaria  
Perspectiva Escolar  
Perspectiva social  
Perspectivas  
Polígonos. Revista de Geografía  
Política et Economía  
Política Exterior  
Política y Sociedad  
Portularia. Revista de Trabajo Social  
Prácticas en educación intercultural  
Praxis  
Perspectiva Escolar  
Proyecto de Documentación Ñuke Mapu  
Psicología Política  
Psicothema  
Puentes  
Quaderns de la Mediterrània  
Quaderns del CAC  
Químera  
Quince Pulgadas  
Quórum Académico  
Razón y Fe  
Redes.Com. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación  
Refugiados  
Reis  
Remi  
Revista 8 de Mayo

Revista Acoge de Granada  
 Revista cidob d'afers internacionals  
 Revista Crítica de Derecho Inmobiliario  
 Revista D'Etnología de Catalunya  
 Revista de Acción Educativa  
 Revista de Administración Pública  
 Revista de Antropología Social  
 Revista de Ciencias de la Educación  
 Revista de derecho migratorio y extranjería  
 Revista de Derecho Notarial  
 Revista de Derecho Penal y Criminología  
 Revista de Derecho Privado  
 Revista de Dialectología y Tradiciones Populares  
 Revista de Economía y Sociología del Trabajo  
 Revista de Educación  
 Revista de Educación Intercultural  
 Revista de Estudios Agrosociales  
 Revista de Estudios de Juventud  
 Revista de Estudios Internacionales  
 Revista de Estudios Políticos  
 Revista de Estudios Regionales  
 Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada  
 Revista de Filología Románica  
 Revista de Fomento Social  
 Revista de Geografía  
 Revista de Geografía Canaria  
 Revista de Girona  
 Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante.  
 Revista de Indias  
 Revista de Instituciones Europeas  
 Revista de Investigación de las Ciencias Sociales  
 Revista de Investigación Educativa  
 Revista de la Facultad de Derecho. Universidad Complutense  
 Revista de Occidente  
 Revista de Política Social  
 Revista de Psicología General y Aplicada. Revista de la Sociedad Española de Psicología  
 Revista de Psicología Social  
 Revista de Psicología Social / Separata  
 Revista de Servicios Sociales y Política Social  
 Revista de Trabajo  
 Revista de Trabajo Social  
 Revista de Trabajo y Seguridad Social  
 Revista de Treball Social  
 Revista del Centro de Estudios Constitucionales  
 Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales  
 Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado  
 Revista Entreculturas - Fe y Alegría  
 Revista Española de Derecho Constitucional  
 Revista Española de Derecho Internacional  
 Revista Española de Investigaciones Sociales  
 Revista Española de Investigaciones Sociológicas  
 Revista Española de Lingüística  
 Revista Española de Pedagogía  
 Revista General de Derecho  
 Revista General de Legislación y Jurisprudencia  
 Revista Iberoamericana de Educación  
 Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades  
 Revista Internacional de Filosofía Política  
 Revista Internacional de Sociología



Revista Internacional del Niño  
Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado  
Revista Jurídica de Catalunya  
Revista Jurídica de Navarra  
Revista sobre igualdad y calidad de vida  
RTS. Revista de Trabajo Social  
Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales  
Seminario sobre pobreza y exclusión social  
Signos. Teoría y Práctica de la Educación  
Sinéctica  
Síntesis. Revista Documental de Ciencias Sociales Iberoamericanas  
Sistema. Revista de Ciencias Sociales  
Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales  
Sociología del Trabajo  
SOS Racismo  
Sphera Publica  
Studia Africana. Revista Interuniversitària d'estudis africans  
Sud Quaderni  
Tercera edad y voluntariado  
Trace  
Zona Abierta. Nacionalismos y movilización política